

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Artículos

NICOLÁS PERRONE Cartografías de la imagen teatral
en la filosofía francesa contemporánea

HUGO MARTÍNEZ GARCÍA Reflexiones en torno a un paradigma ético:
una lectura agambeniana del rostro

VIRGINIA LÓPEZ DOMÍNGUEZ El uso de categorías femeninas en la elaboración
de la idea de razón poética en María Zambrano

LUCIANO CONCEIRO SAN VICENTE Entre el fascismo mexicano y el federalismo
náhuatl: el pensamiento indigenista
de Ignacio Romero Vargas Yturbide

ALBERTO GONZÁLEZ SOTO Infierno y sexualidad en Jean Paul Sartre.
Una reinterpretación ontológica

SEBASTIÁN PERLIN VITAL AYALA La crítica de Alfred Schutz a la intersubjetividad
husserliana: exposición y respuesta

Traducción

CHESHIRE CALHOUN Geografías de la vida con sentido

Testimonio

VARIOS AUTORES Estampas de Roberto Briceño Figueras



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

IN MEMÓRIAM: ENRIQUE DUSSEL (1934-2023)

ESPACIO DE LA PROXIMIDAD, TIEMPO DE LA LIBERACIÓN

Carlos Alberto Bustamante Penilla

Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

carlos.bustamante@umich.mx

Ahora que Enrique Dussel ha partido queda a la vista, en un primer plano, su praxis como hombre que no rehuyó la participación en la vida política. Desde los duros tiempos previos a la noche de la dictadura en su Argentina natal hasta su acompañamiento al gobierno de López Obrador, Dussel fue alguien que rebasó los círculos estrictamente académicos con una energía siempre desbordante y, muchas veces, sorprendente. Eso, por no hablar de la también incansable búsqueda del diálogo crítico y apasionado con las filosofías del norte global, en encuentros como los sostenidos a partir de 1989 con Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur, o Gianni Vattimo, entre otros. Pero hay que entender que esa praxis era el núcleo mismo de su filosofía, no un mero añadido ni menos aún la ocupación excedente de un maestro universitario más. La filosofía saturaba a Dussel por todas partes, y era ella quien lo llevaba a intervenir en la plaza pública.

Decir esto no es una exageración ni mero adorno retórico, y para entenderlo puede volverse la vista a los años de formación de Enrique Domingo Dussel Ambrosini.* Él mismo relata que nació en 1934 en un pueblo que podría figurar en las obras de García Márquez o Juan Rulfo, y

* El presente texto toma como referencia, principalmente, un artículo en el que el propio Enrique Dussel revisa su trayectoria hasta 1998, y todas las expresiones entrecomilladas provienen de él. Se trata de Dussel, Enrique, 1998, "En búsqueda del sentido. (Origen y desarrollo de la Filosofía de la Liberación)". *Revista Anthropos. Huellas del conocimiento*, núm. 180: 13-36.

que, hijo de un médico y de una militante católica, conoció entre juegos y ocupaciones infantiles la pobreza de los campesinos de la región. Que el resto de su niñez y juventud transcurrieron en Buenos Aires y en la ciudad de Mendoza, donde formó parte ya de organizaciones estudiantiles mientras realizaba algunas de sus primeras lecturas decisivas. Que sus estudios iniciales en Filosofía, envidiablemente sólidos, los cursó en la Universidad Nacional de Cuyo. Y que una cierta “mentalidad colonial latinoamericana”, según sus palabras, lo impulsó a viajar a Europa, con el fin de conocer el Viejo Continente y las posiciones filosóficas más relevantes del momento, pero también, y mucho, como una suerte de profunda búsqueda espiritual.

Paradójicamente, fue en los inicios de “la experiencia europea”, como la llamó Dussel, que encontró a América Latina y, habrá que añadirlo, a África, al tocar los puertos desde Montevideo a Casablanca, y después al convivir en España con estudiantes de otros países de nuestro continente. De la Universidad Complutense y su primer doctorado, pasó a Israel y continuó conociendo esa periferia del mundo que luego sería presencia constante en su obra. No radicó en alguna institución académica sino en un *kibutz* donde ejerció, según relata, como carpintero y pescador “entre árabes oprimidos”. De vuelta en Europa, continuó sus estudios en París, visitando en varias ocasiones Alemania y otros lugares. Y en ese trayecto, existencial e intelectual fue añadiendo a su bagaje, conformado inicialmente por Jacques Maritain y Emmanuel Mounier, por Max Scheler y Dietrich von Hildebrand o por Santo Tomás y Aristóteles, otros autores que “la experiencia europea” le acercó: Merleau-Ponty y, sobre todo, Paul Ricoeur, entre varios más. El fondo fenomenológico sobre el que se recortaban estas figuras puede percibirse aún años más tarde, en *Filosofía de la liberación*, de 1977. Sólo habrá que añadir que ese fondo comenzaba como algo sazonado por el propio Husserl y bastante de Heidegger, aunque concluía en las lindes, según otra expresión de Dussel, de la ontología “politizada” de Herbert Marcuse.

Pero ese mundo latinoamericano con el que se había encontrado buscando a Europa no terminaba de encajar en las coordenadas filosóficas, específicamente éticas, en las que Dussel anhelaba situarse. Quedaba

cada vez más claro que la cuestión de la alteridad, el Otro, rompía con los límites del pensamiento occidental acerca del ser, desde los griegos hasta Heidegger. Pero ni Ricoeur ni la Teoría Crítica de Frankfurt bastaban para ampliar esos límites del pensamiento. Esta última, en Marcuse y también en Theodor W. Adorno, ciertamente hacía de la ontología una cuestión política pero, incluso con su fuerte acento en la negación de un presente injusto, parecía encerrarse en los muros de una totalidad que no alcanzaba para dar cuenta de la historia de la periferia del mundo. A esa ontología política le faltaba volverse histórica y geográfica también. Ricoeur, por su parte, ofrecía las claves hermenéuticas para comprender a la persona humana a la luz del hecho de la cultura, pero no permitía entender cómo unas culturas concretas podían ser sometidas por otras. De nuevo, el tiempo histórico y los lugares geográficos se echaban de menos en la raíz misma de la especulación filosófica, esta vez en los terrenos de una hermenéutica de la acción. Lo más tangible de la vida humana se vislumbraba ahora como el punto de llegada y no el de partida; acaso tal punto de partida quedara, más bien, del lado de la postulación de categorías más adecuadas para pensar lo impensado, para hacer frente con el pensamiento y la praxis al dolor de los seres humanos excluidos de un mal orden mundial.

Desde 1967 y su vuelta a la Argentina, se le presentaron a Dussel los elementos que podrían romper, finalmente, con las fronteras de la fenomenología y de la hermenéutica filosófica, así como con los de un personalismo de cuño cristiano pero aún demasiado abstracto. Por una parte, el encuentro con la teoría de la dependencia le permitió leer el orden mundial de la modernidad como el desequilibrio entre el centro y la periferia, entre las naciones que se hicieron del control de la realidad humana en general y las que fueron expoliadas para que ese control fuera posible. Por el otro, el pensamiento de Emmanuel Levinas colocaba al *Alter* por afuera de la totalidad, en la exterioridad previa a la constitución ontológica misma de lo que suele entenderse por “ser”. Pero más todavía: desde la exterioridad, un Otro se aproxima como interpelación al orden ontológico y político que es, en verdad, desorden. El Otro aparecía ahora como la experiencia originaria que fuerza a la ética entendida

como compromiso ineludible. El Otro, que irrumpe como el rostro del huérfano y la viuda de la tradición hebrea, es decir, de los excluidos de un mundo malamente conformado, los “condenados de la Tierra” de que hablaba Frantz Fanon.

Así, el proyecto inicial de una ética ontológica devino propiamente una ética de la liberación. ¿Cómo entender esto? Una ética ontológica intentaría situar el imperativo de la acción buena o justa en los términos definidos por el propio ser; la manera misma en que éste se constituye y se encuentra ya constituido tendría que marcar la pauta para lo que ha de hacerse, moral o éticamente hablando. Una ética de la liberación, en cambio, no acepta que el reino del ser, tal como es en un momento histórico determinado y de acuerdo con cierta geografía, con una cierta distribución material de los poderes humanos, sea cuanto puede o debe haber. Una realidad, exterior al ser, es el fundamento del orden histórico y geográfico dado: esa realidad es la del oprimido, el huérfano y la viuda de Levinas, los condenados de la Tierra. Y su clamor es la interpelación que llama a actuar, pero desde afuera del mundo tal como es en favor de otro mundo posible, utópico en tanto que no tiene lugar en el ser actual, distinto a la totalidad hoy efectuada.

La irrupción del Otro desde afuera de la totalidad, en la versión de Dussel, es ahora un nuevo tipo de fundamento y por partida doble: el de la acción ética propiamente dicha, liberadora, pero también el de un orden del ser que se vislumbra más allá de lo que está dado en una historia y una geografía factuales. Es, de alguna manera, una negación de la negación; pero ella es más que dialéctica, al partir de la afirmación del Otro sufriente como lo externo a la totalidad: es la analéctica, el método que toma como punto de partida a quienes quedaron al borde de la geografía política, en la periferia del mundo, y a la vera de una historia que se erigió sobre el despojo.

Sin embargo, llegados aquí, Dussel descubrió que también Levinas es insuficiente. Esto sucede en virtud de la propia ética fundada en la exterioridad por vía de la analéctica. El Otro que nos interpela, que nos llama a la acción, no es una figura difusa que habite algún ámbito formal platónico o aristotélico. La única manera de responder al clamor

de quienes sufren a causa de la totalidad vigente es la acción política respecto a esa totalidad: la praxis que anuncia la utopía. Así, la ética de la liberación no puede sino consumarse en una política que, si no alcanza hoy por hoy a entrever la utopía en el horizonte, por lo menos ha de denunciar que cuanto es no equivale a cuanto puede ser, a cuanto tendría que ser si se responde a quienes claman desde la exclusión. El tiempo histórico tendría que ser desviado de los rumbos que el ser vigente marca para que lo que hoy queda excluido sea fundamento, dice Dussel, de una nueva totalidad, más justa y mejor. El tiempo de la liberación es tiempo de la creatividad, entre ambos momentos que no se dan al interior del ser, sino entre “lo que es” y lo que debiera advenir. ¿Será entonces el fin de la historia? Seguramente no; pero la historia humana correrá por senderos más respirables y eso será ya mucho.

La demanda del Otro, excluido de la totalidad vigente y oprimido por ella, resulta originaria en función de lo que sí dice Levinas: el mundo nuestro nace en la proximidad, cuando dos o más personas se encuentran, y cada cual ha de responsabilizarse del rostro de quien viene de la lejanía. La proximidad es algo que sólo puede suceder entre seres humanos, y la indefensión del rostro del Otro es principio de realidad tanto como de responsabilidad ante ella o él. Pero si el Otro es, de por sí, vulnerado por la realidad vigente, esa responsabilidad tiene la fuerza de un mandato: somos responsables de quien sufre, de hacer algo por terminar con la injusticia que provoca ese dolor. Pero Dussel va más allá de Levinas cuando recuerda que esa proximidad originaria, en la ontología políticamente entendida como el sistema planetario de la modernidad, es alienada en virtud de una relación de proxemia: las personas, las culturas, las comunidades y naciones periféricas, son reducidas por la dominación al nivel de las cosas requeridas para mantener y acrecentar la producción y la acumulación económicas en el centro planetario. La liberación adviene al luchar por restituir el espacio de la proximidad, al reconocer que la asimetría entre seres humanos es producto de la propia acción humana, y que es imperativo actuar de otra manera con vistas a cualquier ética que se precie de serlo.

Hemos recorrido, muy en la superficie, el camino que llevó a Dussel al exilio. Tal dolorosa condición fue la consecuencia coherente de lo que vertía en la cátedra como el filósofo que era, pues el nivel categorial más abstracto conducía al compromiso más concreto. Y ese compromiso fue insoportable para quienes se afanaban en mantener la dominación sobre sus prójimos allá, en ese momento y lugar que fue la Argentina de 1975. Sin embargo, y tal vez en contradicción dialéctica, eso nos permitió a las y los mexicanos contar con la presencia y docencia incansable de Enrique Dussel durante el resto de su vida, en una proximidad para nosotras y nosotros derivada de la lejanía de los paisajes mendocinos de su infancia; del barco que, llevándolo a Europa, lo ancló en Latinoamérica y el resto del mundo; de las veredas de Nazareth; del descubrimiento del Otro como mujeres y hombres sufrientes, de carne y hueso, arrojados de la historia hacia un no-lugar, pero no a causa de un destino escrito en las estrellas sino como resultado de un desorden ontológico-político generalizado. Podemos apreciar ahora cómo ese camino fue, también, el de una filosofía entendida fundamentalmente como ética, que transcurrió desde la formación clásica primigenia, el periplo por la fenomenología y el encuentro con los límites de la totalidad pensable y la fundamentación en la alteridad. Eso sí: Enrique Dussel no dejó de apuntar, incluso en los momentos más grises del desencanto posmodernista, al tiempo de la liberación por venir.