



Enfoques
ISSN: 1514-6006
ISSN: 1669-2721
direccioneditorial@uap.edu.ar
Universidad Adventista del Plata
Argentina

“Totalidad del mundo” y “totalización totalitaria” en la “obra temprana” filosófica de E. Dussel

Zielinski, Juan Matías

“Totalidad del mundo” y “totalización totalitaria” en la “obra temprana” filosófica de E. Dussel

Enfoques, vol. XXX, núm. 1, 2018

Universidad Adventista del Plata, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25960118007>

“Totalidad del mundo” y “totalización totalitaria” en la “obra temprana” filosófica de E. Dussel

“Totality of the world” and “Totalitarian totalization” in the philosophic “early work” of E. Dussel

“Totalidade do mundo” e “totalização totalitária” na “obra inicial” filosófica de E. Dussel

Juan Matías Zielinski

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,

Argentina

jmzielinski@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=25960118007)

id=25960118007

Recepción: 26 Mayo 2016

Aprobación: 30 Enero 2017

RESUMEN:

Este artículo analiza las categorías “Totalidad del mundo” y “totalización totalitaria” presentadas por E. Dussel en su “obra temprana” filosófica. En primer lugar, se describe en qué consiste la “Totalidad” para conceptualizar el proceso de “afirmación ontológica”. Posteriormente, se analiza el fenómeno de “totalización totalitaria de la Totalidad”. En el momento interno de “afirmación ontológica de la Totalidad”, se clarifican los significados de las siguientes nociones: Totalidad, proyecto, fundamento ontológico, libertad situada, praxis y trascendencia ontológica. En el momento interno de “totalización totalitaria de la Totalidad”, se analizan las siguientes categorías: Totalidad totalitaria, diferencia, “lo Mismo”, moralidad, alienación y subsunción.

PALABRAS CLAVE: Totalidad, Mundo, Totalización totalitaria, Enrique Dussel, Obra temprana filosófica.

ABSTRACT:

This paper analyses the categories “World’s Totality” and “totalitarian totalization” presented by E. Dussel in his philosophical “early work”. First, it describes what is “Totality” to conceptualize the process of “ontological affirmation”. Subsequently, it analyses the phenomenon of “Totality’s totalitarian totalization”. In the internal moment of “ontological affirmation of Totality”, it clarifies the meanings of the following notions: Totality, pro-ject, ontological foundation, freedom located, praxis and ontological transcendence. In the internal moment of “totalitarian totalization of the Totality” it analyses the following categories: Totalitarian Totality, di-ference, “the same”, morality, alienation and sub-sumption.

KEYWORDS: Totality, World, Totalitarian totalization, Enrique Dussel, Philosophical “early work”.

RESUMO:

No presente artigo são analisadas as categorias “totalidade do mundo” e “totalização totalitária” apresentadas por E. Dussel nos seus “primeiros escritos” filosóficos. Em primeiro lugar, é descrito em que consiste a “Totalidade” para desenvolver conceitualmente o processo de “afirmação ontológica”. Posteriormente, é analisado o fenômeno de “totalização totalitária da Totalidade”. No momento interno da “afirmação ontológica da Totalidade”, serão esclarecidos os significados das seguintes noções: Totalidade, pro-jeto, fundamento ontológico, liberdade situada, práxis e transcendência ontológica. No momento interno de “totalização totalitária da Totalidade”, são analisadas as seguintes categorias: Totalidade totalitária, di-ferença, “o Mesmo”, moralidade, alienação e sub-sunção.

PALAVRAS-CHAVE: Totalidade, Mundo, Totalização totalitária, Enrique Dussel, Primeiros escritos filosóficos.

INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene por cometido principal la presentación y el análisis de dos categorías fundamentales para el pensamiento filosófico temprano de Enrique Dussel: ¹ la “Totalidad del mundo” y la “totalización totalitaria”. Para ello, me abocaré al estudio de las obras más significativas del corpus teórico de su “obra

temprana” filosófica, especialmente *Para una ética de la liberación latinoamericana*² -escrita a finales de 1969- y *Filosofía de la liberación*³ -redactada en 1976-.⁴

La “obra temprana” filosófica indica el estadio intelectual del autor, comprendido en dos etapas temporales: el primer momento consta de las obras escritas entre 1961 y 1968 (construcción de una “antropología filosófica” como “simbólica” cultural latinoamericana) y el segundo momento, de las obras escritas desde 1969 hasta 1976 (primera formulación sistemática de su filosofía de la liberación).⁵ En este trabajo, y por la pertinencia temática correspondiente, tomaré en consideración el segundo momento. Sigo libremente, por tanto, la clasificación que presenta Eduardo Mendieta entre “primer estadio” (“desde la ontología hasta la metafísica”), “segundo estadio” (“de la metafísica al marxismo”) y “tercer estadio” (“desde el marxismo al discurso”),⁶ al que agregaría un “cuarto estadio” (“desde el discurso a la Ética y la Política de la Liberación definitivas”). En cuanto a la “obra temprana” filosófica o “primer estadio” (Mendieta), lo que la caracteriza en general es el “giro” que Dussel realiza a comienzos de la primera mitad de los años setenta desde la ontología (ética ontológica) -de fuerte influencia heideggeriana- hacia la metafísica (ética alterativa) -por una arrolladora influencia de Emmanuel Lévinas-.

El primer momento de su “obra temprana”, que comprende los escritos producidos desde 1961 hasta 1968,⁷ radicó fundamentalmente en la construcción de una “antropología filosófica”, y su principal influencia fue la hermenéutica de los símbolos culturales de Paul Ricoeur. Como frutos relevantes de ese momento de producción teórica se pueden mencionar tres de sus obras antropológicas más importantes, a saber: *El humanismo helénico*⁸ -escrito desde 1961-; *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*⁹ -escrito hasta 1964-; y *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*¹⁰ -redactado hasta 1968-. El segundo momento de su “obra temprana” filosófica, desde 1969 hasta 1976, se caracterizó en una primera instancia por la formulación de una “ética ontológica” (paso de la antropología filosófica a la ética). Allí, el autor desarrolló su primera formulación ética sistemática, todavía de impronta heideggeriana -prelevinasiana-, iniciada con *Para una destrucción de la historia de la ética*¹¹ -escrita en 1969-.¹² En ese libro, Dussel se proponía formular una “ética ontológica” a partir de la ontología fundamental presentada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo*.¹³ Con ello, el autor mendocino pretendía llegar a la “fundación de la moral pero superando los supuestos de la metafísica moderna de la subjetividad”.¹⁴ Sobre la relación entre la “ética ontológica” dusseliana y la “ontología fundamental” heideggeriana, comenta García Ruiz:

Sin embargo, Dussel no sigue a pie juntillas la propuesta heideggeriana: no puede compartir su antihumanismo porque la ética se refiere finalmente al hombre. En PDE [Para una destrucción de la historia de la ética]¹⁵ ya se perfila una crítica a la postura antihumanista de Heidegger a pesar de seguir muchos de sus supuestos; el nivel antropológico, siempre fundamental para Dussel, quedará reivindicado en PDE y se hará una de las piedras angulares de la filosofía de la liberación. El paso de la antropología a la ética en este período del pensamiento de Dussel es comprensible por la manera en la que Heidegger plantea el problema de una ética originaria u ontológica (...). La ética piensa la estructura esencial del hombre en cuanto tal y la antropología filosófica pasa a ser un momento interno de ella. La destrucción de la historia de la ética cobra para Dussel el carácter de una tarea necesaria para cimentar una ética ontológica; la crítica a la metafísica de la subjetividad iniciada por Heidegger en *Ser y tiempo* y continuada en los escritos posteriores a la “vuelta” (Kehre), es retomada por Dussel en el sentido de una conciliación entre el hombre y el ser: su “existencia” (...) Para Dussel, siguiendo en esto a Jean-Paul Sartre, “la antropología no puede separarse de la ética”; estamos todavía lejos de la oposición levinasiana entre “ontología” y “ética” que Dussel hará suya.¹⁶

Más adelante, y por la lectura de *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*¹⁷ sugerida por Juan Carlos Scannone,¹⁸ se da el traspaso de la “ética ontológica” a la “ética de la alteridad” expresado en la arquitectónica ética de cinco volúmenes denominada *Para una ética de la liberación latinoamericana*:¹⁹ “Dussel (...) pasa de una investigación sobre el “ser” latinoamericano -cuestión que se ubica dentro de un planteamiento ontológico y hermenéutico- a la problemática de la “liberación” latinoamericana, cambio que

vino determinado por un desplazamiento de su aparato conceptual: de lo “ontológico” a lo “ético”, o en otros términos: de Heidegger a Levinas”.²⁰

Por tanto, en este artículo se analizarán detalladamente dos categorías estructurantes del segundo momento de su “obra temprana” filosófica, a saber: “Totalidad” -el “mundo” de la ontología heideggeriana- y “totalización totalitaria” -ya en una crítica directa a la ontología desde la Alteridad del Otro-.

LA “TOTALIDAD”: EL MUNDO COMO HORIZONTE DE SENTIDO

En la propuesta de Dussel, la categoría de Totalidad problematiza la cuestión del fundamento ontológico, ya que este estructura el modo de vida cotidiano. La tarea de la ética²¹ sería, por tanto, describir la estructura ontológica del ser humano en el modo habitual de su existencia. La fenomenología se encarga de aquello que aparece y del modo en que lo hace desde el horizonte del mundo, desde la comprensión del sistema o desde el fundamento del ser. Si se considera la proximidad como categoría originaria del encuentro cara-a-cara entre dos singulares irreductibles, se podría afirmar que esta deja lugar a una cierta lejanía, que a su vez permite la proximidad en el futuro. La lejanía como abandono de la proximidad permite que el existente se acerque al modo de la proxemia a los entes, a las cosas o a los objetos. Esto sucede porque el existente antes que un sujeto que conoce objetos es un ente que “poseyendo como nota propia la comprensión del ser se abre al mundo dentro del cual no le hacen frente objetos sino simples cosas que cotidianamente manipula”.

²² Las cosas se muestran fenoménicamente como cosas-sentido, siempre comprendidas en una totalidad u horizonte de sentido significativo (no como entes aislados): “el ente en bruto no puede ser comprendido en su ser mientras no esté integrado a la estructura de un mundo”.²³ Las cosas-sentido son manipuladas por el existente en su modo propio de existencia en la praxis cotidiana.²⁴ Esta es la “actitud existencial”, es decir, el ser-en-el-mundo del existente en cuanto que se enfrenta con los entes como cosas-sentido (en una “situación existencial”: “mi” mundo). Los entes aparecen a la conciencia como cosas-sentido, debido a que fácticamente forman parte de un mundo, entendiendo mundo como el horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo se presenta, entonces, como una totalidad instrumental de sentido o la totalidad de los entes con sentido.²⁵ Sobre la categoría de “mundo”, dice el autor: “El mundo es una Totalidad de sentido, útiles (de cosas-sentido) cuyo “sentido para” nos indica, al mismo tiempo, una totalidad de referencia, una intrínseca respectividad de significación. La comprensión abarca el mundo como Totalidad y respectividad significativa existencia”.²⁶

Para la ontología clásica y contemporánea, el mundo es el ámbito originario o lo primero; sin embargo, y refiriéndome al *paso* de una fenomenología a una filosofía de la liberación, habría que postular que lo primero o el ámbito “originario originante” nace en la proximidad: “anterioridad anterior a todo mundo”.²⁷ Ahora bien, la *proximidad*, en cuanto revelación histórica, instaura una *lejanía* que se muestra como mundo o como totalidad de entes con sentido en una relación de significatividad remisional. Por tanto, si se comprende que todo *mundo* aparece como *totalidad*, se postula que la totalidad indica un *límite de límites*, es decir, un ámbito que no puede ser ni objeto ni hecho (como para I. Kant o L. Wittgenstein).²⁸ Así, la categoría de mundo designa la totalidad de sentido comprendida desde un horizonte fundamental de comprensión, es decir, como la totalidad de los entes que se comprende por un horizonte de comprensión humano (sin un ser humano que comprende ser, no hay mundo, tan solo cosmos). Lo que caracteriza al existente es su “actitud existencial”, por la que comprende todo lo que aparece dentro de “su” mundo (no como actitud teórica, sino de manera cotidiana y práctica). En esta dirección, Dussel siguiendo a Heidegger, sostiene que “el hombre es hombre porque comprende el ser”.²⁹ La comprensión (*Verstehen*) se refiere a la actitud prefilosófica del existente por la que este se “abre” al horizonte del mundo. Dentro de ese horizonte, la luz del ser le permite aprehender lo que las cosas-sentido o útiles son. Sobre la comprensión, como “actitud existencial”, explica

Dussel: “Comprensión es el modo de acceso al fundamento y es ella misma el punto de partida de todo el orden existencial, es decir del ámbito de la cotidianidad. Es una comprensión existencial”.³⁰

En la perspectiva ontológica, la temporalidad ocupa un lugar fundamental, básicamente porque el existente en su proyecto se comprende temporalmente como proyecto (poder-ser).³¹ El poder-ser del existente es *futuro* y tiene una modalidad fundamental de proyecto. La temporalidad es la dimensión existencial y ontológica fundamental que aúna extáticamente la facticidad del estar-dado en el estar-siendo (como poder-ser adviniente). Sin embargo, el proyecto ontológico del poder-ser del existente no implica una novedad,³² ya que “el proyecto es la posibilidad fundamental de ‘lo mismo’”.³³ Esto sucede porque el proyecto existencial del existente es solo una utopía temporal de primer grado que reviste carácter de actualización de aquello que ya estaba en potencia en el mundo vigente de sus posibilidades ónticas. Contrariamente, si se posiciona la espacialidad como categoría fundamental, se hace alusión al mundo, en tanto que totalidad de entes, pero en referencia a la proximidad o a la lejanía ante el Otro. El mundo se manifiesta a partir de la *lejanía*, en definitiva, como Totalidad. La primera Totalidad que aparece fenoménicamente es la del mundo o el ámbito de la cotidianidad. Será este mundo cotidiano el que se constituya como fundamento, denominado en el mundo helénico clásico como “ser”. El fundamento es el ser del sistema en tanto que fundamenta la totalidad. Por esto, desde la ontología contemporánea, se puede afirmar que el fundamento del mundo es el proyecto que tensiona con el futuro y con las posibilidades advinientes (poder-ser). Lo importante del fundamento es que es, desde Parménides a Hegel, idéntico a sí mismo, es decir, se sostiene sobre la base de una identificación absoluta entre fundamento e identidad. Sin embargo, las cosas-sentido son diferentes, pero esa diferenciación surge desde una identidad previa que los antecede, en tanto que determinación del ser del sistema, “la totalidad de los entes o partes diferentes se explica o se fundamenta en la identidad del ser del todo. Ser, identidad y fundamento son el desde-donde surge el ente, la diferencia y la dependencia”.

³⁴ Así, el mundo aparece como una totalidad de partes homogéneas o heterogéneas, según sea el grado de semejanza que mantienen entre ellas. Cada parte es un subsistema o un sistema componente del sistema de los sistemas (mundo), ya que “la totalidad del mundo es un metasistema existencial”. El mundo como totalidad de totalidades o como sistema de sistemas (metasistema) abarca todos los subsistemas o campos prácticos de la acción humana, tales como el económico, el erótico, el pedagógico o el político. Si se conoce el fundamento del sistema, será posible conocer el comportamiento adecuado a cada campo práctico o subsistema, debido a que, en cuanto entes-sentido o partes del mundo, su significación remite al mundo o al fundamento del sistema que los sostiene. Por ello, el autor habla de una “unidad originaria” o de una “identidad originaria” desde las cuales surge la diferencia, como “diferencia interna”, de la multiplicidad de los entes o de las partes que lo componen.³⁵

LA DIALÉCTICA COMO “MÉTODO ONTOLÓGICO”

Según lo explicado previamente, el “método ontológico” radicaría en la explicación de las partes por remisión al todo o a su fundamento. El mismo comienza por las partes, entes con sentido, y se dirige al todo, mundo u horizonte del ser, para comprenderlos. De esta manera, el sentido de “algo” solo es comprensible en el conjunto de las remisiones significativas que permiten relacionarlo con una totalidad englobante de referencia. Por esto, la dialéctica como “método ontológico” indica el movimiento que va abriendo el sentido de la realidad desde el horizonte más próximo hacia el más lejano, ya que “la comprensión del horizonte fluyente, dentro del cual todo me hace frente, es dialéctica”.³⁶ La comprensión es preconceptual y, por tanto, fundamenta toda conceptualización.³⁷ La comprensión es posible porque el todo subyace como una *a priori* que brinda sentido y fundamento a todo lo particular percibido. La comprensión dialéctica es la relación del ser humano con el mundo como totalidad de significaciones remisionales. Todos los campos prácticos son subsistemas del sistema de los sistemas (mundo). Esta categoría es ontológicamente fundamental, en el

sentido de que cada existente se mueve siempre dentro de su dominio, es decir, en un mundo cotidiano de comprensión ingenuo³⁸ y obvio. Como se dijo, lo que explica el movimiento interno de la totalidad es la razón dialéctica,³⁹ el movimiento intrasistémico de la totalidad como mundo. Para Dussel, el movimiento de la totalidad es siempre dialéctico, en tanto que desplazamiento continuo de los entes intramundanos o conjunto de movimientos ónticos. Este se produce dialécticamente a partir de la diferenciación que procede de la unidad de sentido originaria (mundo u horizonte de comprensión vigente): “Toda la *praxis*, en sus aparentes contradicciones y multiplicidad, nos indica sin embargo una ideológica estructura y un fundamento, que se descubre en el mismo proceso dialéctico de la comprensión cotidiana, ya que se remonta de los horizontes más próximos, de los “todos parciales”, hacia los horizontes más alejados de ‘todos totales’”.⁴⁰

De esta manera, la dialéctica permite comprender la cosa como cosa-sentido a partir de la integración cotidiana de lo “a la mano” a una red de remisiones significativa (mundo) desde diversos “horizontes con céntricos intermedios”. Este movimiento de ascenso y descenso va desde lo más abarcante hasta lo más concreto. En síntesis, el método dialéctico ontológico implica lo siguiente: “El hombre integra y remite la totalidad-parcial que sirve de fondo a la comprensión de algo que se le presenta (al cual horizonte parcial fue primeramente remitida la cosa presente) a una *totalidad-total*, sin embargo nunca del todo totalizada. Es que, si como hemos dicho, el hombre es esencialmente inclauso, poder-ser, *dynato*s, ningún horizonte puede ser el último”.⁴¹

En su ser-en-el-mundo, el existente cuenta con un conjunto de medios (mediaciones) que le permiten operar práctico-pragmáticamente hacia los fines que el fundamento del mundo legitima y hacia los que su proyecto existencial tiende. Esta relación de proxemia entre el ser humano y los entes cobra su mayor sentido en la pragmática existencial cuando los entes son medios útiles para los fines prácticos del existente. La mera cosa obtiene un sentido, dado por la pragmática existencial mundana primeramente de manera atemática o pretemática,⁴² y se transforma en mediación. Que los entes “sirvan-para” algo tiene sentido solo si hay un mundo -como conjunto de remisiones significativas-, lo que significa que el valor⁴³ del útil solo será dado en función de los fines prácticos del existente (como proyecto que, a su vez, se fundamenta en el fundamento del sistema-todo). Por esto, “sólo se avanza y por ello prestamos atención, o *constituimos* su sentido, aquello que de alguna manera es una mediación actual en el proceso continuo de la vida cotidiana”.⁴⁴ Así, la *proxemia* se presenta como un modo fundamental del ser-en-el-mundo en tanto que “modo primero” de enfrentar el mundo cotidiano a partir de la manipulación o del uso de los útiles dentro del conjunto de posibilidades pragmático-significativas de la vida práctica (proyecto):

“Las cosas” o “útiles” que nos rodean dentro del mundo no son meros entes ante un com-prensor que solo ya-es. Dichos “útiles” a la mano son momentos del mundo de un com-prensor-de-su-poder-ser, y porque es un “com-prenderse como poder-ser” es que todo lo que le enfrenta es trastocado en cosa-sentido, cosa-en-referencia-a, cosa que “posibilita” el poder-ser, cosa que no consiste en su ser cerrado sino en su estar dentro de un plexo de sentido en vista y fundado en el “como me comprendo poder-ser”. El ser mismo de lo intramundano es posibilidad, porque el horizonte de comprensión es poder-ser.⁴⁵

Por ello, la “verdad del ente” se manifiesta como la verdad de la posibilidad en tanto que se descubre “algo”, en el conjunto remisional significativo (“mi” mundo), como medio (mediación) para el poder-ser del existente (proyecto). Por tanto, lo que aparece en el mundo son fenómenos, es decir, cosas con un sentido interpretable a partir del horizonte práctico-pragmático-instrumental de la vida cotidiana.⁴⁶ El existente comprende el mundo y logra interpretar el sentido del fenómeno o de la cosa-sentido en la pragmática-existencial. El sentido de los entes o de los fenómenos es descubierto por el existente por referencia de estos a la totalidad de las totalidades (mundo), es decir, por referencia del ente a todos los demás entes remisionalmente significativos. La constitución del sentido del ente proviene del fin práctico que el ente, ahora como útil, puede permitir alcanzar. Por tanto, la realidad de las cosas es constituida en su sentido por su referencia a la totalidad del mundo práctico en el que el ser humano se proyecta. Dussel expresa que “el

sentido (...) nunca es mera consideración teórica o abstracta. Siempre es cotidiana y existencial; es la manera como algo se integra al 'para' de la acción, sea práctica o poietica".⁴⁷ Justamente es en su utilidad (en su "para#algo") que el útil o ente#sentido tiene valor. Tanto el sentido como el valor de las cosas#sentido o de los útiles a la mano se adquieren, no por la constitución real de la cosa misma, sino por su capacidad referencial con el mundo, sistema o proyecto del existente a partir del fin práctico#pragmático que posibilita de modo efectivo.⁴⁸ Solo tiene valor aquello que no meramente tiene sentido, sino que "guarda respectividad actual con una totalidad práctico#poietica (mediación actual operativa para un proyecto)".⁴⁹ Por tanto, la comprensión de sentido se da en la pragmática#existencial y la atribución de valor se otorga en la dimensión instrumental (como mediación actual y operativa). El valor es la mediación en cuanto tal (en cuanto que sirve como mediación). Los entes#sentido sirven como mediación, real y efectivamente, porque permiten y posibilitan el proyecto existencial que los funda (fines práctico#cotidianos de mi mundo). En definitiva, "la mediación es posibilidad para una libertad".⁵⁰

¿HAY TRASCENDENCIA EN LA ONTOLOGÍA?

Es de especial relevancia analizar en qué sentido aparece en el discurso de Dussel, todavía inmerso en la lógica de la totalidad ontológica, la cuestión de la trascendencia. El existente que está en el mundo, siempre en su "situación existencial", experimenta una cierta "trascendencia de sí". Es en la misma praxis cotidiana que el existente "se trasciende usando *prágmata* (cosas-sentido o útiles) en vistas a obrar su propio ser".⁵¹ Esto sucede porque el existente tiene como modo fundamental de ser su propia finitud y se muestra como "signo de su ser una esencial intotalización (...) un movimiento de totalización nunca acabado".⁵² Así, el mundo se muestra como un "ámbito de trascendencia" a lo meramente dado, ya que el existente es, por esencia (en un sentido posmetafísico), un ser intotalizado (por su poder-ser).⁵³ En este sentido, el existente se caracteriza, esencialmente, por su "estar abierto", por su poder trascenderse, a la totalidad.⁵⁴ Lo contrario a esta concepción ontológica es el deseo de "querer ser como Dios" del ser humano, es decir, asumir la totalidad realizada de sí y de la humanidad desde la inmediatez (como el idealismo de Fichte -yo como "sujeto absoluto"- o de Hegel -"saber absoluto"-). La trascendencia del existente radica en el "com-prenderse como pudiendo todavía ser algo más de lo que ya se es".⁵⁵ Sin embargo, se puede apreciar claramente cómo todavía, en la ontología, la experiencia de la trascendencia está sometida al movimiento dialéctico de la totalidad:

El hombre entonces esta#como rasgado en su propio ser. Este como desdoblamiento no es un hecho psicológico, es una estructura ontológica o esencial al hombre mismo. El ser del hombre esta#traspasado de negación (negatividad que, se opone a la pura positividad de lo dado, y más todavía de lo totalmente inmediato). La negación (el poder-ser que jamás puede ser totalizadamente) lanza al hombre en el movimiento de sobrepasar todo lo que le hace frente y le atrae a la identidad, reconciliación acabada del ser con el poder-ser, inmediatez dada de una vez y sin límites. Esta nostalgia y aspiración a la Totalidad permite al hombre continuar su movimiento de trascendencia.⁵⁶

Por ello, mientras que la facticidad alude al ser-sido hasta ahora, la existencia como trascendencia indica el conjunto de posibilidades ónticas, abiertas por el poder-ser del existente, advinientes o aún#no#sidadas. El hombre "será un yecto fácticamente a la responsabilidad de sí mismo (...) en cuanto que trasciende (...) la pura facticidad cósmica".⁵⁷ En ese salto de trascendencia, entonces, el existente se abre al conjunto de los entes como posibilidades. Sin embargo, la trascendencia nunca puede ser absoluta, es decir, siempre estará condicionada por lo que voy#siendo#hasta#ahora. Desde este abordaje ontológico, la cuestión de la trascendencia queda enmarcada bajo la figura de la libertad del existente "fácticamente emplazada" y de la alteridad de la finitud por "determinación electiva". En referencia a la libertad, Dussel sostiene que el no-ser del existente está dado en su mismo poder-ser, es decir, que la libertad del existente se funda en su finitud:

La libertad no es sino una manifestación de la finitud que se encuentra situada ante la multitud diferenciada de posibilidades o mediaciones que nunca totalizan el poder-ser. La libertad es indeterminación ante las mediaciones intotalizantes: ninguna posibilidad da la inmediatez. Véase bien, entonces, que la nota fundante es el poder-ser como esencia de la temporalidad y momento del ser del hombre; desde el poder-ser como un notadavía el hombre es libre para sus posibilidades, como mera indeterminación espontánea de la trascendencia.⁵⁸

Así, la libertad⁵⁹ se presenta como fundada en el mismo ser, como poder-ser, y se explicita como obra bajo la responsabilidad del existente en su praxis cotidiana (elección de las diferentes posibilidades ónticas). De este modo, la libertad “fácticamente emplazada” es la que permite que el existente que comprende ser, por su poder-ser, se trascienda en sus posibilidades intramundanas, en cuanto a lo ya dado, a partir del todavía no. Es decir, el existente se presenta como una “facticidad trascendente” por su “apertura condicionada” ante diferentes posibilidades ónticas. Por ello, la negación de la inmediatez cósmica y de su ser-sido caracterizan la libertad. El existente en su poder-ser se presenta como el único ente capaz de dominar sus propias posibilidades (no como dueño absoluto, sino como finito y fácticamente condicionado). De este modo, “el poder-ser histórico (...) por su fuyente⁶⁰ esencia, fluye hacia un más allá trascendente: un nuevo poder-ser se despliega emplazado por la *praxis* factificante del poder-ser-sido”.⁶¹ En cuanto a la trascendencia bajo la figura de la “alteridad de la finitud” por “determinación electiva”, Dussel sostiene que el existente, durante toda su vida -hasta su muerte-, “se va dando una alteridad que no es sino el advenimiento de sucesivos e históricos horizontes del fuyente poder-ser”.⁶² Esa alteridad es una “alteridad *dentro* de la totalidad”, en tanto que conjunto de mediaciones ya dadas que hacen que el existente vaya deviniendo “otro”. Es una alteridad electiva ya que “el hombre va adviniendo otro en la mismidad de su propia y libre determinación”.⁶³ Sin embargo, este trascender se implica un “salto” hacia lo imposible, en tanto que el poder-ser como ser dado completamente es imposible de manera acabada (hasta la muerte del existente) porque jamás el poder-ser podrá ser de manera definitiva una “Totalidad totalizada”, ya que “la *praxis* es trascendencia”. Esta afirmación se basa en la consideración de que es en la misma praxis existencial donde el existente afirma su negatividad, en el sentido de que obra lo que todavía no es en dirección a lo adviniente (ámbito de trascendencia). Por ello, la existencia es “el modo como el hombre se lanza al mundo y se trasciende en él”.⁶⁴

MÁS ALLÁ QUE HEIDEGGER: LA “TOTALIZACIÓN TOTALITARIA” Y SUS MODALIDADES

Hasta aquí se ha presentado una descripción fenomenológica de la Totalidad y del conjunto de sus componentes internos. Sin embargo, en un “giro radical” -de la ontología a la metafísica de la Alteridad,⁶⁵ Dussel reformula críticamente su concepción sobre la categoría de totalidad:

La primera de dichas categorías [las categorías heredadas de la filosofía occidental]⁶⁶ a la que debimos poner toda nuestra atención fue a la de “Totalidad” en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el *ser de la totalidad vigente*. El pro-yecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (ouk-tópos: “lo-sin-lugar” en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro.⁶⁷

En su programática obra *Filosofía de la liberación* (escrita en el exilio -terminada en 1976- y publicada en 1977), Dussel ya advertía que “desde Heráclito (...) ‘la guerra es el origen de todo’, si por *todo* se entiende el orden o el sistema que el dominador del mundo, en el ejercicio de la razón cínica, controla desde el poder y con los ejércitos”.⁶⁸ Lo que aparecía como una neutra descripción fenomenológica de la totalidad, asociada a la categoría de “mundo” heideggeriana, se convierte ahora en una crítica radical. En este sentido, postula que cuando la totalidad, como horizonte del mundo, se destemporaliza, es decir, cuando se fetichiza (endiosándose como atemporal y absoluta) se convierte en un Todo totalizado (totalitario) configurando sus movimientos diferenciales internos como momentos sucesivos de un “eterno retorno de lo Mismo”.

Cuando la Totalidad se autoasume como un todo, es decir, cuando se cierra sobre sí misma, se mantiene bajo el imperio de “lo Mismo”. A partir de esa identidad autofundamentada, procederán los momentos diferenciales internos, ya que desde esa mismidad autoremisional -sin temporalidad creativa ni novedad- procede la diferencia. De esta manera, aunque haya movimiento interno -siempre dialéctico-, la totalidad puede cerrarse sobre sí misma de modo solipsista y quedar siempre remitida a su propia mismidad tautológica, de manera que “se cierra en círculo que eternamente gira sin novedad”.⁶⁹ El elemento que activa el dinamismo interno diferencial de la totalidad es la dialéctica. Esta explica el movimiento interno de la totalidad y da la impresión de una aparente novedad. Sin embargo, el movimiento que impone la dialéctica es meramente accidental, ya que “todo es uno y la verdad es todo”. En la Totalidad cerrada, la temporalidad histórica, como creación y novedad, no tiene ninguna posibilidad de revelarse, por ello tampoco tiene lugar el Otro, fundación de lo propiamente irruptivo desde su ámbito distintivo. Así, “lo ético desaparece, y en su lugar se manifiesta solamente lo cósmico, lo natural, lo físico, ‘lo divino’”.⁷⁰ Para profundizar su tesis crítica, Dussel encuentra dos configuraciones predominantes en la historia hegemónica de la filosofía occidental que se mantienen encerradas en la totalidad, a saber: (a) “Lo otro” como *si-ferencia* en la totalidad (en crítica a la antigüedad filosófica occidental); (b) “Lo otro” como *diferencia interna* de la mismidad (en crítica a la modernidad filosófica occidental).⁷¹

En cuanto a “lo otro” como *si-ferencia* en la Totalidad, Dussel entiende que entre los griegos “lo Mismo” predominó desde su figura cosmológica. En el mundo helénico, se pueden encontrar múltiples debates y posiciones que hacen alusión al juego dialéctico entre opuestos (quietud/ movimiento; ser/no ser; lo mismo/ lo otro, etc.). La cuestión del ser, de la pluralidad y de la unidad se analizaba sin cuestionar la categoría misma de totalidad. Así, la reflexión giraba en torno a la asunción y a la comprensión unitaria de los opuestos y de las oposiciones como un Todo homologable al Ser. En estas posiciones, el Todo se comprende, además, como lo Uno. Según Dussel, estos opuestos no configuraron nunca una alteridad distinta, sino más bien, contrapuestos siempre incluidos en una totalidad que los abarca y comprende, porque el Todo es Uno -la unidad de la multiplicidad-. Este movimiento dialéctico entre opuestos nunca evade completamente la Totalidad, sino que en dirección contraria, la reafirma de modo totalizante en su movimiento interno. Siempre lo otro, en neutro y como opuesto, queda asumido dentro de lo supremo absoluto de la Totalidad autorremisional. En base a una conceptualización del ser como “lo visto”, el pensamiento helénico se cierra sobre sí y comprende la totalidad como el único lugar donde lo que “es” puede ser. Por ello, todo es “lo Mismo” y “lo otro” se mantiene como una mera diferencia o autoderminación de “lo Mismo” primigeniamente unitivo: “Lo Mismo de lo Uno o ‘lo Mismo’ absoluto sería un ‘más allá’ de ‘lo uno’, la totalidad impensada desde donde se comprende ‘lo otro’ como di-ferencia”.⁷² Aquí, como en toda la filosofía helénica, lo otro no es lo primigenio, muy por el contrario, es la mismidad la que sobreasume la alteridad como “lo otro” neutro dentro de la totalidad. En ello, se puede apreciar cómo “lo Mismo” disuelve “lo otro” como una mera diferencia interna. El Todo es lo Uno como totalidad eidética u óptica del *lógos*. De esto, se desprende que:

“Lo Mismo” cumple el ciclo idénticamente, porque de ‘lo Mismo’ no puede producirse sino ‘lo Mismo’, sin *novedad*, sin algo realmente nuevo que no sea sólo despliegue de lo potencial. En la Totalidad de ‘lo Mismo’ no hay ni puede haber *novedad*, como tampoco puede darse dis-tintamente ‘el Otro’ como originariamente otro, sino simplemente como di-ferencia interna.

73

Según Dussel, la categoría de totalidad, por ejemplo para Platón, se constituye como el ámbito último del filosofar ya que en su “más allá” nada hay. Por ello, “la cuestión es la Unidad primigenia y la pluralidad del Ser y su participación”.⁷⁴ La participación de la pluralidad en la unidad del Ser (*uni*-versal) será problematizada, en el plano ético, bajo la noción de “bien común”, ya que lo “común” en el mundo helénico hace alusión a lo que participa del *lógos* que unifica la Totalidad. Por esto, y en referencia a Platón, dice Dussel:

Al fin, el “Bien” de la *República*, el “Ser” del *Sofista*, el “Uno” del *Parménides* y la “Belleza” del *Banquete*, son momentos supremos de la dialéctica que nunca evade la Totalidad: sea al encontrarles a estas ideas una opuesta (como a la “belleza”

la de “fealdad”), e incluirla entonces en una Totalidad comprensora; sea al constituir las como lo Supremo que se participa como *koinonía*: la Totalidad por ellas constituida como Unidad en la pluralidad; sea la Idea en la *jóra* de las Ideas; sea “lo Mismo” como el desde dónde toda Idea es ella misma. De todas maneras “lo otro” queda asumido dentro de lo supremo y absoluto, de la Totalidad.⁷⁵

La lucha aporética en el terreno metafísico tiene serias repercusiones en el plano ético#político. Ello se evidencia cuando la identidad del ciudadano helénico queda subsumida como una parte del Todo (la *pólis#πόλις*) demostrando una clara ontología de la identidad que pendula entre el individualismo del sabio o del filósofo y el colectivismo requerido por la ciudad. En definitiva, el mundo helénico afirmó una Totalidad divinocsmológica neutra que devino en una cosmología y en una fisiología.⁷⁶

En cuanto al segundo momento, Dussel afirma que en la modernidad filosófica europea se comprendió a “lo otro” como di-ferencia *interna* de la mismidad solipsista y egótica ya que “el fundamento ontológico (...) se encuentra en la subjetividad del sujeto que pone la objetividad del objeto”.⁷⁷ La totalización que impuso la modernidad filosófica europea estuvo basada en la Totalidad del solitario *ego cogito*, tanto en el ámbito de las ideas claras y distintas de la conciencia autoafirmada (Descartes), en el *ich denke* del orden trascendental de la razón pura (Kant), como en el ser#en#el#mundo del *Da-sein* (Heidegger) -aunque intentó superarlo-.

⁷⁸ La Totalida moderna, a diferencia de la griega, ya no es cosmo-lógica sino ego-lógica, la que sostenida por una comprensión solipsista va introyectando al “Otro” en “lo Mismo” hasta substancializarse completamente (imposibilitando la revelación de toda alteridad distinta). La consolidación en la modernidad filosófica europea de un yo autoafirmado y “universal” explicita una filosofía que se encierra en la mismidad del *ego cogito*. Para los autores modernos europeos, lo originario (“lo Mismo”) es el “yo absoluto”, por eso “lo otro” es mera diferencia interna en “lo Mismo”. Sobre esto, dice Dussel que “la conciencia absoluta autocognoscente significa ya inicialmente la Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad”.⁷⁹ La culminación de este pensamiento está contenida en la obra de Hegel, quien “presintió la unidad de toda dialéctica de lo mismo#otro en sus diversos enfoques”.⁸⁰ Dussel, analizando la dialéctica entre el amo y el esclavo presentada por Hegel, afirma que en la autoconciencia, como nueva figura del espíritu, “lo otro” exterior desaparece y el Absoluto como conciencia se desdobra. Aquí, los opuestos de “lo Mismo” y “lo Otro” se reconcilian en la unidad de la razón como saber. Cuando el Absoluto se manifiesta como conciencia, tanto individual como colectiva (yo/nosotros), se escinde como los opuestos, extremos o momentos diferenciados, al interior de “lo Mismo” como vida (apetencia/deseo). Esto vivo, en tanto que deseo, se manifiesta como “lo otro” opuesto y como “lo Mismo” que él es. Así, en la interioridad de la autoconciencia, la vida se presenta como diferencia (lo otro). El deseo de las dos autoconciencias alcanza su conciliación por el retorno como satisfacción. En el movimiento del reconocimiento se de cubre una nueva figura que culmina en la unidad de la satisfacción. Este movimiento, según Dussel, se presenta como mera duplicación de ambas autoconciencias, y es “el otro” la mediación necesaria que hace que la autoconciencia se reconozca y se supere desde sí para sí. En síntesis, “es el Absoluto, que se manifiesta por las conciencias, el que se reconoce por ellas alcanzando así una nueva figura dialéctica, que se pone en movimiento por la desigualdad (*Ungleichheit*) que el propio desdoblamiento interno produce”.⁸¹ De este modo, las autoconciencias se reconocen dialécticamente, y ambas son diferentes “en” la Totalidad. Ambos procesos, tanto el del esclavo como el del señor, no son más que “lo otro” del Absoluto, como totalidad divinizada, para el cual “lo otro” es mera diferencia escindida en “lo Mismo”.⁸² En este sentido, “los opuestos hegelianos (...) nunca pueden abrirse a lo realmente nuevo, a lo realmente ‘Otro’; sólo se mueven dialécticamente dentro de ‘lo Mismo’ sin ninguna novedad, sin auténtica Alteridad”.⁸³

LA MORALIDAD ORIGINARIA DEL MAL: LA “TOTALIZACIÓN TOTALITARIA”

Se podría postular que la totalidad deviene totalitaria cuando surge de la experiencia de dominación sobre los “otros”, cuando se produce una “fijación” del orden ontológico establecido.⁸⁴ Para Dussel, el problem ético no radica en la estructuración existencial de la ontología o en la totalidad en sí mismas, sino en el proceso de “totalización de la Totalidad”,⁸⁵ es decir, en su encierro por autofundamentación sacralizante. En este sentido, Dussel afirma que el mal ético⁸⁶ es, en sí mismo, la “totalización de la Totalidad”⁸⁷ ya que el “mal originario, como eticidad negativa de la existencia, de lo ontológico, es un situarse contra el Otro”.⁸⁸ La totalización de la Totalidad se presenta así como la causa de todo proceso de alienación.⁸⁹ En esta dirección, dice Dussel que “la totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a autocentrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente, a incluir intrasistémicamente a toda exterioridad posible”.⁹⁰ Entonces, se puede afirmar que, por un lado, la totalidad ontológica tiende, como condición necesaria de su funcionalidad interna, a la autototalización, es decir, a la eternización y a la sacralización de su estructura y funcionamiento internos (fundamento/todo y multiplicidad/partes en relación dialéctica). Por otro lado, tiende a ejercer violencia⁹¹ contra el Otro cuando pretende incorporarlo o incluirlo, es decir, cuando pretende “metabolizarlo” desde su horizonte de comprensión como parte integrante (funcional) de su estructura. El proceso de totalización de la totalidad, en tanto que eternización y sacralización de sí misma, se denomina “fetichismo”. El fetiche, por su misma naturaleza pretendidamente sagrada, y como alabanza autoerótica del “dios#del#sistema” (fundamento ontológico), exige víctimas humanas. El sistema se autoafirma en su fundamento negándole la vida a todo rostro que lo interpele, a todo ser humano que se resista a la dominación -por inclusión al horizonte intrasistémico o por aniquilación-. El fetiche exige víctimas (por su misma naturaleza idolátrica), exige sacrificios humanos en nombre del fundamento del sistema. El fundamento ontológico fetichizado debe ser contemplado, alabado y afirmado en su carácter de fundamento necesario. Por ello, el Otro aparece, meramente, como diferente, como una parte diferencial del Todo totalizado (autoafirmado tautológicamente). Cuando el Otro se resiste a la diferencia y se revela como distinto (con realidad “más allá” que el sistema) pone en peligro el carácter totalizante de la totalidad (como si dijese “¡hay Alguien antes y después del horizonte clasificatorio y funcional del Todo!”). En definitiva, el Otro como exterioridad pone en cuestión la unidad de “lo Mismo” y es clasificado como “enemigo”.⁹² Una vez que ha sido totalitariamente configurado -clasificado, definido, tematizado- como “enemigo”, la Totalidad, legitimada por su fundamento, encuentra moralmente válido (legal, para la “moralidad vigente”) su derecho de aniquilarlo o incluirlo. Así, comienza una praxis eliminatoria o represiva de cualquier distinto, de todo aquel que no acepte una incorporación diferenciada al interior del sistema (de hecho, es declarado culpable legalmente de no hacerlo por falta de “adaptación”). Este funcionamiento dialéctico intrasistémico es caracterizado por Dussel como un proceso de “subsunción de la exterioridad”.⁹³ La matriz de la “subsunción” se encuentra en la “asimilación” o “incorporación” del Otro al horizonte de comprensión del ser del sistema. En esta dirección, se constata que todo ejercicio intrasistemático de “subsunción” lo es también de alienación. Implica una sistematización de la alteridad (encubrimiento de la distinción), una negación del Otro como otro. El Otro debe ser subsumido porque vive en el “error”, en lo falso, en el no ser, en definitiva, porque se lo considera como una mera exterioridad negativa al ámbito del ser.⁹⁴ Por esto, “la alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. *Aufhebung* es subsunción (es incorporarlo en el todo por transformación o negación de lo asumido; negación del otro *independiente* y transformación como *parte* del todo)”.⁹⁵ Así, tanto el ejercicio del poder entendido como dominación como la alienación⁹⁶ son dos aspectos intrínsecamente estructurantes de la “totalización totalitaria” de la Totalidad. En definitiva, el poder como dominación y la alienación “cosifican” al otro, lo instrumentalizan como mera cosa anulando o silenciando su trascendencia

o su potencia irreductible e instituyente. En este proceso, el rostro deviene máscara y el poder dominador logra su cometido porque “la máscara ya no es rostro; ya no interpela”.⁹⁷ El proceso de cosificación,⁹⁸ asociado al de la fetichización del fundamento del sistema, radica fundamentalmente en la desacralización del Otro por reducción de su “misterio” a la condición de “enemigo” y por la sacralización del sistema (lo que justifica legalmente la muerte del otro). La cosificación como praxis de dominación implica tematizar al otro para objetivarlo y funcionalizarlo como un momento diferencial intrasistémico más. Por esto, la praxis de dominación es la acción injusta por excelencia, en tanto que afirmación práctica de la Totalidad y del proyecto#fundamento que le da su ser (ontología fetichizada). La praxis de dominación radica en la coacción sobre la corporalidad sufriente del otro para que participe funcionalmente como una parte más del sistema (alienación) reduciendo su alteridad misteriosa e irreductible (“trascendencia en la inmanencia”) a una mera función intrasistémica (“inmanencia encerrada en la inmanencia”). Sin embargo, la dominación en general, y la del capital en particular, es invisible (como el *Satán* del mundo semita). Cuando la dominación se hace visible, por la conciencia creciente de la opresión que sufre el victimado, y el Otro se rebela (revelándose en su distinción) aparece la represión. Si nace la rebeldía y la resistencia, aparece la represión, ya sea de tipo militar, policial o económica que muestra a “cara descubierta” la dominación en su faceta más explícita. Así, se podría constatar un cierto “*ethos* del dominador”⁹⁹ en tanto que conjunto estructurado de actitudes que configuran la acción y la valoración -sensibilidad- del “héroe totalitario”. El contenido del *ethos* dominador está dado por el proceso de “mistificación sacralizante” de las costumbres y de las virtudes dominantes. Este *ethos* tiene efectividad hegemónica porque se universaliza -como expansión masiva de una pulsión totalizadora particular- logrando que el oprimido produzca en sí mismo una introyección autorrepresiva de su potencia. Así, el deseo del dominado se configura como obediencia y disciplina ante el poder dominante, como subjetividad que desea lo que el dominador desea y valora. Por esto, “cuando el oprimido resentido de ayer es el dominador de hoy, presenta como virtudes, *ethos*, sus antiguos vicios mistificados”.¹⁰⁰ En definitiva, lo que caracteriza al *ethos* dominador es una configuración de la sensibilidad, un modo de ser#en#el#mundo caracterizado por el desprecio y el odio ante la presencia del Otro distinto, por un rechazo preconceptual, aunque ideológico, de la realidad del rostro exterior que interpela con su crítica. La sensibilidad dominante deviene autoerotismo de la Totalidad (¡nuestro fundamento es sagrado y si no lo alabas mereces la muerte!) y, como consecuencia práctica necesaria, exclusión, represión, aniquilación o subsunción de la exterioridad. Por ello, “la lógica de la totalidad (...) establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia. Es una lógica de la naturaleza (...) o del totalitarismo (...) es lógica de alienación de la exterioridad (...) o de la cosificación de la alteridad”.¹⁰¹ En este sentido, la sabiduría práctica del dominador, la prudencia¹⁰² en el sistema, se transforma en “razón”, es decir, en el arte de prever y ganar la guerra de manera eficaz. Intrasistémicamente, la justicia,¹⁰³ en tanto que cumplimiento de la ley -sedimento de la “moralidad vigente”-, se comprende como aquella habilidad práctica que le concede al poderoso la vida de la víctima de manera legal (sistémicamente, de modo “legítimo”). Por esto, la legitimación del sistema es la “legalidad de la perversión”.¹⁰⁴

PALABRAS FINALES

En el transcurso de este artículo procuré demostrar que en el desarrollo conceptual que realiza E. Dussel sobre la “ética ontológica” hay una concepción precisa de “trascendencia” explícitamente expuesta. En la Totalidad, en el horizonte de sentido del ser, el existente que está en el mundo experiencia desde su “situación existencial” una cierta *trascendencia de sí*. A partir de la finitud del existente, el mundo se muestra como un “ámbito de trascendencia” frente a lo meramente dado, ya que el existente es, esencialmente, un ser intotalizado (por su poder-ser). En este sentido, el existente se caracteriza por su “estar abierto”, por su poder trascenderse a sí mismo en la apertura a la Totalidad de sentido. Así, la *existencia* como *trascendencia* indica el conjunto

de posibilidades ónticas, abiertas por el poder-ser del existente, advinientes o aún#no#sidas. Desde este abordaje ontológico, la cuestión de la trascendencia queda enmarcada bajo la figura de la libertad del existente “fácticamente emplazada” y de la alteridad de la finitud por “determinación electiva”. La libertad se funda en el mismo ser, como poder-ser, y se explicita como obra bajo la responsabilidad del existente en su praxis cotidiana (elección de las diferentes posibilidades ónticas). De este modo, la libertad, como “fácticamente emplazada”, es la que permite que el existente, por su poder-ser, se-trascienda en sus posibilidades ónticas. Es decir, el existente se presenta como una “facticidad trascendente” por su “apertura condicionada” ante diferentes posibilidades ónticas. Sin embargo, y en pleno “giro” de la “ética ontológica” a la “ética de la alteridad”, la “alteridad ontológica” (trascendencia *en* la Totalidad) se revela fundada por la irrupción de la “alteridad transontológica” (desde la Exterioridad). De la Totalidad como “lo Mismo”, identidad o unidad primigenia, proceden momentos diferenciales, pero no distintos. La diferencia es abarcada y comprendida dentro del mismo movimiento interior de la Totalidad en un movimiento dialéctico *ad intra* de la Totalidad totalizada. La Alteridad del Otro, cuya temporalidad es siempre novedosa e irruptiva, se revela en la distinción desde la *nada* de la Totalidad y funda toda autocomprensión trascendente del ser humano (como “conciencia ética” ante la interpelación del Otro). Por esto, queda demostrado que para Dussel la Totalidad hombre ser (Heidegger) se abre y es fundada desde un ámbito previo, éticometafísico y transontológico (Levinas).

En segundo lugar, y a partir del análisis realizado en este artículo, constato que la ética de Dussel, incluso en sus últimas producciones dedicadas al tema, no puede ser considerada únicamente desde la “ética de la alteridad”. Es decir, la categoría de Totalidad (y la “ética ontológica” que de ella emerge) es tan constitutiva de la ética de Dussel como la categoría de Exterioridad (propia de la “ética de la alteridad”). Esta aseveración puede resultar problemática, ya que existe un cierto “sentido común” sobre la obra de Dussel que postula que su propuesta comienza auténticamente en el momento crítico caracterizado por la irrupción de la Alteridad del Otro (considerando el “momento ontológico” como negativo en sí mismo -por herencia de la comprensión levianasiana sobre la ontología-). Si bien es verdad que el momento crítico, que nace de la interpelación de la Alteridad del Otro, es el más importante y significativo, también es cierto que esa irrupción no tiene sentido si antes no se tiene en cuenta la categoría de Totalidad. También considero significativo, como un hallazgo de la presente contribución, concebir la categoría de Totalidad no solo como *clausura y cerrazón*, sino como posibilidad de apertura del sistema a través del movimiento anadialéctico (que si bien acentúa el momento alterativo como ámbito de fundación también considera, por *trascendentalidad interna*, el movimiento dialéctico que permite la construcción de una *Totalidad nueva*). Es decir, según mi comprensión, en la filosofía dusseliana la categoría de Totalidad ontológica no es únicamente una instancia negativa, como para Levinas, sino la posibilidad que se abre en una estructuración ontológica dada por la apertura éticometafísica que permite construir un nuevo orden más justo. Con esta aclaración y distinción, queda claro que el momento negativo por excelencia, fuente de todo mal ético, es la “totalización totalitaria de la Totalidad” y no la Totalidad como totalidad de sentido (estructuración ontológica fundamental del ser humano existente).

NOTAS

- 1 Enrique Dussel es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos más destacados del siglo xx y del reciente siglo xxi. Su intensa y extensa producción filosófica, así como la dedicada a la historia y a la teología, da cuenta de un trabajo sumamente sistemático en términos teóricos, y profundamente comprometido en términos políticos. Oriundo de la provincia de Mendoza (República Argentina), nació el 24 de diciembre de 1934. En 1957, y con una formación preponderantemente escolástica, concluyó los estudios correspondientes a la Licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo. Allí se asumió como seguidor de las enseñanzas del personalismo francés, sobre todo las expuestas por Jacques Maritain y Emmanuel Mounier. Concluidos sus estudios de grado, obtuvo una beca de posgrado para realizar el Doctorado en Filosofía en la Universidad Central de Madrid (España). Como fruto de esa estancia, presentó su tesis doctoral titulada “La problemática del bien común, desde los presocráticos hasta Kelsen”, defendida en abril de 1959. Sumamente influido por el personalismo francés de su formación inicial, en su tesis doctoral se propuso sostener el carácter “trascendental” de

la persona humana (sobrepasando la noción de “individuo” contenida en la del “bien común” de la sociedad moderna), y abogó por el “comunitarismo” y por el “pluralismo” (distribución comunitaria de los bienes). Durante dos años realizó trabajos comunitarios como carpintero en Nazareth, bajo el acompañamiento de Paul Gauthier. Esa experiencia lo impactó de manera decisiva: “Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado también extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario ‘destruir’ el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas (...) Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos”, en Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 26. Retornó a Europa en 1961. Allí descubrió la fenomenología (E. Husserl, M. Merleau-Ponty y J.P. Sartre) pero sobre todo quedó impactado por el abordaje personalista fenomenológico de P. Ricoeur (principalmente por *La simbólica del mal*). En 1963, realizó una estancia de investigación en el Instituto de Historia Europea de Maguncia (Alemania), donde concibió la idea de realizar un Doctorado en Historia en La Sorbonne (dirigido en Maguncia por Joseph Lortz y en París por Robert Ricard). En 1965, concluyó la Licenciatura en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París (Francia). Finalmente, en 1967, defendió su tesis de Doctorado en Historia en La Sorbonne, denominada: “El Episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)”. Durante este primer período de su trayecto intelectual, redactó dos obras antropológicas fundamentales que fueron publicadas algunos años más tarde: *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975), escrita desde 1961 y *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: Eudeba, 1969), escrito hasta 1964 en París. En 1966 retornó provisoriamente a su país de origen, al obtener una cátedra en la Universidad Nacional del Nordeste (Chaco). Sin embargo, su regreso definitivo a Argentina fue en marzo de 1967 como profesor adjunto de Antropología Filosófica y, posteriormente, de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Con intención de superar el proyecto rico euriano, comenzó a construir bajo la fecunda influencia de M. Heidegger una “ética ontológica” a la vez que realizó una aguda profundización en la dialéctica hegeliana (asumida como “método” de la ontología). Allí completó la “trilogía simbólico-antropológica” con *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires: Guadalupe, 1974), escrita hasta 1968; realizó un estudio detallado de la dialéctica hegeliana en *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972), redactada en 1969 y; dio los primeros pasos para la formulación de una “ética ontológica” con *Para una destrucción de la historia de la ética* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972), escrita también en 1969. Desde 1969, por la convulsión política del país (puesta de manifiesto en el “Cordobazo”) y por el auge de las ciencias de la “dependencia” y de la “liberación” (especialmente, la teoría económica de la dependencia y la sociología de la liberación), comenzó a vislumbrarse el origen de la filosofía de la liberación. Tal preocupación fue incentivada teóricamente sobre todo por el sugerente libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1969) del filósofo peruano A. Salazar Bondy. En ese ambiente de problematización filosófica, Dussel, junto con otros filósofos argentinos, leyó por consejo de J.C. Scannone *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* de E. Lévinas. Desde ese momento, su “ética ontológica” quedó subsumida en una “ética de la alteridad”, dando lugar a su primera arquitectónica ética de cinco volúmenes: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), escrito a finales de 1969; *Para una ética de la liberación latinoamericana: Eticidad y Moralidad*, t. 2 (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), redactado entre 1971 y 1972; *Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica*, t. 3 (México: Edicol, 1977), escrita desde 1972 hasta 1973; *Filosofía ética latinoamericana: La política latinoamericana*, t. 4 (Bogotá: USTA, 1979), escrita entre 1973 y 1974 y; *Filosofía ética latinoamericana: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, t. 5 (Bogotá: USTA, 1980), redactada entre 1974 y 1975. A partir de 1976, y como consecuencia de haber sufrido un atentado de bomba en su domicilio, Dussel se exilió en México, comenzando, bajo la presión de la negatividad de la historia política, nuevos desarrollos de la filosofía de la liberación. En su nueva tierra, Dussel inició un estudio sistemático de la obra completa de Marx, efectuando lo que rico eurianamente denomina la “vía larga” de la filosofía económica. Las obras principales de este período son *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (México: Siglo XXI, 1985); *Hacia un Marx definitivo. Un comentario a los manuscritos del 61-63* (México: Siglo XXI, 1988); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (México: Siglo XXI, 1990). A partir de 1989, inició un extenso y rico debate con K.O. Apel. La sofisticada argumentación de Apel, expuesta magistralmente durante este fructífero intercambio filosófico, exigió a Dussel refinarla totalidad de sus postulaciones precedentes, logrando elaborar, gracias a ello, su obra más importante: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid: Trotta, 1998). A partir de este libro, y ahora con una arquitectónica discursiva propia (caracterizada por la mutua implicación de los principios material, formal y de factibilidad), Dussel presentó los dos primeros tomos de su nueva “Política de la Liberación”, la primera obra histórica, *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica* (Madrid: Trotta, 2007); y la segunda ontológica, *Política de la Liberación. Arquitectónica* (Madrid: Trotta, 2009). Desde entonces, y junto con un variado grupo de pensadores y pensadoras radicados mayoritariamente en Estados Unidos, en

marca definitivamente su trabajo en el proyecto descolonial, redefiniendo el mito eurocéntrico de la modernidad desde el paradigma de la transmodernidad.

- 2 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 2 vols. (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973).
- 3 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México: Edicol, 1977).
- 4 En el desarrollo de este trabajo citaré la paginación de reediciones recientes: Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Docencia, 2012) y Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación* (México: FCE, 2006).
- 5 Si se toma como criterio de ordenamiento la fecha de publicación de los libros, como he hecho en otras publicaciones, la “obra temprana” filosófica iría desde la publicación de *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: Eudeba, 1969) hasta la aparición de *Filosofía ética latinoamericana: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista*, t. 5 (Bogotá: USTA, 1980). De todos modos, considero que el ordenamiento histórico-cronológico por el que aquí opto, que toma como referencia el año de escritura de las obras, indica de modo mejor las secuencias temporales de la producción teórica del autor.
- 6 Cf. Eduardo Mendieta, “Introducción. Política en la era de la globalización: Crítica de la razón política” en Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001), 15-39.
- 7 Cf. Pedro Enrique García Ruiz, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (México: Driada, 2003), 23.
- 8 Enrique Dussel, *El humanismo helénico* (Buenos Aires: Eudeba, 1975).
- 9 Enrique Dussel, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Buenos Aires: Eudeba, 1969).
- 10 Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América* (Buenos Aires: Guadalupe, 1974).
- 11 Enrique Dussel, *Para una destrucción de la historia de la ética* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972).
- 12 Sobre la propuesta general de la “ética ontológica” de E. Dussel en relación con la obra *Para una destrucción de la historia de la ética* (Mendoza: Ser y Tiempo, 1972) ver *Ibíd.*, 93-111.
- 13 La edición utilizada por Dussel es Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1963).
- 14 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 38. Por ello, y desde una posición fuertemente heideggeriana, afirma: “El sujeto no puede sino conceptualizar o representar el objeto; el hombre puede en cambio comprender dialécticamente el ser mismo preconceptualmente. Si reduzco el hombre al sujeto, la comprensión a la representación, el útil a la mano al objeto, el ser ad-viniente o *te#los* a la proyección intramundana (el *Zweck* de Scheler o Hartmann) reduzco el hombre a una de sus posibilidades derivadas y el mundo a lo intramundano. Caigo entonces en la reducción metafísica moderna; confundo el horizonte en las mediaciones intra-horizontales; mezclo el ser fundante con las posibilidades que desde él se abren fundadamente (...) La metafísica moderna y con ella su moral, ha querido fundar la ética sobre momentos que están por su parte ya fundados en el hombre como abierto a su propio ser en el mundo como tal. Se ha negado la apertura del hombre al ser y con ello se ha debido fundar la ética sobre el ámbito de las mediaciones intramundanas” en *Ibíd.*, 68.
- 15 La aclaración es mía.
- 16 García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, 110-111.
- 17 La edición utilizada por Dussel es Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito. Essai sur l'extériorité* (La Haya: Nijhoff, 1968).
- 18 Cf. Enrique Dussel, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Docencia, 2012), 36.
- 19 Obra escrita desde 1969 hasta 1975.
- 20 García Ruiz, *Filosofía de la liberación*, 20.
- 21 En este sentido, y heredando las consideraciones ontológicas de Heidegger, pero con una orientación ética, expresa Dussel que “el tema (...) de la ética es el hombre ingenuamente caído en la cotidiana existencia” en *Ibíd.*, 39. Sobre el mismo tópico, y antes de la influencia de Levinas, indica más adelante que “el fundamentode la ética es el ser del hombre que se comprende existencialmente como poder-ser” en *ibíd.*, 52. O cuando afirma: “la ‘comprensión’ existencial como *acceso* y el ‘ser’ en cada caso mío es el *fundamento* de la ética” en *ibíd.*, 56. Por ello, sostiene también, en esta primera etapa prelevinasiana, un fundamento *a priori* de la ética fundado en la comprensión existencial: “El fundamento *a priori* de la ética y de la misma praxis cotidiana es el ser del hombre comprendido dialécticamente, existencial y proyectivamente, principalmente como poder-ser ad-viniente, que en su último horizonte es el *te#los* mismo de la humanidad como historia universal. Esta es la *perfectio* o el llegar a ser lo que se puede-ser. Pero es más. Ese ser como poder-ser ad-viniente, comprendido dialécticamente en posición existencial, es idénticamente el *deber-ser*. El idealismo ha separado, en su desquicio, el ser del deber-ser. Pero real y ontológicamente el poder-ser es el fundamento del deber (...) El deber-ser no es el objeto o tema del deber, sino que, a la inversa, el deber-ser como el ser en tanto poder-ser es el fundamento del deber, que no es sino la necesidad con que se me impone por obligación algo a obrar, en vista a que el poder-deber-ser ad-venga. La distinción entre poder-ser y deber-ser solo se funda en cuanto que se lo remita al *no-todavía* del ser en

la temporalidad, o a la *ex-igencia* que el mismo ser impone a las mediaciones que pro-curan obrarlo. El fundamento es entonces la *eudaimoni#*a, la *perfectio*, el *bonum commune universalis*, el deber-ser, es decir: el ser, en cada caso el mi#o, el de la humanidad como historia universal com-prendido dia-le#cticamente por “el hombre de la calle” en su ma#s ingenua y cotidiana actitud” en *Ibíd.*, 63-64. En referencia al deber-ser, aclara: La ley no es sino el momento correlativo de la asignacio#n del ser: es la indicacio#n del modo como la deuda del ser puede saldarse. Se establece entonces un ci#rculo: el ser como originario instaurante asigna al hombre su propio ser (fa#ctico, histo#rico). El mismo ser constituye entonces al hombre indicaciones (consignas u o#rdenes) que le llegan como ex-igencias: las normas, las reglas, la ley (...) El ser como poder-ser es entonces deber-ser; el poder-ser, como origen desde el cual parte hacia una libertad la ex-igencia como ob-ligacio#n, es el deber-ser. El poder-ser pro-yectado no consiste solamente en ser horizonte de com-prensio#n, sino que es igualmente, y como hemos dicho, fundamento u#ltimo que pro-curamos a trave#s de la pre-ocupacio#n cotidiana y existencial. El poder-ser como deber-ser es el fundamento de la ley, de la ob-ligacio#n y el deber. La ley -como la libertad y el deber- no es fundamento sino que esta#fundada en el ser (...) la ‘destinacio#n del ser’ es el don gratuito que somos como fa#ctico ser recibido a cargo, bajo nuestra responsabilidad; la ob-ligacio#n del ser es deber (porque somos deudores), es decir, ob-ligacio#n a ser el poder-ser que nos impone la posibilidad como camino debido. El poder-ser es el ser que tenemos-que-ser (Sartre dice que ‘le pour-soi a a#e#tre’), el que se nos *im*-pone (no lo ‘ponemos’ como la metafi#sica moderna de la subjetividad) como deber-ser. No podemos elegir, por una eleccio#n original y libre, al ser como poder-ser. El ser nos ‘elige’ primero, e#l mismo se destina a nosotros (destinacio#n del ser) destina#ndonos por sus ex-igencias (ob-ligacio#n a ser) a obrar en la vigilia, la guardia, la responsabilidad, en la restitucio#n de la asignacio#n incondicionada, previa, fa#ctica y real del ser a ser” en *Ibíd.*, 89-90. Sobre la “ética ontológica” continúa diciendo: “la ética sería un pensar desdeudor. El hombre como deudor descubre al ser en su manifestacio#n como fundamento de las cubridor acerca de un cotidiano desocultar existencialmente posibilidades” en *Ibíd.*, 74.

22 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 38-39.

23 *Ibíd.*, 44.

24 Sobre la noción de praxis, indica Dussel: “La praxis (...) no es *un* modo sino *el* modo de ser en el mundo” en *Ibíd.*, 40. Más adelante, agrega: “el modo como el hombre ex-siste se denomina *praxis*; no tiene otro modo; es *el* modo esencial de ser *actualmente* como hombre en su mundo (...) el hombre, ser-en-el-mundo, *es* en la *praxis*, es decir, es hombre como tal, se manifiesta como hombre, ex-siste en cuanto *obra*” en *Ibíd.*, 91-92. Sobre el tema de la “praxis”, también se puede consultar su *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1995), 105-108.

25 Cf. Dussel, *Filosofía de la liberación*, 53.

26 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 42.

27 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 53.

28 Sobre ello, dice Dussel: “El mundo en cuanto tal (...) no puede ser objeto, es inobjetivable, y por ello no es posible conceptualizarlo, es decir, la conceptualizacio#n no es sino una expresio#n (momento de la interpretacio#n) de lo que a la mano nos hace frente ya dentro del mundo” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 57.

29 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 42.

30 *Ibíd.*

31 Sobre la “comprensión” como poder-ser y como proyecto ver *Introducción a la filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1995), 92-96.

32 Sobre la novedad, en relación con la eticidad de la existencia, explica Dussel: “Si el mal es negación del Otro y por el ello freno del proceso histórico-analéctico y dialéctico servicial, el bien es afirmación del Otro y por ello abre el dis-curso histórico a *nuevas* etapas imprevisibles: el hombre bueno o perfecto es el motor de la historia, ya que abre la Totalidad establecida a lo que le es exterior: el Otro, que se encuentra más allá de la verdad ontológica de la Totalidad, en el misterio de la libertad incomprensible, escatológica” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 231.

33 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 56.

34 *Ibíd.*, 58.

35 Sobre la diferencia en términos existenciales como posibilidad interna en la Totalidad, dice Dussel: “[El niño o el adolescente] sin embargo y bien pronto, debere# encontrar *una manera* de ser hombre entre las *diferentes* que se le ofrecen como posibilidad, y asi# descubrir# que la riqueza humana se alcanza por la *diferenciacio#n* (...) El movimiento de totalización no es único sino múltiple, *diferenciado* (...) La ex-sistencia se despliega en la diversidad, progresivamente” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 71. Y agrega: “La pre-ocupacio#n es un modo fundamental desde el que el hombre se abre intramundamente a sus mu#ltiples y diferenciadas posibilidades, las que siendo tales (posibilidades existenciales) son proyectadas en vista al poder-ser recibiendo de ese proyecto su ser, su tensio#n-hacia, su vigencia como posibilidad-para (valor), permitiendo que en fluyente dia-le#ctica el hombre no caiga en la clausura y este# siempre lanzado (*entele#jeia*) libre para su ad-venimiento histo#rico, para las exigencias de su e#poca, para la pro-curacio#n solidaria del ser del otro al que esta# ligado por su propia estructura” en *Ibíd.*, 75.

36 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 59. Sobre la “com-prensión dialéctica del ser” ver *Introducción a la filosofía de la liberación*, 96-97.

- 37 Sobre esto, indica Dussel: “La dialéctica com-prensiva existencial es el modo primero y cotidiano como el hombre vive su mundo y se abre a él. La com-prensio#n fundamental es pre-conceptual; no es esta#tica, a partir de un horizonte dado de una vez para siempre, sino dina#mica: es una comprensi#n en proceso de totalizacio#n ad infinitum. Es com-prensio#n universal, trascendental y concreta (no abstracta)” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 59.
- 38 La ingenuidad refiere a la actitud que se sostiene en base a una firme aceptación, como algo obvio, de las estructuras significativas del propio mundo.
- 39 En referencia a la “razón dialéctica”, Dussel introduce un tema que, más adelante, será fundamental para su obra: la cuestión de la satisfacción de la necesidad como “negación de la negación” dialécticas. Aquí, todavía lo hace desde una ontología fundamental pero después, bajo la influencia de Levinas, será una parte importante del movimiento anadialéctico (fundamentalmente, en la *política*): “Por la necesidad, en efecto, aparece en la materia la primera negacio#n de negacio#n y la primera totalizacio#n. La *necesidad* es negacio#n de negacio#n en la medida en que se denuncia como una falta (*manque*) en el interior del organismo, es positividad en la medida en que la totalidad orga#nica tiende a conservarse como tal. La *necesidad* del cuerpo (comer, descansar, etc.) indica ya los principios de la accio#n enderezada a saciar dichas necesidades. Se establece asi#la diale#ctica necesidad-pra#xis. La necesidad de alimentarse, por ejemplo, no es sino el modo del poder-ser ejercido al nivel de la corporalidad (existenciario esencial humano). La necesidad (el ‘estado de necesidad’ como dicen los economistas) indica que el simple ‘hambre’ del animal es vivido en un mundo como proyecto de ‘estar en la saciedad’. La falta (*manque*) que en e#l ahora se experimenta no es sino la presencia-ausente del poder-ser como necesidad (‘necesito apagar mi hambre’). El faltar-me algo es negacio#n de la pura inmediatez estimu#lica del animal; el ‘estado de necesidad’ es proyecto de negar la negacio#n: pero so#lo la pra#xis o la accio#n humana es cumplimiento efectivo de dicha negacio#n al ‘saciar’ la necesidad, que de proyecto pasa a la efectiva positividad” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 92.
- 40 *Ibíd.*, 60.
- 41 *Ibíd.*, 61.
- 42 Sobre ello, indica Dussel: “La consideracio#n tema#tica (el “¿que#es esto?”) es posterior y no habitual. Cada u#til que me hace frente y que se recorta entre los dema#s es un “algo” que dice ahora referencia a mi poder-ser y por ello mismo se recorta como “u#til-para” (cosa-sentido y no mera cosa). En la cotidianidad, en la pra#xis, me hacen frente atema#ticamente so#lo pra#gmata, u#tiles, cosas-para-algo (...) “Esto” tiene ahora y aqui# sentido para mi#en cuanto de esta o aquella manera es una mediacio#n para de alguna manera encaminarme a mi poder-ser ad-veniente y siempre fluente. “Esto” es comprendido como *posibilidad-para* el poder-ser. Es decir, a las cosas las comprendo (comprensi#n derivada) intramundamente como mediaciones que tienen un sentido *dentro* del marco total de referencia (el mundo como tal al que me abro por la com-prensio#n del ser en cada caso el mi#o, el nuestro, el de nuestra e#poca como historia universal). Es so#lo a partir de la comprensi#n de las cosas-sentido intramundamente que se despliega la interpretacio#n o hermene#utica, que ahora si#es conceptual y aun representativa” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 69.
- 43 Sobre la noción de “valor”, explica Dussel: “‘Vale’ lo que se presenta en cuanto es posibilidad. “Ser-posibilidad” para el poder-ser y “ser-valioso” es lo mismo. El valor y el cara#cter de ser posibilitante es ide#ntico. La posibilidad en tanto “condicio#n posibilitante” del poder-ser es el valor” en *Ibíd.*, 72. En esta misma dirección, agrega: “De igual manera (ya que el *sentido* en cuanto existencial o cotidiano, pra#ctico, es siempre primeramente valor) algo “tiene” valor. Sin el hombre no hay valor; pero el hombre no pone los valores; el hombre descubre el valor en lo que le hace frente como posibilidad. El valor de lo valioso es su cara#cter mismo de estar integrado a un plexo de mediaciones, condicionado por el poder-ser (el ser ad-veniente) y condicionante de su ad-venimiento (...) La posibilidad es valiosa y el valor es el cara#cter mismo posibilitante. Algo vale en cuanto esta#integrado actualmente en el movimiento histo#rico de totalizacio#n” en *Ibíd.*, 72.; “El ser mismo existencial de la posibilidad se denomina valor; el valor es el ser de la posibilidad” en *Ibíd.*, 73; “En este caso el valor no es el objeto de una intuicio#n eide#tica o *a priori* (como lo propone Husserl, Scheler o Hartmann y con ellos toda la e#tica axiolo#gica), sino que es el tema de la comprensi#n-interpretativa existencial de las mediaciones diferenciadas de las posibilidades fundadas en estar dado (*Gegebenheit*) del mundo o del horizonte del ser cuyo fundamento es en u#ltimo te#rmino el poder-ser en cada caso el mi#o, el nuestro” en *Ibíd.* Sobre el tema del “valor” también se puede consultar su *Introducción a la filosofía de la liberación*, 102-105.
- 44 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 65.
- 45 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 51.
- 46 Esta actitud existencial puede conllevar un “ahogo” en las cosas, como inmersión naturalizada de un tipo de vida caracterizada por la ingenuidad acrítica. La ideología, como sistema interno de nivelación que procede de la manipulación instrumental.
- 47 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 69.
- 48 Sobre la noción de “sentido”, indica Dussel: “El sentido, entonces, no corresponde al ente como tal, sino so#lo al ente que como u#til me hace frente dentro del mundo. No significa que el hombre *pone* o *constituye* el sentido; significa en

cambio que sin el hombre *no-hay* sentido. Claro que el hombre no produce el sentido sino lo descubre desde el ser como horizonte de significatividad total” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 72.

49 *Ibíd.*

50 *Ibíd.*, 75.

51 *Ibíd.*, 40.

52 *Ibíd.*, 48.

53 Aquí, y todavía sin asumir la influencia decisiva de Rosenzweig o Levinas, Dussel expresa que “la muerte se muestra como lo contrario a la Totalidad totalizada. Sin embargo, la muerte y la Totalidad-dada, son el círculo dentro del cual el hombre se com-prende a sí mismo” en *Ibíd.*

54 Por ello, indica: “La muerte propia, la que como algo presente nos remite al irrevocable no-estar-ya-en-el-mundo, se trata de un horizonte ontológico. Ella nos manifiesta también que aun en el término de nuestro existir, siempre, el hombre será in-clauso (la *Unabgeschlossenheit*). Este in-acabamiento o no-totalización (*Unganzheit*) esencial nos indica que siempre falta algo al poder-ser. El hombre, por su finitud, es un poder-ser *ad infinitum*. El ‘ser in-totalizado abierto a la Totalidad’ es un existencial que abarca el ‘ser para la muerte’ y que define el poder-ser” en *Ibíd.*, 49.

55 *Ibíd.*, 50.

56 *Ibíd.*, 51.

57 *Ibíd.*, 54.

58 *Ibíd.*, 75.

59 Sobre la “libertad”, desde una perspectiva ontológica, dice Dussel que “es un dejar-ser a lo que se nos presenta intramundaneamente (...) por ser hombre le hace frente como posibilidad, mediación fundada en la no-inmediatez de su propio ser, en el siempre no-todavía” en *Ibíd.*, 79. Más adelante, agrega: “La libertad es, con preponderancia, el momento *pre-* (el tener en vista el poder-ser) de la *pre-*ocupación, ya que es el dejar-ser a las posibilidades en su contingencia manifestada desde la totalidad fuyente e inalcanzable” en *Ibíd.*, 84.

60 Entiendo que esta palabra, utilizada en reiteradas ocasiones por el autor, alude, en correcto castellano, a la expresión “fluyente”.

61 *Ibíd.*, 80.

62 *Ibíd.*, 81.

63 *Ibíd.*

64 *Ibíd.*, 91.

65 El mismo Dussel, en referencia a su “viraje radical” como pasaje de la ontología a la meta-física de la alteridad, afirma que fue Levinas quien lo despertó del “sueño ontológico”. Así lo expresa: “Sin embargo, el que permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparando, 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 superarlos. La ‘exterioridad del otro’, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser” en Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* (Bogotá: Nueva América, 1983), 13.

66 La aclaración es mía.

67 Enrique Dussel, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento* 180 (septiembre-octubre 1998): 21.

68 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 17.

69 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 97.

70 *Ibíd.*, 97.

71 Un análisis similar al aquí expuesto se encuentra en Daniel Guillot y Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (Buenos Aires, Bonum: 1975), 15-21.

72 Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 105.

73 *Ibíd.*, 107.

74 *Ibíd.*, 105.

75 *Ibíd.*, 106.

76 Sobre la tragicidad de la existencia griega y su relación con la ética, plantea Dussel: “En su fundamento, la Totalidad trágica (...) no es ética, sino ontológica. La no-eticidad del fundamento queda evidenciado en la no-libertad (y por ello, propiamente, no responsabilidad o no culpabilidad ética del hombre) de dicho fundamento. El ‘mal’ del que habla el trágico no es un ‘mal ético’ sino un error, una inevitable degradación cósmico-natural de los entes, o, más simplemente, la pluralidad diferenciada, aritmética, informe o caótica de la materia (...) La misma moralidad ontológica del acto humano (...) queda así esencialmente comprometida. En la ontología óptica (*gnosis*) de la Totalidad desaparece la ética en cuanto tal y en su sentido estricto, porque no hay libertad; solo queda lugar para la espontaneidad (*ekousion*). Pero la espontaneidad del que obra según elección, según la comprensión interpretadora existencial, no es suficiente para hacerlo agente libre de su historia, novedad del tiempo creado, incomprensible (y por ello

impensable) para la filosofía tra#gica. El mal (error, accidente, azar, desorden del apetito que al fin se funda en el cuerpo, la pluralidad y la materia como no-ser) es un momento del destino inevitable, una etapa del ciclo del eterno retorno (...) El bien y el ser se oponen radicalmente al mal y al no-ser; el *no-ser* es la *materia* (...) Este mal que constituye realmente a las cosas y al hombre, previo al hombre y al mundo, ‘desde siempre’, sin comienzo ni fin, es el mal ontolo#gico tra#gico, pero no-e#tico; necesario, inevitable, divino. Ante el mal tra#gico so#lo hay un conocerlo (*gno#sis*) (...) simplemente porque no hay libertad ni Alteridad” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 210.

77 *Ibíd.*, 33.

78 Posteriormente a su “giro” -y ya en postura crítica ante la “ética ontológica”-, Dussel, en referencia a la tragicidad constitutiva de la ontología de la Totalidad heideggeriana, dice: “Para el autor de *Ser y Tiempo* la cuestio#n moral tradicional del *malum* como *privatio boni* queda relegada al a#mbito o#ntico; a e#l en cambio le interesa ‘la condicio#n existencial de posibilidad del bien y el mal moral’, y en este caso el a#mbito ontolo#gico o existencial ‘no puede definirse por medio de la moralidad, porque e#sta lo presupone ya para darse ella misma’. Es decir, y es lo que hasta ahora hemos indicado como momento esencial del e#thos de la ontologi#a de la Totalidad (sea tra#gico-griego o solipsista-moderno), lo ontolo#gico es no-e#tico (es ‘natural’ o abismalmente *asi#*), y so#lo puede darse la moralidad o#ntica o intramundana. Es por ello que a la nocio#n de *Eigentlichkeit* (el cara#cter de propio, u#nico: *Einzel* de Kierkegaard, o autenticidad) no debe da#rsele ‘un contenido moral’, pero es ma#s, no puede da#rsele dicho sentido porque no lo tiene jama#s dentro de la ontologi#a de la Totalidad (ni en Plato#n, Plotino, Hegel...) (...) Eticidad o moralidad es siempre un cierto respecto a algo otro, pero si no hay sino la Totalidad, el u#ltimo horizonte de la Totalidad no es e#tico o moral, sino que simplemente es *asi#*: *como es*. Para Heidegger el fundamento ontolo#gico de la moralidad o#ntica es un ‘ser-culpable’ (*Schuldigsein*), pero en este caso la culpabilidad es so#lo el momento de negatividad de la estructura ontolo#gica del hombre como tal. El hombre como ‘poder-ser’ incluye su opuesto: poder ‘no-ser’. Lo contradictorio al poder-ser es el *no* poder-ser, que se excluyen mutuamente; mientras que el *poder-ser* incluye su opuesto. Esta inclusio#n de un no-ser en el nivel ontolo#gico es la ‘condicio#n existencial de posibilidad’ del bien o mal moral, o#ntico. Pero ese ‘poder-no-ser’ ontolo#gico no es moral, es no-e#tico (...) Esta negatividad *a priori* es lo tra#gico de la ontologi#a de la Totalidad que aparece en Heidegger con nuevo ropaje” en *Ibíd.*, 214.

79 *Ibíd.*, 110.

80 *Ibíd.*, 111.

81 *Ibíd.*, 114.

82 En referencia al fundamento ontológico del “mal no-ético” en Hegel, dice Dussel: “La negacio#n o determinacio#n es el mal; negar la negacio#n es el bien; el resultado final es la aniquilacio#n del mal, de la singularidad, del ente particular, del sujeto finito que se vuelca en el Absoluto como resultado: el Bien supremo como Idea absoluta. El mal seri#a la *di-ferencia*; ‘lo Mismo’ como el resultado seri#a el bien supremo, Totalidad u#nica y por ello *cerrada* sobre si#misma: ‘el pensar que piensa el pensamiento’ (*gno#sis perfecta*)” en *Ibíd.*, 213.

83 *Ibíd.*, 115.

84 Sobre la “fijación ontológica” del orden vigente como dominación, y tomando como referencia la concepción de eticidad presente en el relato exódico, indica Dussel: “Dice la tradicio#n hebraica que Moise#s, un hebreo egipcio, era un simple pastor en el desierto de Madia#n. Un di#a, *sin ver* al que le hablaba, *escucho#* una voz del Otro que pedago#gicamente le hizo descubrir el sentido del acontecer histo#rico: ‘He visto la miseria de mi pueblo que habita en Egipto. He escuchado el clamor que le arrancan sus verdugos. Estoy resuelto a liberarlos (*lehatsilo#*) de los egipcios’ (*E#xodo* 3, 7-8). El pobre pastor (un ‘se’ entre otros) se transforma por la voz de la conciencia e#tica en un pro-feta que ha comprendido la estructura fundamental de la eticidad. El Farao#n es el que obra *mal*; ha matado a su hermano hebreo hacie#ndolo su ‘esclavo’ (el ‘ello’ dominado y oprimiobra do), pero ha muerto al quedarse ‘solo’ como Totalidad clausa, neutra, impersonal, divinizada, idola#trica. El ‘mundo’ del Farao#n ha quedado encerrado en su horizonte de com-prensio#n como Totalidad totalizada totalitariamente: todo Otro ha sido borrado de su horizonte. Su ‘voluntad del poder’, que se ejerce opresoramente sobre su hermano degradado en ‘esclavo’, es fruto del pecado radical y mantiene el ‘orden’ de la Totalidad contra la subversio#n del Otro que de di-ferente interno se sabe dis-tinto. La totalidad misma, ‘lo Mismo’, es ahora fundamentalmente maligna; la malignidad de la Totalidad consiste en la frustracio#n, en el *no-ser* del poder-ser del Farao#n y de los hebreos: todos han sido degradados y nadie ya es un hombre realizado. La diale#ctica ha sido suprimida como historicidad y aquietada como dominacio#n. Moise#s concibio#entonces el pecado radical, el originario u original como la cerrazo#n o clausura de ‘lo Mismo’ y el ‘endurecimiento’ libre ante el Otro; endurecimiento que se cumple como muerte de Abel, desaparicio#n del Otro o reduccio#n del Otro a instrumento a-la-mano: el esclavo” en *Ibíd.*, 219.

85 En referencia a la “lógica de la Totalidad” también se puede consultar su *Introducción a la filosofía de la liberación*, 122-128.

86 Sobre el “origen del mal”, indica Dussel: “Lo cierto es que el mal no es originariamente divino (como para los griegos, maniqueos, en fin, para los indoeuropeos o culturas arcaicas, como la inca, azteca, etc.), ni siquiera ontolo#gicamente no-e#tico (como para la modernidad hegeliana o la ontologi#a heideggeriana de la autenticidad), sino originariamente humano, nacido de la libertad y como clausura de la diale#ctica de la Alteridad. El Otro (Abel, Yahveh-Elohim) es el

a#mbito desde donde la eticidad de lo ontolo#gico queda constituida, en Cai#n o Ada#n (el ‘hermano’, el ‘hombre’ sin ma#s)” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 218.

- 87 Dussel señala, como uno de los paradigmas míticos de la “totalización de la Totalidad”, el mito de *Cain y Abel* (*Génesis* 4). Sobre él, reflexiona: “Se trata de un fratricidio, eliminacio#n del Otro, instauracio#n de la Totalidad solipsista y si#mbolo de la eticidad misma de lo ontolo#gico en cuanto tal. Matar al hermano es aniquilar al Otro, la Alteridad, es atei#smo alterativo que se torna inmediatamente en pantei#smo. Por la matanza del Otro se instituye la identidad cerrada de ‘lo Mismo’ como u#nico: el asesinato del hermano (lo poli#tico) es totalitarismo, pero es al mismo tiempo el asesinato que comete el padre contra el hijo (lo pedago#gico) como dominacio#n, el varo#n contra la mujer (la casa) como patriarcalismo, y au#n contra el absolutamente Otro (lo teolo#gico alterativo) como atei#smo. El que mata al hermano constituye el horizonte de su mundo como abismal y fundamento u#ltimo: se trata, exactamente, de la ontologi#a de la Totalidad tra#gica y moderna que no puede sino seguir siendo (despue#s del asesinato mi#tico del Otro) una filosofi#a de la Guerra, una lucha a muerte contra el Otro como otro. El fratricidio, entonces, es ya la aniquilacio#n total de la Alteridad” en *Ibíd.*, 216-217.
- 88 *Ibíd.*, 220.
- 89 En esta primera etapa de la obra de Dussel, el autor considera que sobre la “alienación” hay dos tipos de análisis posibles. Por un lado, el ontológico, dentro de la Totalidad, emprendido por K. Marx y, por otro lado, su posible superación a través de la liberación y a partir de una metafi#sica alterativa. En principio, aclara semánticamente de dónde proviene la palabra “alienación” y, en ello, las diferencias que mantiene con otras acepciones: “‘Alienacio#n’ deriva del lati#n *alienus* (lo que es *de* otro; extran#o, extranjero; apartado, remoto, fuera de; enemigo, contrario). En este sentido comprende de alguna manera el doble te#rmino alema#n *Enfremdung* (de *Fremde*: extranjero; y significari#a ‘extranjerizacio#n’ y *Enta#usserung* (de *ausser*: fuera de, excepto; y seri#a entonces ‘exteriorizacio#n’, ‘poner fuera de si#’, pero estrictamente desapropiacio#n, renuncia, venta). En castellano ‘alienacio#n’ se distingue, por una parte, de ‘alteridad’ (del lati#n *alteritas*: de naturaleza dis-tinta, que deriva de *alter*: ‘otro’, y que no debe confundirse con ‘ajeno’; no es lo mismo ‘el’ otro que lo ‘de’ otro), y, por otra, de ‘enajenacio#n’ (del lati#n *inalienatus*: puro, no alterado, pero etimolo#gicamente ‘in-alienare’: estar alienado *en* otro que si#mismo)” en *Ibíd.*, 236. En función de ello, presenta dos comprensiones posibles de la noción de “alienación”: “se ha pasado sin advertencia de una experiencia de la alienacio#n del Otro como ‘lo otro’ en la Totalidad (experiencia hebrea que denominaremos ‘alienacio#n como *en*-ajenacio#n’: vaciamiento del si#mismo en lo ajeno, destacando la parti#cula ‘en’ de enajenacio#n) viniendo ‘desde fuera’ (desde el Otro), a la experiencia de la alienacio#n en ‘lo Mismo’, donde uno de los di-feridos se degrada en la posicio#n de dominado [‘lo otro’ di-ferido dominado y en este caso hablaremos de ‘alienacio#n como degradacio#n o alejamiento’” en *Ibíd.*, 237. Por tanto, existen, dado su carácter “equivoco”, dos tipos de alienación (y, consecuentemente, dos tipos de liberación: Un tipo de alienación, en el sentido marxista del término, refiere a la “alienación del trabajador (...) en su producto [la que] significa, no sólo que objetiva su trabajo en una existencia exterior, sino que ésta llega a colocarse fuera de él como un fuerza independiente, extranjera y autónoma ante él” en *Ibíd.*, 241. Pero otro tipo de alienación, abordada desde la meta-física de la alteridad, refiere a la que es causada por el mal ético. En el primer sentido, la alienación se presenta, desde la ontología de la Totalidad, como “caída (...) como la aparición de lo alienado desde la materia informe de la misma Totalidad (...) [como] ‘lo otro’ di-ferido (...) por degradación de algo en la Totalidad” en *Ibíd.*, 243. Pero, desde la analéctica de la alteridad, la alienación se presenta como “el pasaje del Otro libre a la situación de ‘lo otro’ oprimido: se pasa de la dis-tinción a la di-ferencia, de ser un Todo libre a una parte dominada (...) la opresión del Otro ha sido activamente producida por el pasaje de un hombre desde su el centro de su autenticidad al ejercicio de la voluntad de poder” en *Ibíd.*, 243.
- 90 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 91.
- 91 En este proceso, la violencia es “naturalizada” y “sacralizada” ya que “se trata de la paz y la seguridad del orden, de la Totalidad. La violencia queda justificada como mediación para un bien supremo: el bien de la Totalidad totalitaria” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 273.
- 92 Sobre ello, dice Dussel: “El he#roe, de la ontologi#a de la Totalidad, no comete falta moral ni tiene conciencia de culpabilidad cuando mata en la guerra a otro hombre, al enemigo (...) Para poder matar a otro hombre en la ‘inocencia’, la virtud y el deber, es necesario primeramente que el he#roe revista al Otro de la impersonalidad del ‘enemigo’ (no se puede matar al Otro, sino a un degradado *ente*), sin la cual la guerra es imposible. *Pero ver* al Otro como enemigo ha significado: por una parte, considerarlo como ‘lo otro’ di-ferente *dentro* de la Totalidad de “lo Mismo” (...) por otra, ese ‘lo otro’ como inquietante parte interna que pretende, en un momento, evadirse de la Totalidad y convertirse en ‘el Otro’ exterior y dis-tinto; por u#ltimo, a ese Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo, el enemigo, es necesario aniquilarlo por el ‘bien del Todo’. El he#roe es la mediacio#n por el que el Todo elimina por la violencia a lo que pretende ser dis-tinto, y asi#, por ‘el amor al orden y la unidad’ del Todo, ‘el Otro’ es inmolado y el he#roe es inmortalizado en el honor patrio: ‘lo Mismo’ absolutizado” (Dussel, 2012c: 208). Más adelante, agrega: “El he#roe dominador es el encargado pra#ctico de luchar por el Todo contra ‘lo otro’ di-ferente que intenta natural de lo di-ferente como pluralidad, como masa cotidiana. La perfeccio#n se obtiene alcanse#r dis-tinto; el sabio es el que teo#ricamente ha cubierto al Otro de la apariencia de la maldad zando el honor al *matar* al que se opone: aniquilando la pluralidad, y *conociendo* la Totalidad (‘lo Mismo’)

como el origen ide#ntico de la di-ferencia. El Todo, como fundamento, no es e#tico: es simplemente verdadero” en Ibíd., 215-216.

93 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 94.

94 En esta dirección, explica Dussel: “El fundamento ontolo#gico del he#roe dominador, hombre de accio#n, y lo que justifica la guerra empi#rica, necesita de un ‘enemigo’. La ‘enemidad’ (en el sentido de lo que hace al enemigo un enemigo) es un *modo de ver* al Otro: se lo ve como el que no esta# *en* ‘lo Mismo’ (por lo que el he#roe lucha en la guerra) *por error*. El error (el decir y vivir lo falso: el *no-ser*) es exterioridad negativa al a#mbito del ser (de la verdad como descubrimiento del ser olvidado u oculto) (...) El que ve, el sabio, el contemplativo, es el que hace patente al he#roe que el que ya no-es (porque esta# en el error) hay que sumirlo definitivamente en la nada (por la eliminacio#n fi#sica, en la guerra y la muerte). Por ello, si el he#roe recibe los honores pu#blicos o poli#ticos de ‘lo Mismo’, el hombre supremo es el sabio o filo#sofo teo#rico y contemplativo (para los griegos) o el cienti#fico (para el moderno). El ver, el comprender, el conocer, el calcular, el pensar, el *noei#n* o la *gno#sis* es un modo divino o supremo de ser hombres en la Totalidad. Tal es el hombre perfecto para Plato#n y Aristo#teles, y tal igualmente lo ‘aute#ntico’ para Heidegger (por tomar dos extremos de una misma lo#gica u ontologi#a)” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 208-209.

95 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 96.

96 Tal como lo explicó Marx, el trabajo es la forma moderna en que se desarrollan los procesos de alienación. Fundamentalmente, cuando el fruto del trabajo no es recuperado por el trabajador o por el pueblo y es apropiado sistemáticamente por el dominador: “el sujeto moderno, ahora como trabajador, pone el ser del objeto: la objetividad del objeto es un valor como pro-ducto del trabajo. Dicho valor objetivado en la cosa como *materia* del trabajo es el ser mismo del sujeto. Si dicho valor fuera ahora poseído *por otro* que el propio pro-ductor, éste perdería su ser, se vería reducido a la nada. Esa nadificación es la alienación en su sentido negativo (...) lo que el producto de su trabajo es, él *no lo es ya*; cuanto mayor es dicho producto, menor es el trabajador mismo” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 240. Esta sería una alienación *en* la Totalidad, ya que en esta primera etapa de la obra de Dussel el autor todavía considera a Marx como un “filósofo de la Totalidad” (años después, modificará su posición a partir de una “lectura levinasiana” de la obra de Marx) -este tema, como es evidente, no puede ser analizado en profundidad en el desarrollo de este artículo-. En esta primera etapa, decía: “El ‘yo trabajo’ es el fundamento del mundo para Marx (...) El *ego cogito* se transformó en el *Ich Denke* de Kant y de Fichte y ahora en el *Ich arbeite* de Marx” en Ibíd.

97 Dussel, *Filosofía de la liberación*, 97.

98 Sobre la “cosificación”, señala Dussel: “Cuando la Totalidad por (...) el mal, se cierra al Otro, es decir, lo hace una cosa o instrumento a su servicio, se enaltece a sí misma y ejerce el poder alienante en su provecho; ‘lo mismo’ di-ferido como el poderoso dentro de la Totalidad (‘lo Mismo’ como Totalidad) se ha autoalienado ya que su inalteridad (esto significa igualmente en-ajenación, su a-versión al Otro, le cierra su propio progreso, su propia perfección en el amor, su crecimiento en el servicio del Otro, el dis-curso histórico de la novedad creativa. El que ejerce injusta y violentamente la *voluntad de poder* (sea conquistador, aristócrata, burgués o técnico de la sociedad superdesarrollada) se aliena al dominar al que tiene *voluntad oprimida* (sea indio, pueblo, proletario o simple hombre masa de nuestra sociedad tecnificada)” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 243.

99 Sobre el “ethos dominador”, explica Dussel: “El *ethos* de la dominación se origina enteramente de la afirmación irrebalsable de la Totalidad como totalidad; es aversión o ateísmo del Otro porque previamente se ha instaurado a la Totalidad como única (...) La ‘afirmación’ de la Totalidad como única es el *odio* (...) opuesto al amor-de-justicia o trans-ontológica, meta-física. El odio es amor a sí mismo, a la Totalidad como tal, a lo Mismo como fundamento” en Ibíd., 280. Sobre ello, sostiene: “el *odio* es la perversión de las tendencias; es el autoerotismo de la totalidad y la exclusión de la exterioridad. Es el origen de la patología política e individual. La enfermedad política es el totalitarismo; la patología personal es la psicosis. Ambas son autocentradas y niegan la alteridad; son tautológicas, perversas, autodestructivas. El odio es el deseo perverso que mantiene unidas a las partes estructuradas del todo totalizado” en Dussel, *Filosofía de la liberación*, 101.

100 Ibíd., 101.

101 Ibíd., 80.

102 Sobre la prudencia en el *ethos* dominador, explica Dussel: “En el *ethos* dominador la llamada prudencia (la *fro#nesis* o la *prudentia* de los cla#sicos), ‘recta interpretacio#n de las mediaciones que han de obrarse’, es en verdad astucia, negligencia, fraude, dolo, imprudencia entonces (...) Toda posibilidad sera# interpretada como mediacio#n de dicho pro-yecto totalizante: la que converja a su grandeza sera#elegida y la que imposibilite dicho pro-yecto sera#postergada” en Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 281.

103 Sobre la noción de justicia en el *ethos* dominador, dice Dussel: “la justicia o#ntica de la Totalidad, cuya razo#n es la ley (la justicia en este caso tiene a la legalidad como su fundamento), es en realidad homicidio o robo (ya sea con respecto al ser del Otro o a sus bienes) en el nivel individual (conmutativo), como partes de la comunidad (injusticia legal) o como poder establecido (distributiva). La justicia que cumple las leyes vigentes del Todo totalizado es no so#lo homicidio y robo o

rapin#a, sino igualmente y en distintos niveles avaricia y usura, injuria y maledicencia, idolatri#a, falsedad, ingratitud, jactancia, hipocresi#a, adulacio#n, etc.”, en *Ibíd.*, 281-282.

104 Sobre este aspecto, dice: “Hablar de la ‘legalidad’ de la injusticia es hablar de la ‘ilegalidad’ de la justicia, o de la promulgación de la inmoralidad como orden legal o de la prohibición de la moralidad en el mismo orden” en *Ibíd.*, 260.

ENLACE ALTERNATIVO

<http://publicaciones.uap.edu.ar/index.php/revistaenfoques/article/view/811> (pdf)