

Enrique Dussel: un discurso crítico-filosófico radical (a)plazado¹

Enrique Dussel: a radical, critical and philosophical discourse (ad)journed

Enrique Dussel : un discours critique-philosophique radical (a)ournée

Enrique Dussel: discurso crítico-filosófico radical (a)diado

Víctor Hugo Malfavón-Carrillo²
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México-México

Cómo citar este artículo: Malfavón-Carrillo, V. H. (2016). Enrique Dussel: un discurso crítico-filosófico radical (a)plazado. *quaest.disput*, 9 (18), 110-132

Recibido: 18/07/2015. Aprobado: 07/01/2016

1 Artículo de reflexión. Nombre del proyecto *Enrique Dussel: un pensamiento crítico radical desde la experiencia de la dignidad infinita de la vida*. Estado de la investigación: concluida.

2 B. Sc. Contacto: hugomalf@hotmail.com.



Resumen

El presente artículo es una presentación del pensamiento de E. Dussel desde la perspectiva del concepto de (a)plazamiento elaborado por A. Leal y M. Villegas en un texto aún sin editar. Dicho concepto mienta aquel gesto por el que un determinado discurso es situado en una posición considerada marginal por su relación con un discurso central o hegemónico. De esta manera, indagamos en la temprana búsqueda por parte del filósofo latinoamericano de un marco categorial situado más allá de aquel originado en Grecia que ha dictado las coordenadas del pensamiento occidental, en la forma en que Dussel ha aplicado dicho marco categorial para pensar filosófica y políticamente a América latina y el modo en que este empeño ha redundado, precisamente, en un (a)plazamiento de su pensamiento en diversos ámbitos del quehacer intelectual en Latinoamérica.

Palabras clave: comunidad, exterioridad, fe, ley, liberación, sistema, vida.

Abstract

This article is a presentation of Enrique Dussel's thought from the perspective of the concept of (ad)journalment as conceived by A. Leal and M. Villegas in an a yet to be published paper. This concept refers the action by which a given discourse is placed in a position which can be considered marginal when compared to a central or hegemonic one. Thus, we looked into early works of the Latin American philosopher for a categorial framework that would go beyond the one that originated in ancient Greece, this being the framework that has determined the direction of Western thought ever since. In this paper, the way in which Dussel has applied this categorial framework is examined, in order to think from both a philosophical as well as a political standpoint in a Latin American context; ultimately, this paper examines how this results in, precisely, an (ad)journalment of Latin American thought in various intellectual fields of in Latin America.

Keywords: community, externality, faith, law, liberation, life, system.

Résumé

L'article présent est une présentation de la pensée de Dussel depuis la perspective du concept de (a)journalée élaboré par A. Leal et M. Villegas dans un texte toujours sans éditer. Le dit concept corde ce geste par lequel un discours déterminé est situé dans une position réfléchie marginale par sa relation avec un discours central ou hégémonique. De cette façon, nous recherchons dans la recherche précoce de la part du philosophe latino-américain d'un cadre categorial situé au-delà de ce provoqué en Grèce qui a dicté les coordonnées de la pensée occidentale, dans la forme dans laquelle Dussel a appliqué le dit cadre categorial pour penser philosophique et politiquement en Amérique latine et la manière dans laquelle

cet engagement a redondé, précisément, d'un (a)journalnement de sa pensée des divers domaines du travail intellectuel en Amérique latine.

Mots clés : communauté, extériorité, foi, libération, loi, système, vie.

Resumo

O presente artigo é uma apresentação do pensamento de E. Dussel desde a perspectiva do conceito de adiamento construído por A. Leal y M. Villegas em um texto ainda sem editar. O conceito em menção desnaturaliza aquele gesto pelo que um determinado discurso é situado em uma posição considerada marginal pela sua relação com um discurso central ou hegemônico. Desta forma, a indagação na busca precoce feita por parte do filósofo latino-americano de um marco de categorias situado para além de aquilo originário da Grécia o qual tem chamado as coordenadas do pensamento ocidental na forma na que Dussel tem aplicado dito marco categórico para pensar filosoficamente e politicamente para a América Latina e o modo nele que este esforço derivou precisamente em um adiamento do seu pensamento em diversos âmbitos do quefazer intelectual em América Latina.

Palavras chave: comunidade, exterioridade, fé, liberação, lei, sistema, vida.

El derecho del otro, fuera del sistema, no es un proyecto que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana.

(ENRIQUE DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, 2011).

Introducción

Enrique Dussel es, en definitiva, un referente obligado para todo aquel que, haciendo en sí mismo la experiencia de la dignidad infinita de la vida³, parta en su

3 Tal vez una de las definiciones filosóficas más radicales y precisas de la *vida* que haya dado hasta el momento la filosofía contemporánea es la elaborada por X. Zubiri, entre otros textos, en su obra póstuma *El hombre y Dios*: “Como toda realidad, el hombre es un sistema de notas según las cuales tiene el hombre una forma y un modo de realidad peculiares [...] Ante todo el hombre tiene un grupo de notas según las cuales decimos que está vivo: es la vida. Todo ser vivo está constituido por una cierta independencia del medio, y un control específico sobre él. Estos dos momentos expresan algo más radical. Es que la independencia y el control expresan que, en sus acciones tanto activas como pasivas, el viviente actúa no sólo por las notas que posee sino también en orden al sistema que constituyen. Ciertamente, toda sustantividad [entiéndase: toda realidad como sistema de notas] aunque sea meramente mineral, puede envolver en sus actua-



pensar de esta dignidad históricamente traicionada, para todo aquel que asuma la posición (teórico-existencial) del pobre, del desposeído, del negado en su humanidad misma y asuma el compromiso de pensar desde tal posición. Dussel es un interlocutor insoslayable para quien, hablando en términos geo-políticos, asuma plenamente un pensar desde la *periferia* dominada del “*sistema-mundo*” contra su *centro* dominador. En efecto, Enrique Dussel es este referente obligado, este interlocutor insoslayable porque, en cuanto *humanos*⁴ la lectura de sus textos nos confirma en el compromiso existencial con la posición descrita, pero también porque, en tanto *filósofos*, encontramos en su extensa producción teórica un trabajo constante en la elaboración de las mediaciones conceptuales necesarias para “traducir” a nivel de discurso filosófico la posición del oprimido en que nos situamos. Enrique Dussel se inscribe así en un proyecto filosófico de largo alcance que, coherentemente, y desde su origen, ha dado en llamarse *Filosofía de la liberación*.

En este trabajo abordamos algunos momentos del camino filosófico de Dussel desde el concepto de (a)plazamiento elaborado por A. Lèal y M. Villegas⁵. El mencionado concepto da cuenta del gesto por el cual un cierto discurso es situado en una posición considerada marginal en relación a un discurso central o hegemónico⁶. De esta manera, tenemos que el (a)plazamiento del discurso filosófico

ciones la totalidad del sistema, pero el mineral no tiene ninguna acción ordenada a la totalidad del sistema en cuanto tal. Este momento es el momento radical y formalmente exclusivo de la vida. Se vive por y para ser sí mismo. Es decir, el viviente es un «sí mismo», un autós” (2007, pp. 30-31).

4 En cuanto *humanos*, es decir (siguiendo la tematización de Zubiri a este respecto), en cuanto realidades que, por su propia índole en tanto que realidades, están constitutivamente abocadas a *optar* en cada situación en que se encuentran y, con cada opción tomada, a jugarse el destino de su *ser* (Zubiri, en efecto, hace una distinción crítica fundamental entre ser y realidad). Se trata de un carácter constitutivo de la realidad humana que Zubiri, en su tratado *Sobre el hombre*, llama carácter *moral* (1986, pp. 343-444). Metafísicamente, la realidad humana sería una realidad moral, es decir, una realidad abierta a su propio carácter de realidad y, por tanto, constitutivamente puesta en la situación de *optar*, de *realizarse* inexorablemente ejecutando actos de *volición*.

5 Mariano Villegas (México, 1985) es licenciado en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM. Actualmente estudia la Maestría en Filosofía (Filosofía de la Cultura) en el Posgrado de la UNAM. Alfredo Lèal (México, 1985) es licenciado en Lengua y Literaturas Modernas Francesas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente estudia la Maestría en Letras (Letras Modernas - Francesas) en el Posgrado de la UNAM. En esa misma institución se desempeña como Profesor de Asignatura en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras.

6 “En el «*aplazar*» se encuentra la huella de dos verbos, los cuales tomamos como punto de partida para el concepto de (a)plazamiento: 1) «*emplazar*», es decir, «dar a alguien un determi-

de Enrique Dussel se da a diversos niveles, respecto de diversos centros, y en todos ellos tal aplazamiento se debe, precisamente, a la asunción radical de la posición aludida y a la forma concreta en que a lo largo de su trayectoria como filósofo Dussel ha llevado a cabo el despliegue conceptual de dicha posición. En el presente trabajo, intentaremos dar cuenta sólo del (a)plazamiento de este discurso filosófico respecto de aquel “centro” que determina todos los demás (a)plazamientos sufridos por dicho discurso a otros niveles (académico, político, etc.), esto es, daremos cuenta del (a)plazamiento del pensamiento de Dussel respecto de la “configuración ontológica” vigente, respecto del *sentido del ser* en un momento de la historia determinado esencialmente por el modo de producción capitalista, sentido del ser en que, justamente, la dignidad de la vida es *encubierta*, sentido del ser en que, de acuerdo con Dussel, “el capital aliena al otro, lo compra, paga por su capacidad de trabajo y lo transustancia en sí mismo. El asalariado, alienado, es... ontológicamente un momento del capital, ‘lo mismo’, y una de las formas fenoménicas en que se manifiesta: trabajo productivo del capital” (1976, p. 97). Ya explicaremos, más adelante, qué significan todas estas categorías: ser, fundamento, ontología, mismidad, fenómeno... *exterioridad*.

Así, en este trabajo reconstruiremos dos mediaciones conceptuales fundamentales en la elaboración del pensamiento crítico de Dussel, a saber, una primera mediación situada a nivel de una *antropología filosófica*, en la que nuestro autor sienta los fundamentos de su discurso partiendo de una cierta idea del hombre recuperada mediante el análisis fenomenológico de las estructuras intencionales

nado tiempo para la ejecución de algo» o bien «citar a alguien en determinado tiempo y lugar, especialmente para que dé razón de algo»; estas dos definiciones nos llevan al primer punto que nos interesa rescatar de verbo «aplazar»: la relación espacio temporal con respecto a una acción determinada; «emplazar», *no obstante, por su carácter mismo de determinado, es el primer verbo que nos desestabiliza mediante el sesgo propuesto por la letra «a» suspendida de un momento de-terminado de significación por medio de los paréntesis, «(a)», la cual funciona como prefijo (del griego α), denotando «privación» o «negación»; así, por (a)plazamiento entendemos, por un lado, «sin un espacio-tiempo determinado», en suma, «sin un lugar»; por otra parte, 2) «diferir» (del latín ‘differre’), a saber, «aplazar la ejecución de un acto», «dicho de una persona o un acto: distinguirse de otra» o bien «disentir, no estar de acuerdo»; diferir, presente como huella en la ‘différance’ derridiana, refiere, entonces, a una diferencia y a un aplazamiento, un dejar para después que, no obstante, aparece al mismo tiempo en que se ejecuta el diferir como «postergar» pero también como «diferenciar-se»; es, empero, la última acepción («disentir, no estar de acuerdo –una vez más el I would not prefer to de Bartleby) la que nos interesa rescatar en el concepto de (a)plazamiento: se trata de lo que no entra en el acuerdo, lo que no pertenece a lo de-terminado, lo que va, en cierto modo, en contra de ello. De este modo, proponemos (a)plazamiento como un constante postergar la determinación espacio-temporal y significativa por medio del desacuerdo y la diferencia de lo marginal” (Leal, Villegas, 2015, pp. 163-164).*

de la experiencia del mundo cotidiano de los pueblos semitas (hebreo en particular) en contraposición a la de los, así llamados, pueblos indoeuropeos (griego en particular); y una segunda mediación conceptual situada a nivel de una *crítica de la ontología* en la que la mencionada “experiencia semita” se elabora a un nivel propiamente filosófico y da lugar a un marco categorial que fundamenta un pensar “*trans-ontológico*”. Son dos mediaciones teóricas cuya interna interdependencia en el discurso filosófico de Enrique Dussel mostraremos en su lectura de la Carta a los Romanos, lectura que servirá de conclusión a este trabajo en el sentido de mostrar a través de ella de qué manera concreta se cumple el (a)plazamiento de nuestro autor. Es el modo que hemos encontrado, uno entre muchos otros posibles, de ir describiendo, aunque sea precariamente, la trayectoria en que nuestro filósofo se va (a)plazando.

1. Primera mediación teórica: crítica del dualismo antropológico

Sin duda, uno de los aspectos más decisivos en el pensamiento de Dussel es su voluntad de salir de la tradición filosófica occidental en busca de otras perspectivas desde las cuales leer críticamente dicha tradición. Este afán, si ha de ser radical, tiene, desde luego, que comenzar por ir en busca de un horizonte no-griego desde el cual comenzar a pensar y, así, una de las primeras publicaciones de nuestro filósofo resulta ser un libro titulado *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. En este remontar a las raíces, Dussel da efectivamente su primer paso en un filosofar propio, pues con este libro busca comenzar una discusión crítica con la tradición filosófica occidental desde su misma raíz griega, estudiada en un libro anterior titulado *El humanismo helénico*⁷. ¿Qué es lo que Dussel critica en el “mundo” griego desde el horizonte que le ofrece el “mundo” de los antiguos pueblos semitas? En primer lugar, la forma en que Grecia, desde Homero y las diversas tradiciones religiosas helénicas hasta Platón y Aristóteles, pensó al ser humano. En efecto, lo primero que Dussel ve en esta confrontación de “mundos” (en sentido fenomenológico), en esta confrontación de “núcleos ético-míticos”⁸ (Ricoeur), es un problema radical de *antropología filosófica*. ¿Cuál?

7 “En nuestro trabajo anterior sobre *El humanismo helénico* hemos ya mostrado, prácticamente, la utilización de un método que permite analizar ciertos elementos de la estructura de la conciencia colectiva y personal, histórica y circunstanciada, a través de la cual cada hombre, situado en el espacio y el tiempo, vive su existencia concreta, visualiza el universo y su posición en el mundo. En este corto trabajo [*El humanismo semita*] proponemos una estructura antagónica a la expuesta en la investigación anterior” (Dussel, 1969, p. XI).

8 El núcleo ético-mítico “no es sino el complejo orgánico de posturas concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*)” (Dussel, 1975, p. IX).

Dussel nos dirá, efectivamente, que Grecia (y en general todos los pueblos indoeuropeos: indios, iraníes, etc.) tiene una manera muy particular de pensar al hombre en su estructura constitucional: una manera dualista en la que el hombre aparece como un inestable e inconsistente agregado de un componente “material” y un componente “espiritual”, de un componente “sensible” y un componente “racional”, en suma y a muy grandes rasgos, una manera dualista que piensa al hombre en términos (mutuamente excluyentes) de alma y cuerpo: soma y psyché. Es lo que Dussel, con autores como C. Tresmontant (1969), llamará, refiriéndose en general a los llamados pueblos indoeuropeos, dualismo antropológico.

Existe siempre un dualismo a nivel antropológico (división de cuerpo y el alma, materia y espíritu, lo corporal como lo malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (desde los monjes del hinduismo hasta los órficos y neoplatónicos, influyendo después en los movimientos monacales cristianos y los contemplativos islámicos). Tiende esta cosmovisión igualmente a un monismo ontológico, ya que “lo que auténticamente es” sólo es trascendente, divino, eterno, espiritual, objeto de contemplación o de nirvana (Dussel, 1975, p. XVIII).

En efecto, tal como aparece consignado en la cita anterior, el dualismo antropológico, como “momento” fundamental de la estructura intencional constitutiva del “mundo” griego, es intrínsecamente solidario de otros dos momentos fundamentales de la estructura de este “mundo”: el “monismo trascendente” y el “anti-historicismo del eterno retorno”. En estos tres momentos estructurales del núcleo ético-mítico en la Grecia antigua cobra forma eso que Dussel llamará “inconsistencia teórica del bien común” como natural consecuencia de la comprensión del mundo propia de los pueblos indo-europeos en general y del griego en particular.

Pero vayamos por pasos contados. ¿Qué es justamente eso que Dussel llama “inconsistencia teórica del bien común”? “Con la palabra ‘inconsistencia’ expresamos la contingencia, el valor secundario, instrumental, corruptible de dicho bien político, en fin, subordinado y accidental” (1975, p. 1). Como es sabido, el “bien común” es uno de los temas centrales del pensamiento político griego. Así, por ejemplo, dice Aristóteles en su *Política*: “el fin de los ciudadanos, aunque diferentes en la facultad, es la conservación de la comunidad y esta comunidad es el público gobierno” (Pol. III, 1276 b). Sin embargo, este valor político central será intrínsecamente inconsistente porque se asienta sobre una determinada comprensión del mundo que lo socava por principio. ¿Cómo acontece esto? Acontece justamente por las estructuras propias del núcleo ético-mítico helénico que hemos mencionado, esto es, el dualismo antropológico, el monismo trascendente y el anti-historicismo del eterno retorno.



En efecto, como hemos visto, es propio de la forma de pensar al hombre por parte de los griegos una intrínseca depreciación del componente “material” y una valoración positiva de su componente “espiritual”. A este dualismo antropológico corresponde unívocamente otra estructura ontológica que hemos visto aparecer bajo el nombre de monismo trascendental, estructura según la cual a la ‘parte’ eterna de la estructura humana, ‘psykhé’, en Platón, ‘noús’ en el último Aristóteles como en el viejo Parménides (Dussel, p. 1975), pertenece la contemplación del Uno trascendente como objeto de auténtico conocimiento (episteme) en tanto que es lo que propiamente es. El Uno se erige en lo verdadero y eterno en desmedro de la multiplicidad material en la que nada propiamente es (‘doxa’), multiplicidad de la que en primer lugar forma parte la propia corporalidad humana. Dussel nos dice cómo estas estructuras vuelven inconsistente el bien común, por ejemplo, en Platón:

En la base del dualismo encontramos lo que hemos denominado “la inconsistencia teórica del bien común”. Por el “cuerpo” el hombre se liga al mundo, a los hombres, en fin, a la ciudad. La vida ciudadana es la *bíos praktikós* o *politikós*, es el mundo de todas las artes y actividades, del movimiento y lo mortal, de lo variable y contingente. En Platón, el pensar griego llega a ser consciente de un dilema sin solución para las estructuras esenciales de la cultura helénica... [Lo] que más nos interesa... son las *dos tendencias contrarias* que constatamos claramente en Platón. La primera: el fin último del hombre se encuentra “fuera-de-la-ciudad”, el único feliz es el sabio, que se retira del mundo. La segunda: el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es *más perfecto* que el bien de un ciudadano. (1975, p. 12)

La investigación de Dussel ahonda con precisión el origen de estas estructuras en la época pre-filosófica griega y su evolución hasta Aristóteles y el helenismo. Para nosotros basta con lo dicho para entender la posición básica de Dussel respecto a las estructuras intencionales de la cultura helénica de las cuales, por último, forma parte intrínseca el anti-historicismo del eterno retorno. ¿Qué debemos entender bajo esta denominación? Pues, básicamente, que siendo la multiplicidad material, incluidas en ella la comunidad política y la corporalidad humana mismas, de suyo inconsistente, todo lo que acontezca con tal multiplicidad será igualmente inconsistente o, mejor, será la expresión misma de su constitutiva inconsistencia: no hay historia, esto es, no hay positividad alguna en el acontecer humano como emergencia de posibilidades sobre las que son posibles nuevos acontecimientos, sólo hay eterno retorno de lo mismo, de lo permanente, de lo trascendente. Nos dice Dussel:

Para Platón las Ideas eran eternas en el mundo *noetós*, para Aristóteles las especies son eternas en el mundo sensible y concreto. De este modo, la

especie humana es eterna, pero la “individualidad” del “yo” o del “tú” es absolutamente corruptible: lo que es inmortal, no es el “el alma entera (*pasa*), sino sólo el *nous*” (*Met.* 1070 a 21-26). Las cosas concretas participan de lo divino por su especie (1975, p. 27).

A las estructuras del núcleo ético-mítico helénico Dussel opondrá las propias del núcleo ético-mítico semita. ¿Qué es lo que Dussel encuentra en el mundo de los antiguos pueblos semitas?⁹ Pues justo las estructuras antitéticas de las indoeuropeas, estructuras que determinan, sino está fuera de lugar la expresión, el origen de toda tradición radical de pensamiento crítico. Comencemos por el nivel antropológico pues, como oportunamente señala Dussel, “el mundo ético se funda sobre una antropología. Los supuestos, la estructura antropológica, determinan la moral” (1969, p. 21). ¿Cómo es comprendido el hombre en el mundo de los pueblos del desierto? A diferencia de los griegos y otros pueblos indo-europeos, los semitas entendieron al hombre no como un compuesto transitorio e inconsistente de dos “componentes” heterogéneos y hasta antitéticos que escinden al hombre entre lo inmanente y trascendente, sino como una unidad que lo enraíza en su constitutiva corporalidad. En este sentido podemos hablar de que la semita es una antropología no dualista sino monista.

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*rúaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa en la palabra *néfesh*. El hombre es idénticamente un carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno... (Dussel, 1969, p. 27).

‘*Néfesh*’, en efecto, significa en lengua hebrea “garganta’ (*Jonás* 2,6), y por una transmutación metonímica designa igualmente el ‘suspiro’ o la ‘respiración’. Es el ‘deseo’ o el ‘apetito’ (*Proverbios* 12, 10; 13,2); pero aún más, es la misma vida...” (p. 27). A su vez, *basár* “nos significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino ‘carne’, o la manifestación material de la *néfesh*” (p. 28). La diferencia con el entendimiento del hombre por parte de los griegos es aquí clara y crítica, pues para el griego el cuerpo (*soma*) nunca fue la manifestación del alma (*psikhé*), sino, justamente, lo contrario de ella: su Otro... Por último, *rúaj* designa la dimensión divina del hombre, aquella por la cual se halla constitutivamente religado, en su misma carnalidad, a su

⁹ “Cuando hablamos de ‘semitas’, aunque nos referimos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo un tal apelativo: a) orientales: los acadios (o asirio-babilónicos), b) occidentales: los amorreos (ugaríticos, cananeos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), los árabes, himaritas y etíopes” (Dussel, 1969, p. 6).



Creador: “el *rúaj* constituye radicalmente dicho hombre en un *orden* distinto del de *basár-néfesh*... El *rúaj* se diferencia de la *néfesh*, en cuanto indica una acción directa del Creador...” (p. 29)¹⁰.

A esta forma de entender al hombre corresponden, efectivamente, estructuras intencionales radicalmente diversas de las griegas. En primer lugar, quizá, a una que se opone directamente al monismo trascendente helénico. En efecto, para el semita, no habrá el Uno que cae, que se disgrega y degrada en la multiplicidad de lo material, sino que habrá, justamente, el Uno creador, el Uno expansivo, el Uno fuente de una multiplicidad que para el semita será plenaria positividad, de una multiplicidad que será eminentemente excelente y de la cual formará parte, en primer lugar, la multiplicidad de individualidades esencialmente irreductibles, libres y carnalmente espirituales: la multiplicidad de los seres humanos. Esta experiencia positiva de la propia carnalidad en la que aparece un Uno creador radicalmente otro que el Uno griego, hará posible, como tendrá a bien decirnos el propio Dussel (1969), una ética igualmente diversa a la ética de la *solitaria bonitas* propia del mundo griego, es decir, distinta a la ética del abandono de lo que “no-es” y de la entrega contemplativa a lo que “es”, y diversa también de otras éticas dualistas en las que el “bien” y el “mal” son fuerzas metafísicas en el origen mismo del cosmos, como la del *zurvanismo* en el antiguo Irán, o como el maniqueísmo.

Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible, la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano *moral*. Si todo lo real ha sido creado por *Yahveh*, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos, en tanto que buenos o malos tienen una fuente única *creada*: el corazón humano –y no un dios-. Siendo operados por el hombre –el bien y el mal- no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El bien y el mal será una *relación* intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad *contra* (relación negativa) *Yahveh*, contra la alianza, contra otro

10 Tal vez sea necesario en este punto adelantarse a una crítica recurrente a Dussel, crítica según la cual el filósofo argentino-mexicano estaría desplazándose de un nivel discursivo filosófico a uno teológico por el mero hecho de analizar textos religiosos, bíblicos. En primer lugar hay que responder a esto que un libro de cualquier profeta hebreo o apóstol cristiano es tan religioso como los poemas de un Hesíodo o un Parménides y, en segundo lugar, que Dussel no abandona en ningún momento el discurso filosófico, toda vez que el propósito de sus análisis es reconstruir fenomenológicamente las estructuras intencionales de una cultura determinada a partir de los “registros” que haya a mano: textos religiosos, filosóficos, jurídicos, etc. Daremos cuenta de la posición del propio Dussel sobre esta cuestión cuando toque abordar la lectura que nuestro autor hace de la carta de Pablo a la comunidad de cristianos en Roma.

hombre... Pero ese "mal" no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un "estado" de alguien... (p. 39)

A diferencia de lo que ocurre en un núcleo ético-mítico fundado en la estructura del monismo trascendente, donde la multiplicidad, como caída de lo Uno, es de suyo negativa, en el mundo semita el mal será considerado una posibilidad del corazón humano y nunca una cualidad de la creación. En la estructura concencial semita asistimos así a la erradicación de toda posibilidad de naturalizar el mal y, con ello, al menos incoativamente, al nacimiento de una auténtica tradición de pensamiento crítico. En consonancia con esto, tenemos finalmente que en las estructuras intencionales del pueblo de Israel habrá cabida para la historia, para el hacerse cargo de cada suceso que acaece a la comunidad como algo que positivamente acontece. En el núcleo ético-mítico griego encontrábamos esa estructura intencional llamada por Dussel anti-historicismo del eterno retorno, anti-historicismo que era propio de otras culturas y no sólo de la griega:

La conciencia arcaica (prehistórica) tiene toda una red, un sistema de arquetipos que *aseguran* la existencia cotidiana, defendiendo así al individuo y el grupo de lo imprevisible. El hombre arcaico no puede 'sufrir' la historia, el azar. El sufrimiento, las sequías, las enfermedades... lo contingente, lo histórico, debe 'normalizarse'... Los espartanos inmolaban a los niños deformes, mientras que los incas los consideraban sagrados; en ambos casos 'lo anormal' era míticamente ordenado. Cuando el dolor se 'normaliza' en la doctrina del *Karma* hindú, el hecho de que un tal dolor sea explicado, soportado, significativo, lo eleva de la historia para hacerlo entrar en el "tiempo primordial". (p. 91)

Para el hebreo el hombre no es, como para el griego, parte de la naturaleza (*physis*), al menos no en el sentido de estar trágicamente integrado a la eterna dinámica circular bajo la cual, a decir de Heráclito "a la naturaleza le agrada ocultarse" (Bacca, 1979: p. 249). En cuanto sujeto del bien y del mal, en cuanto YO, el hombre se determina por su relación con Dios y los miembros de su comunidad. La trágica integración a la dinámica circular de la naturaleza queda así superada. En efecto, el acto fundacional de la comunidad judía, esto es, la promesa de Yahveh hecha a Abraham en el sentido de hacerle padre de un pueblo santo, introduce un corte radical entre el mundo como naturaleza y la comunidad humana en tanto tal. La promesa de Yahveh a Abraham funda una "intersubjetividad" cuyo fundamento no puede ser ya la naturaleza, sino la historia, pues ésta, como dimensión hasta entonces impensada de todo acontecer humano, se abre necesariamente al constituir el plano concreto en que se cumplirá la promesa de Dios:

Abraham descubre en el YO (*Génesis* 12,2) el nuevo y único *punto de apoyo* de su existencia histórica. Dejando el apoyo de su país, de su familia, de los



dioses y ritos de la Mesopotamia; partiendo al desierto, descubre progresivamente, no ya la seguridad de las categorías arquetipales de la eterna repetición, sino que lo imprevisible, lo histórico, no es objeto de terror, muy por el contrario es el lugar mismo de la realización de la *Promesa*. Abraham, en su extrema pobreza es todo-futuro. (p. 92)

Desde esta experiencia crítica originaria, en que la vida en cuanto tal se entiende como algo excelente, en que el hombre se asume radicalmente en su constitutiva corporalidad y, asimismo, como sujeto responsable ante una comunidad intersubjetiva intrínsecamente abierta a la historia en el hacerse cargo de cada acontecimiento en el tiempo como signo de la realización de un destino propio, desde esta experiencia crítica originaria, decimos, Dussel leerá la críticamente la tradición filosófica occidental y, ante ella, avanzará un proyecto filosófico propio.

2. Segunda mediación teórica: crítica de la ontología

En efecto, una de las consecuencias de pensar desde la mencionada experiencia de la dignidad infinita de la vida será la necesidad de una crítica de la ontología o, lo que es lo mismo, de la tradición filosófica occidental como tal en cuanto pensamiento del ser y desde el ser como fundamento del *todo*, como fundamento de una *totalidad*. “No hay un ente aquí y otro allí porque sí. Tienen un lugar en el orden; tienen una función en un todo; están puestos-con, com-puestos (*systema* en griego: sistema). El nivel de los entes es la proxémica o lo óntico; el nivel de la totalidad; sea mundana, natural, diseñada, económica, etc.; es lo ontológico” (Dussel, 2011, p. 52). Desde la experiencia semita, que funda una comunidad intersubjetiva en una promesa, en una proyección hacia el futuro y un destino histórico compartido, la primacía no la tendrá la pregunta por la entidad de los entes planteada a la luz de la dialéctica eterna de la *physis*, esto es, la primacía no la tendrá el “qué” (son) las cosas en un orden determinado, en la totalidad, sino que en la experiencia semita la pregunta privilegiada será “quién” y no “qué” (*ti*), la primacía la tendrá la *persona* en su irreductible individualidad y no su definición y/o función en la totalidad ontológica, esto es, no su *entificación*. La experiencia semita privilegia un momento humano estructuralmente anterior a todo orden totalizado, a toda ontología, privilegia no la relación sujeto-objeto determinada desde la primacía de la *physis*, sino la relación sujeto-sujeto determinada desde la primacía de la comunidad intersubjetiva. Es lo que Dussel llama *proximidad* por contraposición a la mera *proxemia*. “Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, un acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarlos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad dis-tinta...” (2011, p. 45). Así, “Acortar distancia es praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la *proximidad*. La praxis es esto y nada más: un aproximarse a la proximidad. La proxemia es un dirigirse a las cosas” (p. 46). Proximidad dice relación personal.

De esta manera, de acuerdo con Dussel, tenemos por una parte que “Las cosas-sentido (X. Zubiri), entes, no nos rodean caóticamente. Forman parte de un mundo (M. Heidegger). Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos... Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido” (p. 54-55). Por otra, tenemos que el fundamento, que el ser de la totalidad, es un proyecto en función del cual, precisamente, las “cosas” se entifican, es decir, aparecen con un sentido determinado dentro de dicha totalidad, o mundo, u horizonte, fundado, como hemos dicho, por el ser en tanto proyecto futuro: “El mundo cotidiano, ingenuo y obvio dentro del cual se habita cada día es una totalidad en el tiempo y en el espacio. Como totalidad en el tiempo es una retención del pasado, un emplazamiento del proyecto fundamental futuro y un vivir las posibilidades que penden de dicho futuro. Como totalidad espacial, el mundo siempre sitúa al yo, al nosotros, al sujeto como centro...” (p. 55). Dussel nos dirá que la filosofía europea ha privilegiado la dimensión temporal de la totalidad, “la fundamentalidad del futuro, el proyecto”, y que la preponderancia de este aspecto de la totalidad significa la perpetuación de “lo mismo”, la perpetuación, precisamente, de la identidad de la totalidad: “Dar preeminencia a la temporalidad futura es privilegiar lo que ‘ya’ soy o somos” (p. 56). Privilegiar, en cambio, la dimensión espacial de la totalidad tiene otras consecuencias. En efecto, centrar la atención sobre este aspecto en que “aparecemos” de manera intrínseca y estructural como centro de nuestro mundo, nos lleva a mirar hacia el pasado, primero, como origen de ese mundo nuestro y, segundo, como condición radical de todo proyecto futuro posible dentro de ese mundo.

El mundo... como espacialidad o totalidad de entes en una cierta proximidad o lejanía (desde el otro en la proximidad primera), privilegia el “pasado” temporal como el “lugar” donde nació. El donde-nació es la predeterminación de toda otra determinación. Nacer entre los pigmeos del África o en un barrio de la Quinta Avenida de Nueva York es ciertamente igual que nacer. Pero es nacer en otro mundo, es nacer espacialmente en un mundo que predetermina como pasado, y por ello determina, nunca absolutamente pero es suficiente que determina radicalmente, la implantación del proyecto futuro. El que nació entre los pigmeos tendrá el proyecto de ser un gran cazador de animales; el que nació en Nueva York forjará el proyecto de ser un gran banquero, es decir, cazador de seres humano. (p. 56)

De esta manera, en definitiva, “El fundamento o ser de un sistema es lo que funda la totalidad. El fundamento del mundo es el proyecto como futuro, no olvidando que ha quedado como pasado o facticidad implantado desde una espacialidad condicionante del mismo fundamento” (p. 57). El proyecto como ser o fundamento de la totalidad ontológica determinará así el lugar, la función, el sentido de todos los entes fundados en él, incluyendo seres humanos y culturas



diversas determinadas como “periféricas” en relación con el proyecto de la cultura del “centro”. El proyecto del “centro” geo-político subsumirá lo distinto a él y lo determinará como meramente diferente por relación a la identidad en que dicho “centro” se funda como totalidad. Así Dussel, puntual conocedor de Marx, podrá decir, por ejemplo, que “En nuestra sociedad el fundamento de la identidad es la valorización del valor del capital; el asalariado es una diferencia interna fundada y subsumida” (p. 58).

Pero, para Dussel, no se trata de pensar la diferencia, que en última instancia no es sino la determinación de la posición de cada ente respecto a los demás al interior de la totalidad, determinación fundada, justamente, en la identidad como fundamento del sistema. Para Dussel no es el caso pensar la diferencia, sino lo dis-tinto: pensar la realidad no en cuanto subsumida en el sistema y determinada como diferente por relación a la totalidad de las realidades subsumidas en el régimen de sentido propio del sistema, es decir, pensar la realidad no como ente, sino pensarla justamente como realidad, como algo que es “de suyo” más allá de cualquier violenta subsunción por parte de cualquier totalidad histórica, como algo que es desde sí mismo estructuralmente previo a toda interpretación impuesta por una totalidad, en suma, como algo que, respecto de toda totalidad histórica, es exterior, guarda irreductible exterioridad. Y es que, “Si el ser es fundamento de todo sistema, y del sistema de sistemas que es el mundo cotidiano (‘Lebenswelt’), afirmamos ahora que hay realidad ahora más allá del ser, así como hay cosmos más allá del mundo” (p. 78).

En efecto, cosmos dice la totalidad no de cosas-sentido (mundo), sino la totalidad de cosas-realidad, es decir, la totalidad de cosas esenciadas que en virtud de su esencia son en sí y por sí mismas antes (prius) de todo proyecto humano que les otorgue sentido y las haga aparecer en el mundo como fenómenos, esto es, como entes dispuestos instrumentalmente en función del proyecto existencial del ser humano ¿Cómo habría proyecto humano, y por tanto, un sentido para las cosas, sin cosas que ya son de suyo, que son en y dese sí mismas y, de esta manera, pueden ser mediaciones de todo proyecto humano? ¿Cómo habría sentido sin realidad que lo soportara, que, precisamente, cobrara sentido? Las cosas-realidad son las galaxias, las montañas, los animales... en fin todo aquello que, como se ha dicho, es desde, por y en sí mismo. Evidentemente, es de Xavier Zubiri (2008) que Dussel toma esta distinción, crucial en su discurso filosófico, entre cosa-sentido y cosa-realidad: “entre las cosas reales que guardan exterioridad al ser, se encuentra una cosa que tiene eventos, que tiene historia, biografía, libertad: otra persona”. En efecto,

Si realidad es la constitución sustantiva e independiente de una cosa, su esencia, la persona es lo propiamente real, más real que la totalidad cósmi-

ca de los astros y los seres vivientes, que forman entre ellos sustantividad físico-astronómica y la botánico-zoológica, sin real exterioridad. Sólo el libre, cada persona, es una totalidad autosustantiva, autónoma, otra: exterioridad metafísica, realidad realísima más allá del mundo y del ser. (p. 79)

Es, en definitiva, desde esta manera de plantear la crítica a la ontología¹¹, desde este pensamiento “trans-ontológico” que distingue el orden del ser o totalidad y el orden de la realidad en que aquél se funda, que Dussel desarrollará la crítica de la alienación perpetrada en los “sub-sistemas” pedagógico, erótico, económico y político de la totalidad dominante. Es desde planteamiento en que se tematiza la increpación de la exterioridad de la vida humana a la totalidad, desde este semítico “quedar” en la sacralidad de la persona como momento trans-ontológico por excelencia y, por tanto, como única vía verdaderamente radical para hacer la crítica de todo sistema histórico fetichizado y alienante que Dussel elaborará su propio proyecto filosófico.

Todo esto cobra realidad práctica cuando alguien dice: “¡Tengo hambre!” El hambre del oprimido, del pobre es un fruto del sistema injusto. Como tal, no tiene lugar en el sistema. En primer lugar por ser negatividad, falta-de (...), no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar radicalmente el hambre del oprimido es cambiar radicalmente el sistema. (pp. 79-80)

11 Como es evidente, la crítica dusseliana de la ontología coincide en puntos esenciales con la crítica llevada a cabo por Emmanuel Levinas a este mismo respecto. En efecto, Dussel asumirá radicalmente como momento básico de su pensar esta forma de plantear la cuestión ontológica y en este concreto sentido asumirá también al pensador judío como su maestro. Sin embargo, “con Levinas, más allá de Levinas”, Dussel se valdrá de este planteamiento para analizar militantemente la situación de atraso y opresión en Latinoamérica y, análogamente, en los continentes que conforman la periferia geo-política del sistema-mundo capitalista, teniendo así que hacer frente a problemas que Levinas nunca sospechó, entre ellos, por ejemplo, el de pensar una política o el de tener que implementar innovaciones en los métodos de análisis como la de pensar a Levinas con Marx (cosa que a Levinas, anti-marxista, aterraba), originándose así el sorprendente Marx semita de Dussel. Lo más importante en este sentido es, sin embargo, que en el núcleo mismo del pensar levinasiano, Dussel imprimirá una “vuelta de tuerca crítica” y no aceptará, como Levinas -ni como Derrida (2005)- pensar al otro como “lo absolutamente otro”. A este respecto D.E. Guilloit, en su Introducción a *Totalidad e infinito*, cita a Dussel: “Levinas habla siempre del otro como lo *absolutamente* otro. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea...” (2002 p. 32). En este preciso sentido, el pensamiento de Dussel *no* es el de Levinas, nunca coincide formalmente con el de Levinas. Dussel piensa otra otredad, otra exterioridad, desde la exterioridad levinasiana.



Conclusión. La deslegitimación de la Ley o el sistemático (a)plazamiento del discurso filosófico de Enrique Dussel.

Lo que hoy en la filosofía política europea más actual y más radical es novedad, en la teología y filosofía de la liberación latinoamericanas era ya tradición. Hoy filósofos como Badiou, Žižek o Agamben (Dussel, 2012), vuelven la mirada, en el contexto de las urgencias políticas de nuestro tiempo, sobre textos fundacionales del cristianismo, ante todo sobre Pablo de Tarso, como figura que concentra poderosas sugerencias en orden a la articulación de un proyecto político radical contrapuesto al proyecto político vigente constituido en función de las exigencias del capitalismo. En efecto, la tradición latinoamericana de teología y filosofía de la liberación, no sólo hoy, sino desde su misma fundación, se ha distinguido siempre por tomar las fuentes cristianas, no sólo a Pablo, como fuente de creatividad política y como referencia fundamental propiamente teórica en sus planteamientos. En esta última parte de nuestro trabajo daremos cuenta de la lectura que Dussel hace de la Carta a los romanos como vía para mostrar de qué manera la posición radical de Dussel redundaba en un (a)plazamiento estructural, sistemático, de su discurso respecto de la totalidad vigente.

En la hermenéutica filosófica (no teológica) de la Carta de Pablo a la comunidad cristiana en Roma¹² realizada por Dussel, entrarán en juego, según adelantábamos ya, tanto la primera mediación teórica que hemos expuesto a nivel de una

12 “En la Facultad de filosofía, desde la Ilustración, se pueden enseñar teniendo en cuenta libros que consisten en extensas narrativas racionales con base en símbolos, como la *Iliada* o la *Odisea* de Homero, o la *Teogonía* de Hesíodo, que son textos religiosos «llenos de dioses», pero considerados aptos para el cumplimiento de las interpretaciones filosóficas. En cambio hay una interdicción absoluta de usar o interpretar filosóficamente (como si fueran intrínsecamente teológicos) textos de la Biblia judeocristiana, tales como el Éxodo, el Evangelio de Juan o la Carta a los Romanos de Pablo de Tarso.

El reto presente es el de extraer esas amohosadas narrativas simbólicas («teológicas» para el secularismo jacobino ilustrado) que residen y se estudian en la Facultad de teología y situarlas por primera vez en la Facultad de filosofía. Consistiría en realizar sobre ellas una *hermenéutica*, una interpretación «estrictamente filosófica» [...]

En primer lugar, a) como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos y hasta místicos, en algunos casos deben ser definidos como: «narrativas racionales *con base en símbolos*», en el sentido que constituyen mitos, tal como los ha definido Paul Ricoeur. Esas narrativas, en segundo lugar, pueden sufrir una doble hermenéutica o interpretación: por una parte, b.1) teológica, es decir [...] efectuada desde la convicción subjetiva (que podemos llamar «fe religiosa»), en vista de una comunidad religiosa [...] O, por otra parte, b.2) filosóficamente tomar el texto o la narrativa racional con base en símbolos a fin de descubrir su sentido último racional, y las categorías implícitas teórico-universales que incluyen dichos textos [...], c.2) en vista de una comunidad secular”. (Dussel, 2012, pp. 10-11)

antropología filosófica, como la segunda mediación teórica situada a nivel de una metafísica o crítica de la ontología. En efecto, lo primero que Dussel nos dirá respecto al texto paulino en cuestión es que en él estará presente la estructura antropológica propia del mundo semita, estructura contrapuesta a aquella que alcanzó su nivel último de explicitación y elaboración conceptual en la gran filosofía griega y que fue heredada a la cultura romana. Como judío, nos dice Dussel, Pablo hablará desde las estructuras propias de la tradición de su pueblo contra la situación de opresión, humillación y esclavitud padecida por ingentes masas humanas bajo el poder aplastante del Imperio romano.

Pablo parte de una concepción antropológica semita completamente diversa a la grecorromana. El ser humano no es un alma (*psykhé*) divina, una, ingenerada e inmortal, caída en un cuerpo (*soma*). [P]ara Pablo, el ser humano, como para los semitas y egipcios (y también para los *Evangelios sinópticos* y *joanino*), era categorizado como una “carne” (en griego: *sarx*; en hebreo: *basar*) o como “cuerpo psíquico” o “ánimico” (*soma psykhikós* [...]). Se trata de una categoría antropológica intersubjetiva que muestra la situación del ser humano “fuera de la Alianza”. (Dussel, 2012: pp. 17-18)

Para apoyar esta tesis, Dussel cita al propio Pablo:

Así la resurrección (*anástasis*) de los muertos (*nekrón*) [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* (*soma pneumatikhón*) [...] Está escrito: el primer hombre, Adam, fue un alma viviente (*psykhikón zóan*); el último Adam es un *espíritu vivificante* (*pneúma zoopoioún*) [...] Yo afirmo hermanos, la carne (*sarx*) y la sangre (*haíma*) no pueden heredar el Reino de Dios. (p. 18)

En efecto, más arriba hemos dicho que en la lectura de Dussel de la Carta a los romanos entraban en juego tanto los planteamientos antropológicos como metafísicos que habíamos expuesto previamente. ¿En qué sentido acontece esto? En el sentido de que en la estructura antropológica (semita) implícita en el texto paulino, como podemos ver en la cita hecha por Dussel, hay una distinción crucial entre “cuerpo psíquico” y “cuerpo espiritual”. La primera categoría en la narrativa simbólica de Pablo significa la “mera” carne humana, mortal, “fuera de la Alianza”, mientras que la segunda designa al mismo ser humano carnal pero incorporado a la comunidad intersubjetiva en Alianza con Dios mediante esa dimensión de la carnalidad humana, de la que ya hablábamos, que es el espíritu (ruaj).

Para semitas y egipcios, el ser humano es unitario, es *carne* (*basar* o *soma psykhikós*) y muere. Hay una muerte primera (del *primer Adam*) que deja a la *carne* con “vida” (psíquica) pero sin salvación, aislada, sin elección, ni promesa,



ni comunidad. Esa *carne* entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento (en hebreo: *berit* [...]) desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (resurrección): es el “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikhós*). (p. 18)

Estas categorías, formuladas simbólicamente en el texto religioso paulino, son reinterpretadas, re-elaboradas y trasladadas a nivel de discurso estrictamente filosófico bajo las categorías ya expuestas de totalidad (ontológica) y exterioridad (metafísica). La “carne” que muere fuera de la Alianza en la narrativa paulina es pensada filosóficamente en la categoría de totalidad como el estatuto que tiene el ser humano al estar alienado en una totalidad dominadora, mientras que el “cuerpo espiritual” es pensado bajo la categoría filosófica de exterioridad metafísica como pueblo, esto es, como comunidad intersubjetiva oprimida que entra en Alianza con Dios y pone en cuestión (desde su mismo fundamento, como veremos) la totalidad dominadora y lucha por un nuevo orden justo: “el Reino de Dios”.

De lo que se trata, entonces, es de dos *órdenes*, niveles, mundos: el “reino de este mundo” (que tiene su “príncipe”, sus “dominadores” y sus “ángeles”) y “el Reino de Dios” (que igualmente tiene sus “apóstoles” o “enviados” a cumplir económicamente una acción histórico-política). Estamos entonces frente a dos *categorías* que podemos explícitamente *construir filosóficamente*: una, a) que significa el “orden de la carne” o la *Totalidad* vigente, en cuanto tiene pretensión de ser una Totalidad autorreferente, cerrada, y es, además, lo dado; otra, b) del “orden del *espíritu*”, que podríamos llamarla con E. Levinas (aunque modificando su significado) el ámbito transontológico, la Exterioridad o lo metafísico, situado como comunidad concreta de los Otros más allá de la Totalidad vigente y dominadora (el *soma pneumatikhós*). (p. 19)

Y es de aquí justamente que arranca la lectura de Dussel de la Carta a los romanos con miras a la elaboración de las categorías fundamentales de una filosofía política de la liberación. Valiéndose de las categorías de totalidad y exterioridad, Dussel realizará su análisis del texto paulino y lo primero que nos dirá es que el tema de la carta de Pablo en cuestión es ni más ni menos que la crítica de la Ley en tanto que fundamento único de una totalidad política que se fetichiza, que pretende mantenerse vigente recurriendo a la pura legalidad sin legitimidad. “La carta a la comunidad «mesiánica» de la ciudad sede del Imperio trataba esencialmente la cuestión de la insuficiencia de la legitimidad de la praxis y de las instituciones del Imperio y del judaísmo de la diáspora de tener como único criterio la Ley romana (lex) o la toráh [...] del pueblo judío... La Ley se había fetichizado” (pp. 20-21). De esta manera, de acuerdo con el análisis en seis momentos que Dussel lleva a cabo del texto paulino, el primer punto tocado por Pablo es la cuestión de la justificación, la cual se define para el apóstol como aquel momento en que alguien es juzgado justo o injusto en función de una Ley establecida como cri-

terio para efectuar tal juicio. Dice Pablo: “No basta conocer la Ley para ser justos (dikaiói) ante Dios, hay que obrar la Ley para estar justificados (diaiothésontai)”. En el segundo momento, siempre de acuerdo con la interpretación de Dussel, Pablo se ocupa justamente de definir ya no la justificación, sino el criterio de ésta, es decir, la Ley. Dice el apóstol: “la función de la Ley es dar conciencia (epígnosis) del pecado”. Lo cual interpreta el filósofo argentino-mexicano como sigue: “la Ley determina un límite o marco (diría Rosa Luxemburgo) a la voluntad, como criterio para poder juzgar diferenciando lo que es justo (y cumple la Ley) de lo que es perverso (porque opera contra la Ley). Sin ese marco no se discierne lo bueno de lo malo, y por ello no hay conciencia moral de lo uno ni de lo otro (es decir, de la falta moral)” (p. 22). Este segundo momento de la Carta exige algunas precisiones. En efecto,

la Ley supone: *a)* un tiempo *anterior* a su dictado, tiempo del caos originado por el “pecado del *primer Adam*” (que es también metafóricamente el tiempo de la esclavitud en Egipto); *b)* otro tiempo de la promesa, acordada con Abraham (tiempo de la *primera Alianza*); y *c)* el tiempo propiamente dicho del dictado de Moisés, fuera de Egipto y en el desierto, de la *primera Ley*, la del orden vigente aún en el tiempo de Pablo. (pp. 22-23)

La precisión anterior se hace en el sentido de distinguir entre una “primera Ley” y otra “por-venir”, fundamento de una nueva totalidad, ya que el tercer punto tematizado en la Carta nos introduce, precisamente, en el momento del derrumbe de la mencionada “primera Ley”. “Es este un primer momento dramático, crítico y novedoso de la Carta a los romanos. Es el momento negativo y puede ser interpretado como anarquista...”. Continúa Dussel en este mismo sentido: “acontece que aunque la Ley es el criterio de la justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su derrumbe. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad?, ¿desde qué situaciones puede poner en cuestión lo que es el fundamento del sistema?” (p. 23). La situación por la que pregunta Dussel es aquella en que la Ley se vuelve autorreferencial y pretende ser criterio único de justificación. La apuesta del fundador del cristianismo, un tal Jeshúa ben Josef, ante esta pretensión totalitaria de la Ley es afirmar que ella no puede ser legítimamente criterio último de nada, que el criterio último de justificación es y será siempre la vida en su infinita dignidad. ¿Por qué “infinita dignidad”? Porque la vida no es algo que salga de las manos del hombre, sino que es lo (misteriosamente) dado: una facticidad con un peso infinito... La postulación de este nuevo criterio de justificación y legitimidad constituye el cuarto momento en la analítica de la Carta propuesta por Dussel. “Para el fundador del cristianismo el nuevo criterio es la Vida, que por su parte da fundamento último a la Ley. La Vida es el contenido de la Ley. Su inversión es lo que critican Jeshúa y Pablo de Tarso”.



Dussel remite a la agudísima y radical crítica de Pablo a la instancia de la Ley: “Yo no sabía lo que era el deseo hasta que la Ley me dijo: No desearás; entonces el pecado, tomando como fundamento el mandamiento, provocó en mi toda clase de deseos” (p. 24). ¿Cuál es el significado de esta oscura proposición de Pablo? En la interpretación de Dussel, esto significa que “Un cumplimiento perfecto de la Ley es imposible, de manera que en definitiva todos quedan sin justificación posible. Pero no sólo esto, sino que, además, la Ley exige en su fetichización una tal aplicación que hasta puede producir la muerte” (pp. 24-25). Y, como es sabido, es justo esto lo que efectivamente ocurre al fundador del cristianismo: recibe la muerte por la Ley. Sin embargo, la muerte misma de Jeshúa ben Josef en la cruz consume radicalmente la quiebra, el definitivo desfondamiento de la Ley a los ojos de la comunidad. “Si la Ley mataba a los oprimidos, y en primer lugar al Justo, se le revelaba a la nueva comunidad mesiánica en el acto mismo del asesinato en la cruz la corrupción, el fetichismo de la Ley, y con ello la comunidad escandalizada quedaba libre ante la Ley y le negaba el poder ser el fundamento de la justificación” (p. 25).

Así, llevando a su última consecuencia toda esta crítica de la Ley fetichizada desde la Vida como nuevo criterio de justificación, surge a nivel estratégico-político lo que a los ojos de Dussel es la propuesta decisiva de Pablo de Tarso. En efecto, el apóstol declara: “Esta es nuestra tesis: el ser humano se justifica por la emunáh [...], independientemente de las obras de la Ley (ergon nomou)” (p. 26). Para Dussel “Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda filosofía política de los últimos 20 siglos (imposible para griegos y romanos)” (ídem). Pero ¿cuál es el significado de esa misteriosa palabra hebrea, emunáh, vertida al griego como ‘pístis’ y al castellano como fe? ¿Cómo interpreta Dussel esta noción milenaria?

Proponemos que se trata (para la filosofía política y decantando el símbolo) del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica, el *pueblo*, ante el inmenso poder del Imperio [...] se atreve sin embargo a [enfrentarlo] desde su *certeza* de poseer una convicción que puede transformar la totalidad de la realidad. Esa *certeza*, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* en hebreo [...] o *pístis* en el griego de Pablo, que podría describirse como la certeza entusiasta de la comunidad *crítica* (cuya fuente se encuentra en el mismo pueblo), como la mutua *confianza* que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o alianza que legitima o *justifica* (“juzga como justo”) la arriesgada praxis en el extremo peligro del “tiempo mesiánico” (de un W. Benjamin) y como fuente de legitimación del futuro sistema... Esto es lo

que pienso que debe entenderse en filosofía política como “la justificación por la fe”. (pp. 27-28)

De esta manera, llegamos a un punto en que, ante la des-legitimación total del sistema, es liberada una anomalía, esto es, “el momento en que el sistema de la Ley, llegado a su culminación autorreferente o fetichista, mata al justo (o a los inocentes) en nombre del derecho que se derrumba” (p. 30). Esto nos lleva por fin al quinto y último punto tematizado por Dussel en su análisis de la Carta a los romanos, punto que no sólo cierra la exposición que hace nuestro filósofo del texto paulino, sino que nos muestra del modo más claro el sentido en que se cumple el (a)plazamiento final del pensamiento del filósofo latinoamericano. En efecto, ante la anomalía desatada del sistema, surge el pueblo, esto es, irrumpe la comunidad mesiánica desde la exterioridad del sistema, desde aquello que para la totalidad, como positividad del ser, es la nada. Dice Pablo: “Ahora (nuní), al morir lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley” (p. 31). Es el surgimiento, la irrupción de un nuevo tiempo: del Tiempo-Ahora del meshíakh (el ‘kairós’ paulino, felizmente traducido en el Jetzt-Zeit benjaminiano) ante la quiebra total de la Ley y su tiempo “cotidiano”, “homogéneo” (Benjamin, 2004). Irrupción, en fin, del Tiempo-Ahora redentor ante la caída del tiempo de la dominación¹³.

Esa la irrupción explosiva, y creadora desde la nada del sistema, origina otro tipo de tiempo (*kairós*). Ahora se manifiesta el momento mesiánico... tiempo del peligro, tiempo en el que todas las funciones que se cumplían en el orden antiguo de la Ley (del sistema dominador) se efectúan como si no fueran las mismas, porque ahora han cambiado radicalmente de sentido. Antes afirmaban

13 En el comentario a la lectura que, por su parte, G. Agamben lleva a cabo de la Carta a los romanos, Dussel (2012) nos habla de la fundada sugerencia hecha por el filósofo italiano en el sentido de que el lenguaje que opera en el planteamiento de las *Tesis sobre la historia*, de W. Benjamin, es justamente el lenguaje de Pablo de Tarso. El apóstol cristiano sería, en efecto, ese enano (la “teología”) que, dada su fealdad, debe ocultarse bajo la mesa de ajedrez y no dejarse ver por nadie, pero que, al final, es quien mueve los hilos del autómatas (“materialismo”) y lo hace ganar todas las partidas... En este sentido, al plantear en términos materialistas el motivo judeocristiano del *meshíakh*, Benjamin sería un insospechado precursor de la operación realizada desde el Tercer Mundo por intelectuales críticos latinoamericanos de expresa confesión cristiana. A la luz de la incompreensión que este radical gesto por parte de Benjamin generó entre sus intérpretes europeos, tanto entre los materialistas (Brecht *et. al.*) que no aceptaban “lo religioso”, como entre los religiosos y/o místicos (Scholem) que no aceptaban “lo materialista”, no queda sino aceptar la tesis, formulada por el benjaminiano francés M. Löwy en una conferencia recientemente ofrecida en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (“Walter Benjamin: el materialismo mesiánico”), según la cual Benjamin se entiende mejor desde Latinoamérica, desde los marcos teóricos elaborados por la tradición latinoamericana de teología y filosofía de la liberación.



el sistema y se legitimaba en él. Ahora se tornan críticas del sistema (aunque sea la misma praxis: el comer, el estar casado, el ser un militar), porque se *endereza* a otro proyecto (del derrumbe del sistema, como negatividad, hacia la construcción de otro más justo y futuro, como positividad). (p. 31)

El Tiempo-Ahora, el advenimiento del tiempo mesiánico como segundo acontecimiento respecto de aquel otro que fundaba la primera totalidad ahora en quiebra, escinde a la comunidad. Pues habrá los que permanezcan fieles al acontecimiento mesiánico, como promesa de una totalidad nueva, y quienes permanezcan aferrados al orden de la Ley fetichizada, sordos y ciegos a la convocatoria del meshíakh. Se constituye así un resto (leimma), una parte escindida de la “mera «comunidad política» en general” y que es el pueblo propiamente dicho. De esta manera, tenemos que “La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo nuevo es vista, por ‘la sabiduría del mundo’, de la Ley, como ‘locura’”. En efecto, en una última cita hecha por Dussel de la Carta a los romanos, Pablo nos dice: “Exponemos un saber [sophían en griego; una nueva epistemología], pero no el saber de este mundo [de la Ley] ni de los gobernantes que se suceden en la historia presente [...]; esa que ninguno de los gobernantes de la historia presente ha llegado a conocer [...] Por eso Dios tuvo a bien rescatar [redimir, liberar] a los que creen (pisteuontas) en la locura que predicamos [...]”. Aplicando las palabras de Pablo a ejemplos históricos concretos, Dussel afirma: “La propuesta mesiánica (de M. Hidalgo o Evo Morales) de enfrentar el Poder de la Ley del Imperio, y toda su sabiduría, es locura para el sistema antiguo (legitimado en las Leyes de los Reynos de las Indias, o en la recomendaciones del BID), pero no para el pueblo mesiánico, como todo pueblo (mexicano o boliviano)” (p. 34).

Así, se entiende que el pensamiento de Enrique Dussel sea indefinidamente (a)plazado respecto de una totalidad cuyo régimen de sentido es fundamentalmente determinado por las exigencias de un sistema económico que se empeña en ponerle precio a todo (incluso a lo que no lo tiene, ni puede tenerlo, pues lo que le corresponde no es un precio, sino una infinita dignidad), y así logramos ver por fin cómo acontece este (a)plazamiento del filósofo argentino-mexicano. En efecto, su posición, y el discurso que articula esta posición, esto es, su permanecer fiel a la verdad del acontecimiento mesiánico y su entrega absoluta a un pensar desde esta fidelidad es locura: locura para la totalidad vigente y para sus ideólogos, sus administradores, sus profesores; locura para el sistema y su Ley.

Referencias

Aristóteles. (2002). *Política*, Vol. I. Barcelona, España: Folio.

Benjamin, W. (2004). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca.

Derrida, J. (2005). A quién dar (saber, no saber). En Sartre, J. P. (Et. al.), *Kierkegaard vivo. Una reconsideración*. Madrid, España: Encuentro.

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

_____. (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.

_____. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.

_____. (2012). Pablo de Tarso en la filosofía política actual. En Dussel, E. *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*. México: Ediciones paulinas.

García Bacca, J. D. (1979). *Los presocráticos*. México: FCE.

Guillot, D. E. (2002). Introducción. En Levinas, E. *Totalidad e infinito*. Salamanca, España: Sígueme.

Lèal, A. y Villegas, M. (2015). Provisionalidad de la crítica. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 4, 151-165.

Tresmontant, C. (1969). *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*. Madrid, España: Taurus.

Zubiri, X. (1986). *Sobre el hombre*. Madrid, España: Alianza.

_____. (2007). *El hombre y Dios*. Madrid, España: Alianza.

_____. (2008). *Sobre la esencia*. Madrid, España: Alianza.