



**ONTOLOGÍA, EXTERIORIDAD Y PRAXIS DE LIBERACIÓN:  
APORTES DE ENRIQUE DUSSEL  
A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

**GUILHERME DIEHL DE AZEVEDO<sup>1</sup> E  
BAIRON OWSALDO VÉLEZ ESCALLÓN<sup>2</sup>**

**RESUMEN:** El presente artículo examina los fundamentos de la *Filosofía de la Liberación* de Enrique Dussel, articulando dos ejes principales: la fundamentación ontológica de la ética y la crítica de la totalidad vigente desde la perspectiva de la exterioridad. En primer lugar, se analiza al ser humano como *poder-ser* existencial, base para el deber-ser y para la praxis ética. A continuación, se aborda la categoría de *exterioridad* como núcleo del pensamiento de Dussel, en diálogo crítico con Heidegger, Levinas y Marx, destacando la crítica a la modernidad eurocéntrica y capitalista. El texto introduce la noción de “zona del no-ser”, espacio de las víctimas y de los oprimidos, como lugar epistemológico privilegiado para la construcción de nuevos proyectos históricos. Asimismo, se presenta la propuesta *transmoderna*, que supera el multiculturalismo liberal y afirma un *pluriverso* ético y político fundado en el reconocimiento radical del Otro. Se concluye que la obra de Dussel ofrece una filosofía latinoamericana original, capaz de confrontar la modernidad desde las márgenes coloniales, proponiendo una ética liberadora orientada a la justicia y a la reconstrucción histórica de las comunidades excluidas.

**PALABRAS-CLAVE:** Enrique Dussel; Filosofía de la Liberación; Ética; Exterioridad; Metafísica; Transmodernidad.

**ABSTRACT:** This article examines the foundations of Enrique Dussel's Philosophy of Liberation, articulating two main axes: the ontological foundation of ethics and the critique of totality, current from the perspective of exteriority. First, it analyzes the human being as an existential potentiality-for-being, the basis for ought-to-be and for ethical praxis. It then addresses the category of exteriority as the core of Dussel's thought, in critical dialogue with Heidegger, Levinas, and Marx, highlighting the critique of Eurocentric and capitalist modernity. The text introduces the notion of the "zone of non-being," the space of victims and the oppressed, as a privileged epistemological site for the construction of new historical projects. It also presents the transmodern proposal, which transcends liberal multiculturalism and affirms an ethical and political pluriverse founded on the radical recognition of the Other. It is concluded that Dussel's work offers an original Latin American philosophy, capable of confronting modernity from the colonial margins, proposing a liberating ethic oriented toward justice and the historical reconstruction of excluded communities.

**KEYWORDS:** Enrique Dussel; Liberation Philosophy; Ethics; Exteriority; Metaphysics; Transmodernity.

<sup>1</sup>Doutorando em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: guilhermeadvedo@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor de Literatura Hispano-Americana e professor de pós-graduação em Literatura na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: flint1883@yahoo.com.mx.

Se alguém quer-ver após de mim, negue-se asi mesmo, e tome sua Cruz e siga-me  
Peregrino Antonio Vicente Mendes Maciel, 1897

La obra filosófica de Enrique Dussel constituye uno de los acontecimientos más significativos en la filosofía latinoamericana y mundial. Sus libros *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1977) y *Filosofía de la liberación* (1977) trazan un camino tanto crítico como propositivo: por un lado, cuestionan los fundamentos de la filosofía moderna y su centramiento en el sujeto; por otro, elaboran categorías como exterioridad, alteridad, zona del no-ser y praxis de liberación, que permiten pensar desde la experiencia histórica de América Latina.

El presente estudio se propone presentar de manera unificada los aspectos centrales de la propuesta filosófica de Dussel, especialmente la fundamentación ontológica de la ética y la crítica de la totalidad vigente. Parte de la comprensión del ser humano como “poder-ser”, que sustenta el deber-ser y abre espacio a una praxis ética enraizada en la existencia concreta. Asimismo, examina la categoría de exterioridad como clave para superar el horizonte eurocéntrico y capitalista, proponiendo un pensamiento situado en los márgenes y abierto a un horizonte transmoderno.

### **El fundamento ontológico de la ética (según Dussel)**

En su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1977), Dussel busca establecer, en primer lugar, los fundamentos o, en sus términos, la base ontológica de su propuesta filosófica y ética para América Latina. En este sentido, comienza criticando el pensamiento moderno, especialmente la parte en la que fija el fundamento de la moral en el sujeto. Su crítica se basa en que, a su juicio, basado especialmente en el pensamiento hermenéutico heideggeriano, el sujeto ante el objeto (cualquiera que éste sea) no es la forma más radical de ser del hombre, porque antes de ser sujetos los humanos, en nuestro ser, estamos abiertos al mundo, y sólo como una de las formas de estar en el mundo nos hacemos sujetos, por lo que esta posición no es la más originaria (DUSSEL, 1977, p. 36 et ss.).

Como tal, el punto de partida nunca puede ser el *cogito* cartesiano, porque éste es un momento secundario del hombre en su existencia. El hombre, en su mundo, se enfrenta no con objetos, sino principalmente con cosas que manipula cotidianamente (*pragmata* o útiles). En este sentido, el sujeto de la ética debería ser más bien el hombre cayendo ingenuamente en la existencia cotidiana, en una situación prefilosófica, en una actitud existencial, sin tematización, de forma práctica, pragmática o praxis, utilizando el concepto operativo empleado por el autor (DUSSEL, 1977, p. 40-42).

### Comprensión del ser y posibilidades ónticas

Una vez establecido esto, Dussel se pregunta: “¿cuál es el fundamento de la ética si el tema es el hombre en situación existencial?” (DUSSEL, 1977, p. 43). Según esta matriz teórica, el hombre es el ser que comprende el ser. Esta comprensión, a su vez, y en términos del autor, es la “primerísima actualidad a través de la cual el hombre se ‘abre’ al horizonte del mundo y, dentro e iluminado por la luz del ser, es capaz de captar lo útil” (DUSSEL, 1977). El mundo, por su parte, es la totalidad de sentido donde el hombre encuentra lo útil, cuyo sentido apunta a una totalidad de referencia.

Definiendo los términos utilizados, Dussel propone que el “hombre” es el ser que somos y que, como tal, es el único en que el ser se revela. El ser, por su parte, es el horizonte en que todo adquiere forma y sentido. Los entes, en cambio, son lo que encontramos dentro del mundo de nuestra comprensión. *Mundo*, siempre en términos del autor, es, por tanto, el horizonte en el que el ente se muestra como cierta referencia al ser; y *Entendimiento* o comprensión, finalmente, se encarna, como posición existencial, como apertura, dejar-ser, descubrir las propias posibilidades del hombre y constituir luego el ser de los entes según éstas. El ser del hombre es así substancia y supraestancia, ya que tiene su propio ser bajo su comprensión, considerándose a sí mismo tanto en términos de manifestación mundana - anterior, en el orden de la manifestación -como de constitución real- anterior en el orden de lo real, *más allá* en el horizonte trascendental del mundo (DUSSEL, 1977, p. 44-47).

Esta comprensión es el fundamento de la praxis mencionada, pero no es una intuición evidente porque, como subraya el pensador, cuando intentamos captarla como ente, el ser comprendido se repliega como horizonte ausente, y esta inviabilidad es la mayor prueba de la finitud humana. Los entes son finitos, mientras que el hombre es finitud, porque no es ni infinito absoluto ni finito acabado. Es, por tanto, poder-ser (DUSSEL, 1977, p. 48).

El poder-ser del hombre, como futuro, se presenta como proyecto, y la temporalidad implica así el ser en la totalidad de sus momentos -que no se confunde con la mera consideración de pasado, presente y futuro, sino que, como horizonte trascendental, engloba en un solo movimiento el ser, entendido como poder-ser, y todo como posibilidad. Reúne así, ex-státicamente, la facticidad (ser-dado) en el ser-siendo, con la mirada puesta en el ser-posible con lo por venir. El hombre trasciende así la facticidad proyectándose siempre en su poder-ser, y la comprensión es por tanto proyectiva y no temática, existencial. Por ello, supera a la moral axiológica, porque el valor, en esta última, implica subjetividad que, como se ha dicho antes, y mejor se demuestra aquí, no es el ámbito más originario. La comprensión

existencial, dice Dussel, y el ser en sí, es el verdadero fundamento de la ética (DUSSEL, 1977, p. 53-56).

Esta comprensión es, por excelencia, dialéctica, en el sentido de ir hacia, atravesar/cruzar algo que lo abarca todo. Como explica el filósofo, el “yo”, que comprende, como poder-ser que es, “huye” a un “más allá” (*dia*), donde, no estando ya aquí, sino “allá”, se comprende de nuevo a sí mismo (*legein*), porque de nuevo es poder-ser. El futuro es presencia-ausencia, es siempre ser más allá de este poder-ser, como horizonte último que siempre fluye, cuya comprensión es precisamente dialéctica. La comprensión fundamental es también preconceptual, no estática, sino dinámica: en un proceso de totalización *ad infinitum* (DUSSEL, 1977, p. 58-59).

### **El deber-ser y la obligación**

El fundamento a priori de la ética y de la praxis es, a partir de lo que se acaba de decir, el ser del hombre entendido dia-léctica, existencial y pro-yectivamente, que, así entendido, en posición existencial, es idénticamente al deber-ser. Este último, como ser del poder-ser, es, para Dussel, el fundamento del deber, como necesidad impuesta de hacer algo, con vistas a que el poder-ser llegue a ser (DUSSEL, 1977, p. 63).

Con estas premisas, el autor elabora, en primer lugar, la diferencia entre la comprensión como primera apertura y fundamento del mundo (*nous*) y el entendimiento interpretativo derivado y fundado en lo útil que se presenta con sentido intramundano (*logos*). Asimismo, y en consecuencia, diferencia entre el “ser abstracto” y lo útil a la mano, tal como se entienden en una comprensión primaria y derivada/intramundana, respectivamente. Este último, subraya, no puede ser recortado como objeto de una consideración temática, posterior y no habitual (DUSSEL, 1977, p. 66).

En sus términos,

lo que se me presenta es siempre una cosa-sentido o “algo-para” porque a través de la comprensión del ser o del mundo como mi primer horizonte me abro al ámbito de la significatividad como tal, en su totalidad, y sólo desde este ámbito iluminado se me presentan cosas útiles que comprendo (ahora derivativamente) en la medida en que se integran de algún modo en mi proyecto fundamental. (DUSSEL, 1977, p. 69)

La interpretación, o hermenéutica, es así sólo un despliegue de la comprensión derivada de lo útil como posibilidad. En la comprensión fundamental, las cosas se presentan al hombre a través de una determinada manera de verlas, la circunspección, que implica echar un ojo alrededor (*circum*), comprender lo que se presenta según la significación del mundo y una mirada interpretativa, que no debe confundirse aún con la interpretación filosófica o

científica, que viene después. La comprensión abre el mundo como tal. La circunspección, en cambio, consiste en darse cuenta de lo que hay en el mundo y, a partir de ello, como un círculo ya dado, interpretarlo todo como posibilidades para mi poder-ser (DUSSEL, 1977).

El hombre, en su movimiento de totalización, es intotalización, como poder-ser adveniente. Como tal, nunca tiene realmente una posibilidad que se le imponga como necesaria, como proceso natural. Por tanto, es libre. La posibilidad elegida en la elección existencial, sin embargo, determina la imposibilidad de las otras, dado el movimiento de totalización que nos es propio. El pensador subraya que, en la situación existencial, el hombre se abre al mundo desde su poder-ser de forma progresiva y diferenciada. Como tal, interpreta lo que se le presenta como posibilidades desplegadas en la diferenciación, privilegiando unas y descartando otras, y es aquí, en el ámbito de lo fundado, y no de la fundación, donde, para Dussel, se sitúa la cuestión del valor. Lo que tiene valor se presenta, a su juicio, como una posibilidad integrada en el movimiento de totalización hacia el poder-ser y, por tanto, posee una referencia de preferencia y una condición de posibilidad para el advenimiento del poder-ser (DUSSEL, 1977, p. 71).

Lo comprensible se entiende cuando puede referirse a la totalidad del sentido en el mundo. El sentido, por tanto, es el ser que, como útil, se presenta dentro del mundo. Y el hombre, por su parte, descubre el valor en lo que se le presenta como posibilidad. El valor es, pues, el ser de la posibilidad, que puede jerarquizarse y se jerarquiza según los distintos niveles en que se organiza en el plexo de la significatividad. La posibilidad, entendida e interpretada como algo en respectividad, tiene significado y, por tanto, valor. Algunas tienen una relación más condicionada y condicionante con el poder-ser y, por tanto, “valen más”. En términos del autor, el valor es, en definitiva,

el ser manifiesto de la mediación que, proyectado sobre el fondo del poder-ser, es devuelto a la estimación descubridora (que no es más que un momento de la interpretación misma) cargado de una referencia más o menos exigente u obligatoria como “condición de posibilidad para el advenimiento” del poder-ser. (DUSSEL, 1977, p. 73)

El descubrimiento del valor es así una verdad para la acción, ya que, al ser existencial, no se enfrenta al sentido temático de las posibilidades, sino a su valor. En este sentido, la ética toma la forma de un pensamiento descubridor de un cotidiano desvelamiento existencial de posibilidades que, por estar fundadas en el ser, son (más o menos) valiosas. La forma fundamental de relacionarse con ellas se denomina *pre-ocupación*. Así, las posibilidades valiosas nos pre-ocupan, porque el ser ad-veniente las descubre en su anterioridad (pre), lo que

nos lanza a realizarla (ocupar), para que el poder-ser pueda realizarse. En otras palabras, la pre-ocupación es el modo fundamental en que las posibilidades se proyectan con vistas al poder-ser, recibiendo de este proyecto su ser, su validez como posibilidad-para, su valor (DUSSEL, 1977, p. 73-74).

La libertad es así la manifestación de la finitud situada ante la multitud diferenciada de posibilidades que nunca totalizan el poder-ser. Desde ésta, como no-todavía, el hombre es libre para sus posibilidades. Sin embargo, al estar fundada en el poder-ser, la libertad no puede ser el fundamento último del advenimiento del hombre, sino sólo una obra que se realiza a medida que se cumplen las posibilidades que el hombre descubre en el curso de su vida, en la praxis. El hombre es facticidad-trascendencia, porque combina lo ya dado con el todavía-no y ser-posible. Como tal, es libre, pero su libertad, como negación de la inmediatez, es finita, ya que la apertura está siempre condicionada. En lo intramundano, sin embargo, esta libertad es positiva, porque el hombre, ahora como comprensor-interpretador de la contingencia intotalizadora de la posibilidad, es dueño de la facticidad, aunque no absolutamente (DUSSEL, 1977, p. 74).

Desde el nacimiento hasta la muerte, el hombre es el mismo, pero esta igualdad no es inalterable. Por el contrario, a menudo experimentamos lo que el autor denomina alteridad, como advenimiento de horizontes sucesivos e históricos. Esta alteridad se experimenta a través de determinaciones electivas, que nos lanzan a uno de los múltiples caminos posibles. Ser-posible como ser-dado es imposible. Por tanto, la única posibilidad es que el hombre realice en su ser aquello de lo que se hace cargo: posibilidades fácticamente situadas basadas en el poder-ser. La elección, como encuentro electivo, no es, sin embargo, un acto de pensamiento, sino una comprensión-interpretación existencial que, fácticamente condicionada, se abre y determina siempre frente a una tradición de posibilidades transmitidas (DUSSEL, 1977, p. 79-80).

La elección fundada es el momento de la pre-ocupación, y esto como forma de mirar lo intramundano desde el punto de vista del poder-ser. La libertad, entonces, es el momento de pre-ocupación como dejar-ser a las posibilidades (indeterminación). La elección, como determinación, es, a su vez, un elemento que conduce a la ocupación, donde la pre-ocupación está determinada por una de las posibilidades, descartando otras (determinación). El hombre, por su parte, tiene el deber, debido a su esencia finita, de perseguir una posibilidad. La diferenciación toma así la forma de la realización de una vocación histórica (la llamada del hombre a situarse con los demás y en su tiempo) (DUSSEL, 1977, p. 82).

Como subraya el pensador argentino, la deliberación que precede a la elección es un momento atemático, como desarrollo de la comprensión interpretativa que está incluida en la circunspección, pero ampliada por la libertad. Esta última, por tanto, permite a la circunspección, a través de la deliberación, proyectar posibilidades y recibir, “como un eco”, el valor de cada una. Una posibilidad es apropiada cuando posibilita más adecuadamente el poder-ser (DUSSEL, 1977, p. 83)

En términos del autor

el ser, como lo ya dado o facticidad, decreta una cierta atribución a cada hombre; lo atribuido es el propio ser recibido como don y cuyo advenimiento debemos realizar. El hombre, por el hecho de ser, es ya un “*deudor*”, y como *deudor* está destinado (*debere*, en latín) a cumplir lo que la atribución le asigna: el ser como dado y recibido a cargo de la libertad responsable, no en el sentido de un destino necesario, sino en el sentido de una facticidad que enmarca ya mis posibilidades, pero como vigencia de mi propio poder-ser que me permite empuñar libremente esas posibilidades. (DUSSEL, 1977, p. 84)

El Ser exige, indica lo que debe realizar como deudor para restablecer la inmediatez. Es el ser como poder-ser adveniente que realiza su ex-acción. La demanda es de su propio advenimiento. El ser se presenta reprochándonos. La ley es, pues, una exigencia del ser. El hombre es destinado de antemano por el propio ser, de forma circular, porque éste

atribuye al hombre su propio ser (fáctico, histórico) [...] [al tiempo que] lo constituye entonces como deudor [...], [que así] descubre el ser en su manifestación como fundamento de las indicaciones [...] que le llegan como exigencias: las normas, las reglas, la ley. (DUSSEL, 1977, p. 86)

Las posibilidades más valiosas, porque privilegian la posibilidad de ser, son las que se deben. El deber, por tanto, es el modo en que el deudor está destinado a poder-ser, como deber-ser, por mediación de la auténtica posibilidad, porque es la condición de posibilidad del ser adveniente tal como viene. Esta posibilidad obliga, siendo la obligación un vínculo “a causa de” ser y “con respecto a” ser-como-deber: ordenamiento que dispone de la posibilidad debida. El ser, como poder-ser proyectado, es el deber-ser, y por tanto el fundamento efectivo de la ley, la obligación y el deber (DUSSEL, 1977, p. 87).

### **La exterioridad como categoría central**

En el segundo capítulo de *Filosofía de la liberación* (1977), Enrique Dussel se dispone a explicar la que para él sería la categoría más importante, en cuanto tal, de la filosofía de la liberación: la exterioridad, que abre la posibilidad de “un nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial” (1977a, p. 55). Esa posibilidad está dada por lo inédito de un pensamiento que se sitúa desde América Latina y, por lo tanto, desde la posición del oprimido, del “vencido”,

del excluido, para pensar la historia mundial y para proponerle alternativas en una vía que no complete el proyecto de destrucción de la modernidad occidental y capitalista.

Realmente es un acontecimiento en la filosofía mundial. Para ponderar la magnitud de ese acontecimiento, vale la pena recordar la crítica de Levinas a Heidegger. Cuando, en 1927, Martin Heidegger formulaba la cuestión existencial sobre el “quién” del “ser-ahí”, elaboraba también un poderoso antídoto contra el etnocentrismo, que se expresaba en la primera parte de *Ser y tiempo* en proposiciones como la siguiente:

el “ser relativamente a otros” es sin duda, desde un punto de vista ontológico, diferente de “estar en relación con las cosas que están ante los ojos”. El ser “otro” tiene él mismo la forma de ser del “ser-ahí”. En el “ser-con” y “relativamente a otros” hay, por tanto, una “relación de ser” de “ser-ahí” a “ser-ahí”. (HEIDEGGER, 2009, p. 141)

Observemos: el ser-otro, para ser pensado como ser-otro, debe ser pensado como un ser-ahí, no determinado como tal por el “ahí” de quien lo observa, ni por su potencial cosificación. Es “ahí” como yo soy “aquí”, y pretender que mi “aquí” pueda definir, agotar o determinar ese “ahí” es una ocurrencia de la infame confusión óntico-ontológica, que llevó a Occidente, según Heidegger, a olvidar la pregunta por el sentido del ser. Esa brillante y esclarecedora formulación, que tuvo enorme impacto crítico en el pensamiento diferencial europeo y latinoamericano del siglo XX, tuvo, sin embargo, como sabemos, contradicciones íntimas, que no sólo quedaron registradas en los famosos *Cuadernos Negros* junto a los prejuicios antisemitas del filósofo nazi, sino que en el propio *Ser y Tiempo*, en su segunda sección más específicamente (titulada “El Ser-ahí y la temporalidad”), se manifestaron de manera estructural, a través de lo que podríamos llamar “el olvido de la muerte”, así:

nadie puede morir la muerte del otro. [...] Morir es algo que cada “ser-ahí” debe tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que “es”, esencialmente y en cada caso mi muerte. (HEIDEGGER, 2009, p. 141)

El Heidegger de los años veinte, como podemos colegir de la citación anterior, encuentra un límite absoluto en la muerte del otro, que de alguna manera rehabilita y reactiva la determinación del ser por el ente y del ser-otro por el ser-yo. En el caso de Heidegger, tenemos, en relación con este “otro”, a veces tan abstracto, la supervivencia del fundamentalismo occidentalista en su presupuesta *destrucción*.

Una de las críticas más poderosas al fundamentalismo occidentalista de Heidegger la realizó uno de sus discípulos, precisamente judío, el filósofo lituano Emmanuel Levinas. Heidegger no logra apuntar, no logra ver, la exterioridad en el ámbito de lo social (por eso

desconoce a Marx, y al humanismo semita en general<sup>3</sup>) y tampoco logra comprender que existe humanidad fuera de occidente. Heidegger, como apunta Levinas en *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad* (1961), pensaba el ser, el lenguaje, la técnica y la poesía fundamentalmente en relación con sus supuestos orígenes heleno-teuto-céntricos<sup>4</sup>. Es situándose fuera del Occidente como Levinas es capaz de criticar la ontología moderna de Heidegger; es desde el horizonte cultural semita y judío del rostro que puede trascender el lenguaje ontológico hacia el lenguaje metafísico de la alteridad. La obra de Levinas se basa en una fenomenología ética del otro, y en la ética como filosofía primera, que no acepta que el otro pueda ser plenamente conocido, y por ende no puede ser cosificado o determinado. Más bien, el otro puede ser encontrado cara-a-cara, y es este encuentro con el rostro del otro lo que hace que la ética sea infinita, porque esta presencia impenetrable es también una pregunta sin fin. El otro es un ser-otro, *alter* y no sólo *diferente*, y en este sentido es *trascendente*.

Notemos que el límite absoluto en Heidegger era el otro-en-cuanto-muerto, y que en Levinas el límite absoluto es el otro-vivo. En una extraordinaria conferencia pronunciada en 1987 en un coloquio sobre el nazismo de Heidegger, Levinas se planteaba precisamente ese “morir por el otro” que el autor de *Ser y tiempo* (1927) negaba perentoriamente. En esta conferencia, Levinas plantea una hipótesis fuerte: es posible morir por el otro desde una comprensión del ser como devoción al otro, es decir, es posible optar por el otro en detrimento del ser comprendido como idéntico en su autenticidad, su propiedad, su libertad e independencia. La búsqueda por la autenticidad, que es el lugar del desvío heideggeriano, esa autenticidad que se sigue entendiendo como la identidad de Lo Mismo, porque no puede morir por el Otro, que acaba declarando que el “ser-más-auténtico” tiende a disolver sus relaciones con los otros... todo esto, concluye Levinas, conduce a la “abominación irreversible asociada al nacional-socialismo”, que está lejos de ser una rareza, al contrario: forma parte de la

---

<sup>3</sup>Hacemos, aquí, referencia rápida a los títulos *El humanismo semita* (1969), *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) y *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1990), trabajos en que Dussel desarrolla la categoría de exterioridad a través del marxismo y de su orientación humanista de base semita -una especie de materialismo ético, que desconoce el dualismo cartesiano que distingue y jerarquiza cuerpo y alma.

<sup>4</sup> Dice: “Heidegger, al convocar la presencia sobre la tierra y bajo el firmamento del cielo, la espera de los dioses y la compañía de los mortales, en la presencia ante las cosas -que equivale a construir y cultivar-, concibe, como toda la historia occidental, la relación con el Otro como produciéndose en el destino de los pueblos sedentarios, poseedores y edificadores de la tierra. La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el Otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. Al denunciar la soberanía de los poderes técnicos del hombre, Heidegger, exalta los poderes pre-técnicos de la posesión. Sus análisis no parten ciertamente de la cosaobjeto, sino que llevan la marca de los grandes paisajes a los cuales se refieren las cosas. La ontología llega a ser ontología de la naturaleza, fecundidad impersonal, madre generosa sin rostro, matriz de los seres particulares, materia inagotable de las cosas. Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general -aún si se opone a la pasión técnica, salida del olvido del ser oculto por el ente permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía”. (LEVINAS, 2002, p. 70)

mediocridad de la vida cotidiana, del sistema de la totalidad vigente, de lo que Heidegger (en otra formulación notable) llamaba la “Dictadura del *Uno*” (Cf. LEVINAS, 2006).

En ese sentido, Heidegger no piensa de manera muy distante de Hegel, notable ideólogo del pensamiento burgués y moderno, que decía en su *Filosofía de la Historia Universal* (1837):

la historia universal va del Oriente al Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal [...] La historia universal es la disciplina de la indomable voluntad natural dirigida hacia la universalidad y la libertad subjetiva. (apud DUSSEL, 2012, p. 19)

La devoción por el *otro como otro*, por el contrario, implica y exige *morir por el otro*. Quizás sea una rareza, algo extraordinario, pero también es algo cotidiano, pues las personas han vivido y dejado de vivir, durante miles de años, unas por las otras y unas con otras. También hay ejemplos históricos, como éste mencionado por Ailton Krenak en la serie *Guerras do Brasil* (2018):

cuando los europeos llegaron aquí, todos podrían haberse muerto de hambre, de escorbuto o de cualquier otra enfermedad en estas costas... si los indígenas no los hubieran acogido, no les hubiesen enseñado a caminar por aquí y ni les hubiesen dado comida. Porque los tipos ni siquiera sabían cómo recoger un marañón. De hecho, no sabían que el marañón es un alimento. Y llegaron aquí hambrientos, enfermos y Darcy Ribeiro decía que apestaban. Es decir, un grupo de personas vino a nuestra playa y estaban simplemente podridos. Podríamos haberlos ahogado. Durante más de 100 años, lo que hicieron los indios fue socorrer a los blancos flagelados que llegaban a nuestras playas. (apud BOLOGNESI, 2018) [traducción nuestra]

Volvamos a la conferencia de Levinas, porque con este “morir por el otro” propone algo –que otra escuela de pensamiento quizá llamaría “lo humano más allá del humanismo”– que lo distancia del antihumanismo postestructuralista:

la aparición de lo humano [se da] a través de lo vivo: de lo humano cuya novedad no se reduciría a un esfuerzo más intenso en el “perseverar en su ser” [...] lo humano en lo que la inquietud por la muerte de otro pasa antes que la preocupación por sí mismo. Humano morir por otro, que sería el sentido mismo del amor en su responsabilidad por el prójimo y, quien sabe, la inflexión primordial de lo afectivo en cuanto tal. (LEVINAS, 2006, p. 48)

El afecto, la prioridad del otro, es aquello por lo que el ser humano es. Y Levinas propone, creo que conscientemente, en esa conferencia de 1987, *una utopía*:

...utopía, desinterés más profundo que el con-los-otros o el por los otros de la *Fürsorge* [cuidado] implicada en el ser en el mundo, en el que el ser del otro equivale a su oficio y no se comprende más que a partir de los “negocios” y del interés. [...] El yo de aquel que es elegido para responder de su prójimo es *así* idéntico a sí mismo, es *así* él mismo. [...] La prioridad del otro sobre el yo, por la cual el ser humano es elegido y único, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su

mortalidad. Preocupación por su muerte o el “morir por él”, morir “de su muerte” que pasa a ser prioritaria en relación con la muerte “auténtica”. [...] Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, y esto más allá de toda metáfora. (LEVINAS, 2006, p. 49-50)

Más allá de esta “metáfora”, en la que confrontamos dos posiciones europeas sobre el ser-aquí y el ser-para-la-muerte, nos corresponde, todavía, hablar de la realidad latinoamericana y en general de los pueblos que más evidentemente padecen los males del proceso colonial. Estamos entrando lentamente en la zona del no-ser, lugar del acontecimiento filosófico mencionado algunas páginas atrás.

### **Totalidad vigente y zona del no-ser**

El hecho de pensar desde la “zona del no-ser”<sup>5</sup> le otorga a la Filosofía de la Liberación un elemento de innegable legitimidad, pues la mejor crítica que se puede hacer de un sistema es la que pueden hacer sus víctimas, sus despojos, aquellas posibilidades de existencia que, del punto de vista de la totalidad vigente, no parecen tener una segunda oportunidad sobre la tierra. Dado que esas víctimas son situadas por la totalidad vigente más allá de los extramuros del “Ser” que esa misma totalidad presupone y produce, podemos decir, con *Filosofía de la liberación* (1977), que esa *exterioridad* se puede concebir también como *trascendentalidad interna* al sistema, pues al interior del sistema se niega el ser, por ejemplo del trabajador, cuando se lo concibe apenas como vida *útil* para la producción de lucros, o cuando se niega lo invaluable de su capacidad creativa, de su trabajo-vivo, al transformarlo en sinónimo del monto de un salario (Cf. DUSSEL, 1994).

Todo lo que en nuestro mundo nos resulta “comprensible” viene mediado por la especificidad de nuestra experiencia, que se sitúa en el horizonte de una totalidad (económica, cultural, social, histórica, política, estética, etc.). Existimos *existencialmente*, diría Heidegger,

---

<sup>5</sup>Tomamos esa categoría, como Dussel, de Frantz Fanon: “Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento” (2009, p. 42). Para Ramón Grosfoguel: “Fanón habla y teoriza desde la zona del no-ser, es decir, la geopolítica del conocimiento del ser colonial negro, de los ‘condenados de la tierra’ en un mundo racista hegemonizado por blancos, los ‘afortunados de la tierra’. Mientras que la filosofía moderna y las ciencias sociales coloniales se centran en los sujetos cuya existencia y subjetividad se definen por el ser imperial, por los ‘afortunados de la tierra’, Fanón se enfoca en la perspectiva que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el sistema mundo occidentalista cristianocentrado moderno/colonial capitalista/patriarcal. ¿Qué significa pensar epistémicamente desde el no-ser del ser, desde los ‘condenados’ por los ‘afortunados’? Significa que las categorías del ser ya no son suficientes para demarcar la realidad y para afirmar la verdad de la experiencia corporal y geopolítica de los que piensan desde el no-ser. El territorio del no-ser es el de la geopolítica del conocimiento del ser colonial que produce el ser imperial, mientras que el territorio del ser es el de la geopolítica del conocimiento de aquél que pretende representar su conocimiento bajo la retórica de la ego-política del conocimiento (el ser descarnado y no situado, eurocentrado de la epistemología cartesiana) que oculta aquella del ser imperial y que se representa como ‘neutral’ y ‘objetivo’”. (GROSFOGUEL, 2009, p. 261-262)

lo que quiere decir que existimos sin percibir la limitación y sin elaborar la crítica de lo que nos parece evidente, dado, “natural”. Eso que nos parece dado, la verdad, está siempre remitido al fundamento originario desde el que se otorga sentido y *valor* a todos los entes que habitan el mundo: “el sentido del ente es el poner a la cosa en un proceso de mediación hacia el proyecto” (DUSSEL, 1977b, p. 25).

Cuando el fundamento, o la referencia al ser absoluto, es, por ejemplo, el capital, el ser del río parece justificado, y de hecho se agota, en la posibilidad de utilizar su corriente para la producción de energía eléctrica que puede ser comercializada y generar lucros. La mesamercancía baila como si fuese el único sentido de la madera. Cuando el fundamento es el capitalismo, el ser del indio de la *mita* o la *encomienda*, o el del negro secuestrado en África y esclavizado en las *plantations* americanas, en fin, el ser del trabajador en la zona de la dependencia, parece agotarse en la apropiación de su trabajo-vivo para el enriquecimiento de las burguesías de las metrópolis euro-norteamericanas. Las infinitas posibilidades otras que potencialmente habitan esos seres –el río, el árbol, el hombre ameríndio, la mujer africana– “no interesan”, carecen de *valor*, de sentido, o son simplemente “peligrosas”, incomprensibles, absurdas desde la perspectiva de esa totalidad vigente.

Para el Dussel de *Introducción a una Filosofía de la Liberación latinoamericana* (1977b):

la comprensión existencial cotidiana es la que permite que todo lo que nos rodea se nos aparezca como importante; lo más importante es el fundamento y se nos pasa absolutamente desapercibido. En el fondo, somos llevados como “de la nariz” por el fundamento y nos creemos señores de los entes, entes que nunca nos descubren del todo lo que tienen detrás. Y bien, ésta es la pequeña diferencia entre lo *óptico*, que se refiere a los entes (el reloj, por ejemplo) y lo *ontológico*, que se refiere al fundamento o al proyecto de existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aun de la humanidad como historia de todos los proyectos. [...] América latina ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que nos han interiorizado o alienado en su mundo como *entes* o *cosas* desde su fundamento. (DUSSEL, 1977b, p. 18-19)

La libertad es pensable apenas a contramano –a *contrapelo* diría Benjamin – de ese proyecto, pues el agotamiento de esas existencias en su valorización como cosas, o entes, no cumple del todo con las posibilidades del ser de aquellos que han sido comprendidos como simples mediaciones del proyecto y del fundamento de la totalidad vigente. Existe siempre la posibilidad de ser otras cosas, de otras maneras, de elegir otro proyecto para desde él *ser* –y esto se hace más claro cuando recordamos a Frantz Fanon, quien, en *Piel negra, máscaras blancas* (1961) señala que en el mundo colonial la infraestructura es una superestructura–. Expliquemos: la infraestructura colonial está constituida por cuerpos humanos

explotados/aniquilados a partir de su simbolización como inferiores, como subhumanos, como no humanos, es decir, como mercancías, animales u objetos. Procedentes de mundos de la vida ajenos a la Totalidad Occidental, estos seres humanos tienen su propia metafísica, su propia cultura, sus propios sistemas de lo sagrado, lenguas, formas de parentesco, etc. En resumen: la base material de la modernidad capitalista es la humanidad asimilada a objeto-naturaleza, y tiene una superestructura distinta, es decir, jerárquicamente “inferior” desde el punto de vista de aquello que, desde su (*óptica*) pretensión *ontológica*, la esclaviza, aniquila y explota. Más allá de la totalidad ontológica, notemos, hay todavía realidad, y la praxis de la Filosofía de la Liberación lucha por la realidad de lo real, por aquello que está más allá de la sensibilidad y la razón dadas por el sistema.

Si la disputa es por la existencia, es entonces una disputa en sí misma ontológica, aunque la consideración de la exterioridad (y de la trascendentalidad interna al sistema), nos obliga a una precisión: la *praxis* de la Filosofía de la Liberación considera más de una ontología; es por lo tanto transontológica y no simplemente multicultural. El multiculturalismo posmoderno y neoliberal acepta al Otro apenas como integrado a la totalidad capitalista moderna, lo que en el fondo implica asimilarlo y borrar, en la frontera de su “inclusión”, su ser Otro como Otro (Cf. DUSSEL, 2000). Ser Otro no es, sin embargo, ser minoritario, a menos que se acepte la integración a esa totalidad. Ser-Otro, de hecho, en el ámbito del fundamentalismo occidental, equivale a no-ser.

Escuchar y considerar como fundamento potencial el proyecto de Ser del No-Ser, como nos enseña la *Filosofía de la Liberación*, puede ser algo más complejo. Se trata, de hecho, de la admisión de un universo de sentido que me es exterior y que existe en sí mismo, por sí mismo y para sí mismo, y que sólo puede ser comprendido analógicamente. Si se admite este universal-Otro, se entiende que la ilegibilidad no es siempre falta de sentido, sino falta de herramientas para entender el sentido y la razón del otro, ese pluriverso de sentidos que se hace fuera de mi sistema simbólico y de mis referentes culturales. Éste es el límite de la lógica de la identidad y de la diferencia, o de la *différance*, o del multiculturalismo: no reconoce al otro como otro concreto, sólo lo capta como sentido, lo transforma en abstracción, en valor y mercancía simbólica, y no lo escucha (Cf. DUSSEL, 2000; 1996a).

Lo que se hizo ilegible para la modernidad/posmodernidad es la heterogeneidad, el devenir-heterogéneo. La heterogeneidad es distinta de la *différance*. Si la vida es la nada del capital, la vida-otra es la nada de la lógica cultural del capitalismo tardío. El capitalismo tardío soñó con una ciudadanía globalizada y homogénea, una especie de mestizaje transnacional que

haría de la hibridez y la indeterminación “no identitaria” su principal fortaleza. Lejos de la experiencia viva del colonialismo, ese sueño de la *multitud* (el concepto es de Negri y Hardt) fue, de hecho, en escala transnacional, una especie de ciudadanía occidental forzada<sup>6</sup>. Una ciudadanía occidental forzada que apostó por el cognitariado como sujeto único de transformación y que ignoró que, lejos de desaparecer ante la ofuscante presencia de las pantallas y algoritmos, el proletariado industrial existe en mayor número que en cualquier época anterior. Pero este proletariado, o trabajo-vivo, racializado y sexualizado no se concentra en el continente europeo, sino en África, Asia y América<sup>7</sup>.

La Filosofía de la Liberación, que después de llamarse *posmoderna* eligió renombrarse *transmoderna* (Cf. DUSSEL, 2000), entiende precisamente que la totalidad, si se piensa éticamente, debe concebirse desde lo otro como nada de la totalidad, es decir, desde la exterioridad absoluta de esa totalidad. La realidad, para Dussel (2023), por ejemplo, sería la anterioridad absoluta de todo ser. La rosa existe sin humanos que le otorguen un sentido, ya que su realidad cósmica precede a cualquier atribución de valor. Al captar la rosa, no le estoy dando el ser, simplemente la estoy incorporando a mi mundo como sentido.

El trabajo es también la anterioridad absoluta del ser del capital (Cf. DUSSEL, 1994). Hay trabajo-vivo antes del capital, es exterioridad *ante rem*. Antes de su alienación, el trabajo-vivo no es el ser del capital, sino su condición previa: es la realidad como anterioridad absoluta del ser del capital. La *nada* del sistema (del capital) es lo mismo que la realidad del *más allá*

---

<sup>6</sup> Retomamos aquí la crítica de Ramón Grosfoguel: “Las conclusiones de Hardt y Negri tienen la perspectiva geopolítica de los centros metropolitanos. Solamente desde este lugar es posible afirmar lo siguiente: primero, que el obrero industrial ha disminuido significativamente dando paso al obrero intelectual; segundo, que no hay centros de poder global sino que se trata de una red global difusa del capital internacional con sus instituciones de control/poder pos-disciplinarias donde las relaciones centro-periferia están obsoletas; tercero, que el capitalismo superó el control de territorios y que ahora opera a través de la desterritorialización de los flujos de capital global; y cuarto, que las formas del poder van en sentido lineal del poder soberano al poder disciplinario y, más recientemente, a la biopolítica. Desde la periferia colonial, ninguna de estas tesis es cierta ni en términos absolutos ni en los términos lineales en que Hardt y Negri lo plantean. Las invasiones de Bush en Afganistán e Iraq a pocos meses de la publicación del libro Imperio es la mayor confirmación de que algo anda profundamente mal con las tesis de Hardt y Negri” (2000, p. 21).

<sup>7</sup> “Hoy en día hay más obreros industriales que en ningún otro momento de la historia del capitalismo. [...] los centros del poder global se han centralizado en unas pocas ciudades globales del sistema-mundo donde se localizan los aparatos financieros, de altos servicios y militares, que centralizan el poder decisional de procesos a escala planetaria afectando, destruyendo y hasta liquidando la vida de millones de seres humanos. Desde unas pocas oficinas en Washington, Londres o París se decide el destino de millones de seres humanos en términos militares, económicos y culturales a nivel planetario como nunca antes en la historia de la humanidad. [...] el capital continúa todavía operando sobre la base del control y conquista de territorios para producir materia prima y mercancías baratas, lo cual no niega que hoy día se hayan desterritorializado importantes procesos de producción y circulación de capital. Finalmente, vista desde la periferia las formas de poder soberano, disciplinario y biopolítico no se suceden de forma lineal sino que han coexistido simultáneamente desde el siglo XVI hasta hoy. En resumen, Hardt y Negri en aras de ofrecernos una visión actualizada y al día de las nuevas formas de trabajo y poder capitalista, terminan reproduciendo un eurocentrismo que limita el entendimiento de las coordenadas del poder global”. (GROSFOGUEL, 2008, p. 21)

del sistema como totalidad, es decir, su exterioridad aún no captada como sentido y sólo más tarde (en esto consiste realmente el capitalismo) transformada en valor. El trabajo-vivo crea a partir de la nada del capital, es creación *a partir de la nada*, por lo tanto, *a partir de la realidad*, y en ese sentido es *transcendental* con relación al capital como sistema, como totalidad. Cuando nadificado, el trabajo-vivo se coloca en la “zona del no-ser” y es precisamente en esa zona donde se produce la mayor afirmación de la vida, es en la zona del no-ser donde la vida brilla como absoluto, pues es la exterioridad la que interroga la damnificación y la nadificación capitalista.

### **Metafísica de la alteridad y horizonte transmoderno**

Lo meta-físico es la presencia del otro en el más allá de mi mundo conocido. Lo metafísico no es la ontología, es necesario diferenciarlos: lo metafísico es lo relativo a una cosmovisión, pero aún no es lo *meta*-físico, y tampoco es la ontología, porque la ontología es la perversión de una cosmovisión absolutizada como única realidad existente. En palabras de *Filosofía de la liberación*:

la ontología, el pensar que expresa el ser -del sistema vigente y central-, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. [...] La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica -que no es la ontología- exigida por la praxis revolucionaria y la poesis tecnológica diseñante, desde la formación social periférica, que se estructura en modos de producción complejamente entrelazados. Para ello es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina; negar la religión fetichista; mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías... (DUSSEL, 1977a, p. 17; 27)

Lo que realmente constituye a Dussel como un punto de inflexión –un acontecimiento en la filosofía mundial– es una exigencia sin precedentes: dar una base histórica a la metafísica, evitar que se naturalice como ontología. Esto es nuevo, porque Hegel, Heidegger, e incluso posmodernos como Deleuze, buscan un fundamento del ser fuera de la historia. Quien formula una metafísica desde la periferia, nótese, lo hace desde la historia de la periferia.

Toda metafísica tiene una funcionalidad antropológica de afirmación de las comunidades y de los colectivos humanos. En este sentido, no son meras supersticiones o creencias tontas. Son síntesis cognitivas complejas, completas y coherentes en sí mismas.

Lo *meta-físico* de la Filosofía de la Liberación, como lo explica Dussel en *Introducción a la filosofía de la liberación* (1977), es un neologismo:

aquel a quien tengo como otro, exterior a la totalidad, al mismo tiempo es siempre algo inserto en un sistema, de tal manera que, como dice Levinas (a quien por ahora sigo): “El Otro es por definición metafísica el pobre”. He dicho metafísica, y adviertan que uso la palabra estrictamente como

neologismo, porque si la totalidad es la *physis*, la *meta-physis* es el Otro, lo realmente real, lo que está más allá (*metà-*) de lo ontológico, más allá del ser como luz. (DUSSEL, 1997b, p. 45)

Esto es una novedad, pues si bien la crítica existencialista de *Ser y tiempo* (1927) lograba ver los límites del Ser, aun se mantenía como una crítica intraontológica: encontraba en la muerte un límite absoluto y se olvidaba del Otro, de la devoción por la vida del Otro, como expusimos antes.

El Heidegger que piensa la técnica, para pensar en un desarrollo de las proposiciones mencionadas a lo largo de esta exposición, lograba también pensar la exterioridad como ser asimilado a la naturaleza (Cf. 1997). Eso abría senderos para el desarrollo de un pensamiento ecológico moderno, es decir, la posibilidad de criticar la modernidad como desarrollo técnico y como apropiación/explotación de la naturaleza, la idea también moderna del hombre como aquel que controla, domina e incluso supera a la naturaleza... Heidegger asimila el Ser a la naturaleza y, en ese sentido, está construyendo las bases de una crítica intramoderna de la modernidad.

Marx, a su vez, va a ser el filósofo que va a lograr pensar ese ámbito de la exterioridad, mucho antes de Heidegger, en el universo del trabajo, un tipo de lo que antes llamamos la *transcendentalidad interna al sistema*. El trabajo-vivo es justamente aquello que existe, es el ser, y cuando se apropia se transforma en ente y, por lo tanto, se aniquila como ser. Marx, en ese sentido, logra apuntar la exterioridad al interior del propio universo de la sociedad capitalista moderna (Cf. DUSSEL, 1994). La sociedad capitalista moderna vive de la apropiación y por tanto de la aniquilación y de la alienación del trabajo-vivo (que es la creatividad, la capacidad productiva de los hombres que, apropiada, con precio fijado, se torna un ente).

También por ese camino, pensando el trabajo, Marx logra ver en el trabajador aquel ser que es tratado como cosa, que está cosificado, y así logra ver la exterioridad en el propio mundo del trabajo moderno, lo que es muy notable. Marx permite, en ese sentido, politizar la cuestión que Heidegger aborda de otra manera: la cuestión de la exterioridad, que Heidegger veía de manera muy genérica como el ser asimilado a la naturaleza, aunque circundado por la nada.

A través de Marx logramos ver el ser asimilado al trabajo-vivo, a la capacidad productiva y a la vida de manera general, pero específicamente en la sociedad moderna. De esa manera, podemos situar la crítica de Marx en el ámbito de lo intraontológico, es también una crítica intraontológica... una crítica intramoderna de la modernidad. Dussel, al fundamentar su crítica *transmoderna* en proximidad, al situarla más cerca de nosotros, en el espacio y en el

tiempo con la ayuda de la Teoría Marxista de la Dependencia y del pensamiento de Frantz Fanon, nota que ese hombre alienado, explotado en las zonas colonizadas por Europa, es un hombre aniquilado en su propia capacidad de ser e incluso considerado abajo de la línea de humanidad, como si no fuese humano sino animal o cosa y, por lo tanto, explotable hasta la muerte; violable, expropiable y después poco importante, poco inteligente, poco bello, todo lo que confina a esa humanidad periférica a la Zona del no-Ser.

El Ser fue olvidado en la Zona del no-ser. Así, es, justamente, desde la Zona del no-ser, desde las periferias y exterioridades de la Zona del Ser, que se pueden legítimamente criticar los discursos esencialistas del Ser, así como sus presupuestos de superioridad política, económica, estética, etc. Criticarlos, pero no apenas por su carácter excluyente o bajo la premisa de una necesaria asimilación del ser Otro a la totalidad vigente. Esa asimilación, de hecho, ya opera, y rostros racializados pueden representar al capitalismo salvaje, al militarismo imperialista, al racismo estructural, al neoliberalismo. Lo hacen porque fueron asimilados como individuos atomizados y separados en un marco de globalidad, pero no como rostros provenientes de otros mundos de la vida.

Dussel, en *Filosofía de la Liberación*, nos enseña que: “el rostro del otro, primeramente como pobre, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular” (1977a, p. 60). Consideremos esta crítica del posmodernismo eurocéntrico, también de Dussel:

el describir la experiencia de la proximidad como experiencia individual, o la experiencia metafísica del rostro-a-rostro como una vivencia entre dos personas, es simplemente olvidar que el misterio personal se juega siempre en la exterioridad de la historia popular. La individualización de esta experiencia personal-colectiva es una de las deformaciones europeas dependientes de la revolución burguesa. Cada rostro, único, misterio insondable de decisiones todavía no tomadas, es rostro de un sexo, de una generación, de una clase social, de una nación; de un grupo cultural, de una edad de la historia. (DUSSEL, 1977a, p. 60)

Ahora bien, ¿por qué esta experiencia del Otro sería *metafísica*? ¿Por qué sería una *revelación*? Con Dussel, y a través de Dussel con Levinas, respondemos: porque para poder escuchar al Otro, aquel que habita la zona del no-ser, es necesario creer en lo que dice, es un acto de fe: “Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse” (1997a, p. 63). Nunca alcanzaremos el verdadero significado de la palabra del Otro, por lo que nos queda creer en ella. En ese sentido esa palabra es trascendente en relación con el yo que escucha. Y nuestro Otro es el que habita la zona del no-ser, aquel que vive fuera de la totalidad vigente, en la exterioridad (que a veces somos nosotros mismos). Por supuesto, también es necesario desconfiar del discurso del Otro para leerlo como libre, pero

incluso cuando el otro miente, está expresando su propio mundo de la vida; está, digamos, mintiendo a partir de los códigos de la mentira inherentes a su mundo de la vida.

Desde una consideración antropológica: sería necesario considerar que confiamos en el otro porque su palabra es lo que tenemos para acceder a su realidad, a su mundo, a su metafísica y a su organización comunitaria. Incluso cuando miento, miento dentro de mi mundo, incluso cuando me burlo de los demás me burlo a partir de los códigos propios de la totalidad a la que pertenezco o de la que participo. Lo que es gracioso para un mundo no lo es para otros... Confiar en el otro no significa creer todo lo que dice, es simplemente confiar en que todo lo que dice es parte de su mundo de la vida, y si tratamos de “entenderlo”, tendremos que traducirlo a través de analogías, porque ese otro mundo trasciende al nuestro (Cf. DUSSEL, 1996a).

En las muy metafísicas palabras de Dussel que, en nuestra opinión, destruyen bases “firmes” del estructuralismo y del posestructuralismo:

aproximarse hacia la proximidad es anterior al significante y el significado. Es ir en búsqueda del origen del significado-significante, el origen mismo de la significación. Es avanzarse; es un presentarse anterior a toda presencia; es un significar significándose; es avanzar como el origen de la semiótica. (DUSSEL, 1977a, p. 31)

Bien, esa anterioridad, ese presentarse anterior a la presencia, ese origen de la semiótica antes del signo, es la experiencia más cotidiana, pues:

la primera relación del hombre es con el hombre. Nacemos en el útero de una mujer: relación con alguien; y cuando salimos a la luz del mundo, nos acoge en sus manos alguien; y lo primero que comemos no es algo, sino alguien. Esta es la primera economía, no política, sino economía pedagógica: mamamos alguien. ¿Se dan cuenta que el primer alimento es alguien?, es la leche de la madre. Así pues, la primera relación del hombre no es con las cosas, sino con los hombres, y el cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias. (DUSSEL, 1977b, p. 37-38).

Crear en el Otro, así, tener fe en la exterioridad, implica una sofisticada crítica de la ontología moderna, aunque también es posible a partir de la experiencia más cotidiana, desde la realidad más real, a partir del razonamiento simple de que no comienza la existencia desde el nacimiento, sino antes, desde que somos dentro del vientre de una madre<sup>8</sup>.

Olvidar esa alteridad originaria es un encubrimiento de consecuencias nefastas, como sabemos. Lo sabemos por nuestra historia: el hombre ameríndio, por ejemplo, en el orden de la

---

<sup>8</sup> Si se considera con atención, esta era la premisa que, a principios del siglo pasado, ya estaba presente en Freud, cuando en *El malestar en la cultura* (1930) dedujo que la relación más originaria del ser humano en su ser es con una alteridad, pues su ausencia —la de este otro, en este caso, la madre— ante la necesidad —satisfecha regular aunque no ininterrumpidamente por esa madre— nos hace darnos cuenta de la existencia de esta última (la madre) y de la propia existencia (el yo), como un ser que no es la madre pero que —o precisamente por ello— la necesita. (FREUD, 2013, p. 18)

conquista, no fue nunca respetado como otro, sino inmediatamente instrumentalizado como cosa. Por ello el mundo europeo incluyó dialécticamente al mundo del indígena, y así América Latina no sería sino la expansión dialéctica del abuso sobre el Otro.

Un pensamiento *analéctico*, como el de la Filosofía de la Liberación, que considera posiciones en la exterioridad de esta contraposición, puede superar, en el sentido de una subsunción, esta dialéctica simplista de *diferencia e identidad* para pensar, mejor, en términos de *semejanza y distinción* (Cf. DUSSEL, 1996a). Un tipo de pensamiento que considera posiciones y situaciones en la exterioridad de la clausura moderna/posmoderna procura una politización que realmente logre subsumir los tacaños universalismos abstractos en pluriversos y formas de vida *transmodernas*.

Estas formas de vida son también mundos de la vida y producen otros tipos de universalidad, en que se afirma la vida de todos los mundos y se niega su negación, pues cada mundo es universal en la plenitud de su existencia. Transmodernos son los pueblos que han sobrevivido a la modernidad, y son plurales; transmodernas y plurales son sus formas de vida. El horizonte transmoderno se presenta así como un horizonte crítico legítimo de la Modernidad, su más allá: el horizonte de la desobediencia de quienes han resistido y siguen siendo quienes son a pesar y a través de ella<sup>9</sup>.

Trabajar junto a esa desobediencia, jugarse en el trabajo como un servicio que se abre a la exterioridad –y por lo tanto es transontológico–, es también trabajar por la existencia de esas alteridades negadas. Lo que la Filosofía de la Liberación nos propone es poner al Otro, la existencia de ese Otro, como fundamento de un proyecto que, lejos de fijarse melancólicamente en la muerte, se abre a la vida y a la potencia de los mundos que exigen una segunda oportunidad sobre la tierra: *ecoceno, transmodernidad*. A la intemperie de la totalidad vigente, en los extramuros de la ontología capitalista y moderna, se vive la fiesta de la Liberación, el bien ético, que dice “sí” al Otro y, por lo tanto, a la justicia:

¿Qué significa en realidad liberación? Significa que el oprimido llegue a ser otro en un orden nuevo. Por lo tanto, la liberación no se cumple dentro de la totalidad, como retorno a la unidad, sino muy por el contrario: es el proceso por la construcción de un nuevo ámbito, de una patria nueva. De tal manera que no hay siquiera necesidad de matar al opresor, porque el oprimido será la causa de la conversión de aquél. [...] Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo. (DUSSEL, 1977b, p.69)

---

<sup>9</sup> Por supuesto, estamos elaborando esta reflexión a partir del proyecto de *transmodernidad* de Enrique Dussel (rebautizado como *ecoceno* en intervenciones más recientes), que requiere y sustenta una metodología *analéctica*. (Cf. 2020).

## Conclusión

La propuesta de Enrique Dussel integra dos momentos complementarios: fundamenta la ética en la ontología existencial del hombre como poder-ser, mientras que desarrolla la categoría de exterioridad y critica la totalidad vigente desde la perspectiva de los oprimidos. Unida, esta reflexión ofrece una filosofía genuinamente latinoamericana, que supera la modernidad y se proyecta hacia un horizonte transmoderno. En él, la ética se entiende como respuesta al Otro en su exterioridad y la liberación como praxis histórica de los pueblos que resisten desde la zona del no-ser.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLOGNESI, Luiz. “As Guerras da Conquista”. In: \_\_\_\_\_. *Guerras do Brasil.doc*. Netflix, 26 min. SP, 2018.
- DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro*. Buenos Aires: Docencia, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Estética de la liberación. 15 tesis sobre estética* (próximo a publicarse).
- \_\_\_\_\_. *Filosofía de la Liberación*. México: Nueva América, 1977a.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a la Filosofía de la Liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos, 1977b.
- \_\_\_\_\_. “La analogía de la palabra (El método analéctico y la filosofía latinoamericana)”, *Revista de filosofía*, año 10, N°1, 29-60, 1996a.
- \_\_\_\_\_. “La filosofía de la liberación ante el debate de la posmodernidad en los estudios latinoamericanos”, *Devenires*, año 1, N°1, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Para uma Ética da Libertação Latino-Americana*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Trabajo vivo y filosofía de la liberación latinoamericana”. In: \_\_\_\_\_. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994, p. 205-219.
- FANON, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2009.
- FREUD, Sigmund. *O Mal-Estar na Civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930 – 1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GROSGOUEL, Ramón. “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales”. In: FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. Ana Useros Martín. Madrid: Akal, 2009, p. 261-284.
- \_\_\_\_\_. “Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo”, *universitas humanística*, n.65 enero-junio, 15-26, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

\_\_\_\_\_. “La pregunta por la técnica”. In: \_\_\_\_\_. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria, 1997, p. 113-148.

LEVINAS, Emmanuel. “Morir por...”. In: DERRIDA, Jacques; ABENSOUR, Miguel;

LEVINAS, Emmanuel. *Tres textos sobre Heidegger*. Traducción de Alejandro Madrid. Santiago de Chile: Ediciones/metales pesados, 2006. p. 31-50.

\_\_\_\_\_. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducción Daniel E. Guillot. Salamanca: Sígueme, 2002.