

Las exterioridades condenadas y su curvatura ética

Condemned exteriorities and their ethical curvature

JAIRO MARCOS

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México

jmarcos@desplazados.org

RESUMEN

La Filosofía hegemónica aprehende al otro desde lo Mismo, que deja así de ser una Totalidad homogénea pero sin perder Mismidad. La lógica de la alteridad que expone este artículo, repensada desde Lèvinas y ampliada de la mano de la Filosofía de la liberación de Dussel, muestra, sin embargo, que hay realidad más allá del Ser absoluto. El ser humano no es un hecho, sino un *projecto*. Su *poder ser* como capacidad de apertura le coloca frente *Otros posibles*. Es la realidad fáctica de que la vida humana siempre está en manos de Otro, lo que desbarata cualquier identidad fuerte negativa construida en términos de exclusión. Análisis de la filosofía de la alteridad de Lèvinas, constatando la insuficiencia de su enfoque, que es enriquecido desde las aportaciones de la liberación de Dussel.

Palabras clave: Otro, ética, Lèvinas, Dussel, Filosofía de la liberación

ABSTRACT

Hegemonic Philosophy apprehends the other from the Same, which thus ceases to be a homogeneous Totality but without losing Sameness. The logic of alterity that this article explains, rethought from Lèvinas and extended by Dussel's Philosophy of liberation, shows however that there is reality beyond the absolute Being. Human being is not a fact, but a *project*. Its *capability to be* understood as an opening capacity gives it the dynamic possibility, it puts the human being in front of more possible Others. It is the factual reality that human life is always in the hands of the Other, which disrupts any strong negative identity constructed in terms of exclusion. Analysis of Lèvinas's philosophy of the other, confirming the deficiency of his approach, with is enriched from the contributions of Dussel's liberation.

Keywords: Other, ethics, Lèvinas, Dussel, Philosophy of liberation

Recepción del original: 29/10/18
Aceptación definitiva: 04/03/19

1. Introducción. Precariedad humana vital

Resulta que la Modernidad no es lo que nos dijeron. Tras la muerte de Dios se consumó la condena a la no-humanidad de millones personas. Como saber posicionado, la Filosofía de herencia ilustrada traicionó a las víctimas, construyendo su exitoso relato moderno sin atender al sufrimiento que sostiene el crecimiento del sistema. Ya en la época actual, la globalización impuesta acrecienta los desafíos que provoca la fundamentación de la Totalidad, en la que los otros son apenas una nota asimilada a pie de página.

La Modernidad amanece reubicando el punto de partida y pensamiento en el Yo ego-céntrico, en el Yo-dominador de pretensiones absolutas. Bien es cierto, desde entrado el siglo XX, la Filosofía busca salirse de ese Yo solipsista, partiendo de dos premisas entrelazadas: no hay Yo sin la existencia de alguien que no es el Yo y, consecuentemente, el Yo no agota la realidad. A partir de ese planteamiento, el Yo reificado busca la compañía de los otros Yo que crea en su seno. Es el *encubrimiento* que el Yo hace del otro.

Así, la Filosofía trata al otro en lo Mismo, que deja de ser una Totalidad homogénea pero sin perder Mismidad. Yo también es otro. El otro es entonces una diferencia interna, sea ésta una abstracción, la psique individual o una reflexión fenomenológica. Siempre el otro en relación con el Yo o con el Nosotros, con quienes se identifica ese Ego solipsista a una distancia variable, a veces cercana y en ocasiones lejana, incluso en los confines que establece la Razón excluyente entre el Ser y el no-Ser, allí donde aparecen otros “desconocidos [...] tan extranjeros que, en el caso límite, dudo en reconocer nuestra experiencia común a una misma especie”.¹ Precisamente en esas experiencias liminales o fronterizas está la clave. En las exterioridades es donde la Totalidad no lo es Todo; en su *más allá* están los Otros y las Otras, posibilitaciones de dignidad humana.

Al contrario que el resto de los seres vivos, el ser humano no está cerrado en sus limitaciones, no es un ser acabado sino haciéndose, no es un hecho sino un *proyecto*. Su *poder ser* como capacidad de apertura le brinda la posibilidad dinámica, le coloca frente *Otros posibles* independientemente de su finitud. “Desde el momento en que el hombre asume su proyección personal hacia un horizonte de posibilidades, éste se revela como otro ser”² o, dicho con otras palabras, la humanidad es humana únicamente “en el contexto de unas relaciones reales con otros seres humanos. [...] Lo crucial es que [el ser humano] nunca es una entidad acabada, en el sentido de que el contexto re-

¹ TODOROV, T., “Descubrir”, *La Conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton, México: Siglo XXI, 1998, p. 13.

² GONZÁLEZ, L. J., 1978, *Ética latinoamericana*, Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, p. 13.

lacional revela y oculta las potencialidades de la persona”.³ El Otro escapa de las categorías prefijadas por el Yo y el Tú, situándose en las exterioridades.

Es el hecho de *ser* dependientes de, cualesquiera sean las condiciones humanas, es la realidad fáctica de que la vida humana siempre está en manos de Otro. Atravesados por la alteridad, el Yo y el Nosotros son vulnerables desde su comienzo, lo que desbarata cualquier identidad fuerte negativa construida en términos de exclusión. El feminismo *queer* reconoce el alcance de esta precariedad:

No es que primero nazcamos y luego nos volvamos precarios sino, más bien, que la precariedad es coincidente con el nacimiento como tal [...], lo que significa que [...] [la] supervivencia depende de lo que podríamos llamar una “red social de manos”.⁴

El Otro ya no es *di-ferente* sino *dis-tinto*, de la partícula de negación *dis-* y, frente al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar), del verbo *tingere* (pintar, poner pintura), que añade diversidad sin suponer la unidad previa. “ ‘Lo Mismo’ como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los di-ferentes no es igual a ‘lo Mismo’ como dis-tinto a ‘el Otro’ sin Totalidad que los englobe originariamente”.⁵ Es la posibilidad misma de resquebrajar la esencia, superando el horizonte ontológico, hasta la humanidad o intersubjetividad, hasta el Otro y la Otra que el Ser en las exterioridades:

¿Qué quiere decir *lo otro que el ser*? [...] Pasar a *lo otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*. Tampoco –y menos aún– no ser. [...] Ser o no ser [...]; la cuestión de la trascendencia no reside ahí. El enunciado de *lo otro que el ser* [...] pretende enunciar una diferencia más allá de la que separa al ser y la nada: precisamente la diferencia de *lo más allá*, [...] de la trascendencia.⁶

Dos ejemplos concretos, el de la pobreza y el del nacimiento, ayudan a comprender esta experiencia de Otredad que surge más allá del Ser cuestionando todo el sistema. Por un lado, quien sufre pobreza está fuera de la Totalidad; ni siquiera su hambre tiene lugar en el sistema,

en primer lugar, por ser negatividad, falta-de, no-ente en el mundo. Pero, fundamentalmente, porque saciar estructuralmente el hambre del oprimido

³ RAMOSE, M. B., “Globalización y Ubuntu”, en SANTOS, B. DE S. y MENESES, M. P., *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, traducción de Antonio Aguiló, Tres Cantos: Akal, 2016 [2014], pp. 178-179.

⁴ BUTLER, JUDITH, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, traducción de Bernardo Moreno, México: Paidós, 2010 [2009], p. 31.

⁵ DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*. I Vol., Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 1973, p. 102.

⁶ LÉVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor, Salamanca: Sígueme, 2003 [1974], pp. 45-46

es cambiar radicalmente el sistema. En tanto tal, el hambre es la exterioridad práctica o la trascendencia interna más subversiva contra el sistema.⁷

Inasible en su alteridad, el futuro transformador de la 'pobreza' no reside en la Totalidad vigente, sino en otro proyecto más allá del establecido.

La precariedad humana hecha carne desde el inicio de la vida también ejemplifica la complejidad de esa exterioridad no como algo abstracto o fruto de un proceso racional, sino como algo físico, como la persona que es-y-que-está-ahí. Desde el punto de vista de la madre y del padre, la criatura recién nacida no es su obra a modo de un libro o de un trabajo; no es su propiedad. La maternidad-paternidad es la experiencia vital "con un extraño que al mismo tiempo que es el otro [...] es yo. [...] La fecundidad del yo es su trascendencia misma [...]. El yo se libera de sí mismo en la paternidad sin dejar por eso de ser un yo, porque el yo es su hijo".⁸ Desde la perspectiva de la hija o el hijo, la alteridad, el Otro en tanto que Otro, aparece sólo cuando desaparece la concepción propietaria de las personas: *mi* madre, *mi* padre, *mis* hermanas, *mis* tíos,

unidades que todavía no son los otros, sino algo que humanamente pertenece al niño inmerso en un mundo que es el suyo; ciertamente son algo distinto de mí, de lo contrario no serían *míos*, pero su manera de ser distintos es tal que los descubro como *mío*: es un mínimo de alteridad.⁹

La con-vivencia del cuerpo social,¹⁰ de ese estar vitalmente presente *con* los demás, cala epistemológicamente cuando se da el salto del ser-otros-como-yo al ser-otros-que-yo, cuando se aprehende que las Otras y los Otros forman y son parte de la propia realidad del yo. A partir de aquí,

el problema consiste en determinar si se puede, en plena absolutización de la persona, [...] en plena posesión de la propia mismidad, referirse a las otras personas como puramente otras, sin que esto sea mengua en la propia mismidad, de la propia absolutización de la persona.¹¹

⁷ DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1977], pp. 79-80.

⁸ LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 2002 [1961], pp. 285-286

⁹ ELLACURÍA, I., "La componente personal de la historia", en *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991 [1990], p. 301.

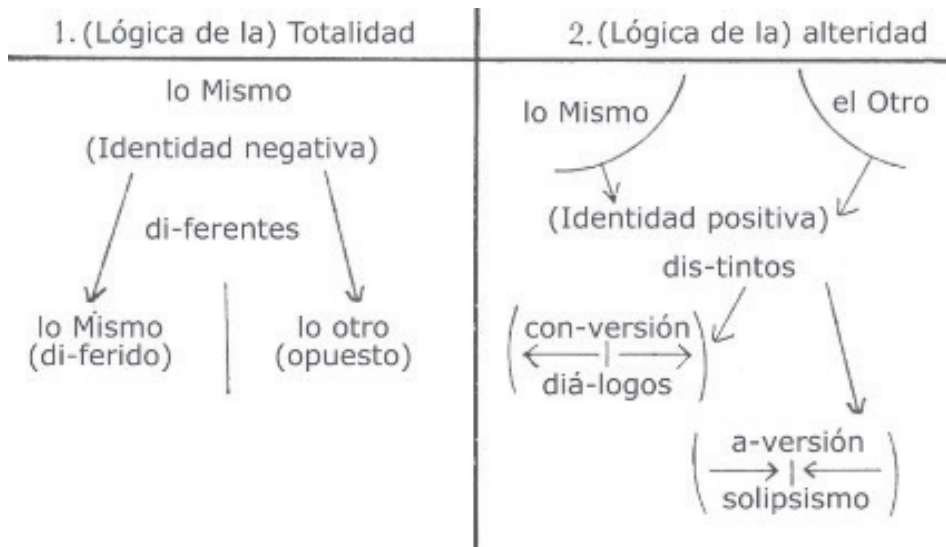
¹⁰ La expresión 'convivencia del cuerpo social' es recurrente en el pensamiento de Ignacio Ellacuría: "Cuerpo social: he ahí el fenómeno radical de la convivencia. Convivir es formar cuerpo con los demás, es estar genéticamente, y como realidad, actualmente presente a los demás. Convivir es estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos: es presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás". ELLACURÍA, I., "La componente personal de la historia", p. 195. Para este filósofo y teólogo, el ser humano está constitutivamente vertido a los demás como persona sintiente.

¹¹ ELLACURÍA, I., "La componente social de la historia", en *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991 [1990], p. 191.

2. Desde la lógica de la alteridad

Lo Mismo y el Otro pueden alejarse y evitarse entre sí (*a-versio*) o, por el contrario, converger (*cum* o *circum-versio*) entre ellos. La alteridad, por tanto, puede ser vivida como a-versión o como con-versión, y en ello consiste la eticidad de la existencia. En la di-ferencia (lógica de la Totalidad) todo es Uno, suma de lo Mismo y lo otro. En la dis-tinción (lógica de la alteridad), la diversidad puede caer en el solipsismo por a-versión, o puede abrirse al Otro a través de la con-versión dialógica.

FIGURA 1



Lo Mismo, lo otro y el Otro. Fuente: elaboración propia, desde DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 103.

La lógica de la alteridad muestra que, si bien el Ser es el fundamento del sistema, hay realidad más allá del Ser, en las exterioridades, en la realidad del otro ser humano, fuera de la Totalidad que siempre *es*, como ser humano que se revela sin formar parte de mi-nuestro-mundo. El Otro plural que re-

flejan estos párrafos es *alguien*, no mero concepto,¹² “procede de afuera, del otro lado de la puerta, de detrás de la contienda, aparece como un principio exterior a la Historia”;¹³ se encuentra en las exterioridades condenadas y “no puede ser comprendido desde mi horizonte, porque vive desde su horizonte, desde su libertad, como exterioridad a la ontología y el sentido”.¹⁴

Lèvinas recurre a la idea de ‘Infinito’ para aprehender esa alteridad radical del Otro como trascendencia anterior a toda razón, admitiendo que se trata de una descripción negativa. Sin desarraigarse de la herencia griega, su Infinito no parece capaz de sortear la violencia del Ser metafísico como fundamento (*Grund* y no *Quelle*):¹⁵

La relación con lo infinito no puede [...] expresarse en términos de experiencia, porque lo infinito desborda el pensamiento que lo piensa. En este desbordamiento se produce precisamente su *infinición* misma, de tal suerte que será necesario aludir a la relación con lo infinito de otro modo que en términos de experiencia objetiva. Pero si ‘experiencia’ significa precisamente la relación con lo absolutamente otro -es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento-, la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia.¹⁶

Para *experienciar* positivamente las exterioridades hay que recurrir al cara-a-cara que descubre al Otro a través de la curvatura del espacio ético. Así, “la ‘trascendentalidad’ del Otro con respecto a la Totalidad [...] es [...] el Otro como libre, incondicionado”,¹⁷ quien dignamente irrumpe desde más allá de la Totalidad dominante y su alienación identitaria.

Es el cara a cara temible de una relación sin intermediario, sin mediación. Desde ese momento, [...] el otro, en cuanto otro, no es solamente un alter ego. [...] La exterioridad social es original y nos hace salir de las categorías de ‘unidad’ y de ‘multiplicidad’ que valen para las cosas, es decir, que valen en

¹² El otro es precisamente lo que no se puede neutralizar en un contenido conceptual, pues el concepto lo pondría a disposición de lo Mismo, sufriendo así la violencia de la asimilación del Otro en la Identidad.

¹³ LÈVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 1993 [1991], p. 44.

¹⁴ DUSSEL, E., “Unidad replanteada por la superación de la ontología”, en *El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974, p. 283.

¹⁵ Lèvinas no logra desarraigarse de la herencia griega.

¹⁶ LÈVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 51. En este punto es donde algunas interpretaciones de Lèvinas hablan de una insinuación, más o menos explícita, del Absoluto teológico.

¹⁷ DUSSEL, E.; APEL, K.-O. & RICOEUR, P., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993, p. 73.

el mundo de un sujeto aislado, de un espíritu solo. [...] El otro es el prójimo, pero la proximidad no es una degradación o una etapa de la fusión.¹⁸

Queda en entredicho la cartografía que representa a las exterioridades bajo las coordenadas que impone la Razón excluyente, al otrificar o asimilar al Otro plural. En el horizonte se abren interrogantes hasta ahora imposibles para la lógica de la Totalidad: ¿cómo vivir humanamente (desde) la diferencia? ¿Cómo puede el ser humano ser de otro modo que Ser? Las exterioridades condenadas reconfiguran la proximidad intersubjetiva hasta posibilitar la cercanía del Otro plural como rostro trascendente que grita y clama justicia.¹⁹ El Otro y la Otra no se sitúan en la otra orilla de mi-nuestro horizonte,²⁰ sino en un nivel más-allá, meta-físico, exterior al Ser, en una existencia vital asimétrica que se corresponde con la imagen levinasiana de la 'curvatura del espacio ético',²¹ espacio-acción geométrico al que recurre de forma metafórica Lévinas para situar al huérfano, la viuda y el extranjero, los tres sujetos que identifica como Otros. La relación ya no parte de mi-nuestra-dignidad hacia la dignidad del otro, sino que la ética abandona la filosofía de la subjetividad del *Ego* como punto de partida, para resituarse apriorísticamente²² en las exterioridades. Ahí es donde el Otro plural transforma el pluriverso ético, redimensionando un horizonte sobre el que brotan presencias hasta entonces ausentes.

3. De Lévinas a la Filosofía de la liberación

Tal es el salto geo-epistémico, que levanta las sospechas de Vattimo: "En este punto debería preguntarse si es en general posible que la filosofía, por sí misma, llegue a hacer estallar la idea de 'totalidad' que la ha dominado siempre".²³ Vislumbra el italiano dos posibles respuestas: o bien las exterioridades son instauradas mediante la corrección teórica del pensamiento occidental, o bien la filosofía griega se halla por completo dominada por la Totalidad y toda

¹⁸ LÉVINAS, E., "Hacia el tiempo", *De la existencia al existente*, traducción de Patricio Peñalver, Madrid: Arena Libros, 2000 [1947], p. 129.

¹⁹ "El Otro avanza en el mundo como *carne*, [...] que es al mismo tiempo palabra provocante, interpelación a la justicia, carnalidad suplicante: '¡Tengo hambre!', exclama. No es ciertamente un alma sólo, no es un cuerpo sólo: es *alguien* que, más allá de mi mundo, me revela la realidad de la ética". DUSSEL, E., "Unidad replanteada...", p. 283.

²⁰ "El Otro no se me opone como otra libertad [...] parecida a la mía y, por lo tanto, hostil a la mía. Otro no es otra libertad tan arbitraria como la mía. [...] Su alteridad se manifiesta en [...] que hace saltar el círculo cerrado de la Totalidad". LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, p. 189.

²¹ Ver LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito...*

²² Se trata de un salto ético cercano al *a priori* trascendental de Kant.

²³ VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, traducción de Carlos Cattropi y Margarita N. Mizgraji, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 82

superación pasa por una intervención alterativa. La primera propuesta cae en la reducción del Otro a lo Mismo, mientras la segunda opción parece inalcanzable a ojos de Vattimo.²⁴ El pesimismo vattimiano respecto a la curvatura del espacio ético le impide superar definitivamente la Totalidad. Y lo cierto es que el propio Lèvinas da pie a esta interpretación, pues ubica las exterioridades no tanto en las humanidades alterativas, sino a una distancia infinita: el *más allá de la esencia* de Lèvinas “insiste menos en la relación ética con los demás que en su mira del infinito”,²⁵ quedándose su tratamiento de la alteridad en los planos praxeológico y epistémico, es decir, en la distancia-alejamiento con el Otro plural y en el conocimiento-ignorancia de las exterioridades condenas, que no son tratadas desde un horizonte axiológico o de valores, ético.²⁶

Si bien el pensamiento central de Lèvinas propone la ética como Filosofía primera, no lo hace reubicando la ética en y desde el Otro plural, sino regresando a las raíces hebraicas, invirtiendo directamente así la crítica epistémica heideggeriana a Occidente en cuanto olvido del Ser,²⁷ pero titubeando a la hora de cruzar la experiencia liminal. Como judío europeo, su recuperación pretende fundamentar toda exclusión sistémica, toda condena de las exterioridades, quedándose empero constreñida al mundo occidental. Se trata del enroque en una Europa (y evidentemente en un Israel) muy concreta, posición que no le permite establecer en toda su complejidad la problemática de la curvatura ética de las exterioridades condenadas que él mismo aventura.

Son las filosofías de la liberación²⁸ las que, desde los mimbres de este *de otro modo que ser* levinasiano, pero con las *malvivencias* transgresoras y decoloniales de pensadores como Frantz Fanon,²⁹ extienden las urgencias y necesidades abiertas no solamente por la opresión ontológica del Otro plural, sino también por su colonialidad. La curvatura ética de las exterioridades exige revisar conceptos occidentales como los de ‘Totalidad’ y ‘Mismidad’, intro-

²⁴ “Lo que Lèvinas verifica [...] es que el pensamiento no logra franquear del todo el *logos* occidental, el cual [...] aparece [...] como ‘el medio de todo acuerdo, en el que toda verdad se refleja’ y que es ‘la civilización griega y lo que ella ha producido, el *logos*, el discurso coherente de la razón”. VATTIMO, G., *La secularización de la filosofía...*, p. 82.

²⁵ TOURAINE, ALAIN, “Nacimiento del sujeto”, *Crítica de la modernidad*, traducción de Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994 [1992], p. 223

²⁶ TODOROV, T., “Conocer”, en *La Conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton, México: Siglo XXI, 1998a [1982], p. 195

²⁷ Ver HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duke, Madrid: Tecnos, 2009 [1927].

²⁸ Ver DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta, 2009 [1998]; y CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1983].

²⁹ Ver FANON, F., *Los condenados de la Tierra*, traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1961]. Fanon curva el sujeto comuna conciencia decolonial radicada no en Europa ni en lo Mismo, sino en los ‘condenados de la tierra’. Ofrece así una alternativa al racismo filosófico de la Modernidad, pero también a quienes sus críticos-cómplices, como Lèvinas.

duciendo términos novedosos como la ‘colonialidad del ser’. Descentraliza la geopolítica del pensamiento hacia las exterioridades y posibilita la filosofía desde Sures de geografía diversa. En esta nueva geografía epistémico-ética, las exterioridades son partes integrantes de una nueva cosmología y una renovada antropología que reteje el mundo con cuidados que sanan las heridas del proyecto europeo y su Modernidad. Aprovechando esa curvatura ética, la perspectiva ecofeminista recurre a expresiones subversivas para el sistema como ‘cuidados’, ‘retejer’, ‘sanar’, ‘cooperación’ y ‘amor’.³⁰

Se consuma así la curvatura del espacio ético. La ana-léctica (*más allá* del *lógos* de la dialéctica) no se queda en la relación del otro en la Totalidad, sino que salta a la experiencia del Otro plural que aparece fuera de lo Mismo, introduciendo la novedad exterior como fuente ética que quiebra la ontología fundamental sobre la que se sostiene Occidente, su Historia y su Filosofía. “El Otro [...] es siempre posibilidad de historia, es el futuro real, [...] y no, en cambio, el futuro de la totalidad. [...] El futuro del que hablamos no es el de la actualidad de la potencia, sino el de la novedad de la creación”.³¹

4. Experiencias alterativas

Las exterioridades condenadas se hacen presentes, desde Dussel y a través de Lèvinas, a través de cuatro experiencias o momentos vitales. En primer lugar, la alteridad es una ruptura con la Mismidad: en una etapa necesaria pero todavía insuficiente, la alteridad irrumpe en la existencia del Ser como *de otro modo que Ser* (opuesto, contrario); supone aceptar que ni el Yo ni el Nosotros agotan las posibilidades del ser humano, tampoco de la verdad. Es el ejemplo de la semilla sobre la que opera un jardinero: el injerto que introduce no estaba en la semilla, sino que pende de la voluntad de otro; el injerto surge en una meta-física no contemplada siquiera por la ontología, para la que sólo había semilla y flor. “Se puede ascender a partir de la experiencia de la totalidad a una situación en la que la totalidad se quiebra, cuando esta situación condiciona la totalidad misma. Tal situación es el resplandor de la exterioridad o de la trascendencia en el rostro del otro”.³² La alteridad como ruptura es la descripción negativa de la exterioridad; su

³⁰ Ver MIES, M. & SHIVA, V., *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, traducción de Mireia Bofill et al., Barcelona: Icaria, 2014 [1993].

³¹ DUSSEL, E., *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lèvinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975, p. 33.

³² LÈVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, pp. 50-51. Lèvinas conceptualiza esta ruptura como ‘Infinito’, al que, dada su inaccesibilidad para la Razón excluyente, no llega desde la racionalidad filosófica.

positividad se construye, a partir de aquí, en las experiencias de búsqueda, apertura y conciencia.

La alteridad como búsqueda de lo otro que el Ser, posibilidad humana alterativa, es la segunda experiencia de la exterioridad. Como *poder ser*, la persona puede dejarse llevar, convertirse en objeto, o tomar el timón para orientar y transformarse, reafirmandose entonces hacia una dirección determinada. Frente a una concepción del acontecer como algo cerrado (cíclico), como la mera repetición de los hechos, el suceder humano como un progreso consensual establecido (lineal) en el que el Yo experimenta al otro “no como su objeto, sino como su compañero en un proceso vital”.³³

Ahora bien, tanto lo cíclico como lo lineal levantan el peligro de generar estructuras cerradas, sin espacio para la novedad, pues también la concepción lineal puede ser copada por una única visión del progreso como proyección ampliada de las aspiraciones del pasado o de los intereses de un grupo dominante. En ese sentido, las exterioridades se plantean como una búsqueda de la Otra y el Otro, de lo nuevo, de lo diferente, de las alteridades, de las esperanzas truncadas de las víctimas. Lèvinas vuelve a describir esta alteridad a través de la Infinitud, base que en su caso no se despega completamente de la ontología cartesiana.³⁴

La alteridad a partir de aquí se da como apertura a ese Otro plural, como fraternización, como el amor que se sitúa *más allá* del respeto, amor consciente de que todos tenemos los mismos derechos y la misma dignidad, independientemente de que no seamos iguales por origen. Esta fraternización se traduce en

³³ BUBER, MARTIN, “Elementos de lo interhumano”, *Yo y tú, y otros ensayos*, traducción de Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Prometeo, 2013 [1938], p. 163. En la filosofía de la alteridad de Buber, una sociedad es humana cuando sus miembros se confirman recíprocamente en encuentros auténticos. Es así como el ser humano experimenta no solamente que está limitado por otros, sino que *es y llega a ser* con otros. De ahí que el ser humano tenga no sólo la posibilidad sino también la necesidad de confirmarse en diálogo interhumano con los otros. De forma similar a como sucede con Lèvinas, Buber abre un campo de exterioridad desde el otro que devela la no-verdad de la Totalidad. Próximos a la Escuela de Frankfurt, comparten la articulación de un sujeto social encarnado en la comunidad judía crítica. Su responsabilidad por el otro resulta necesaria pero insuficiente, al carecer aparentemente ese otro, las víctimas, de capacidad liberadora positiva.

³⁴ “La idea de ‘lo perfecto’ es una idea de ‘lo infinito’. [...] La idea de ‘lo infinito’ designa una altura y una nobleza, una trascendencia. La prioridad cartesiana de la idea de ‘lo perfecto’ con relación a la idea de ‘lo imperfecto’ conserva así todo su valor. La idea de ‘lo perfecto’ y de ‘lo infinito’ no se reduce a la negación de lo imperfecto. La negatividad es incapaz de trascendencia. Ésta designa una relación con una realidad infinitamente distante a la mía, sin que esa distancia destruya sin embargo esta relación y sin que esta relación destruya esa distancia, como se produciría en las relaciones interiores al Mismo; sin que esta relación llegue a ser una implantación en el Otro y confusión con él, sin que la relación perjudique a la identidad misma del Mismo, a su ipseidad. [...] Hemos llamado ‘metafísica’ a esta relación. Es prematuro y, en todo caso, insuficiente calificarla, por oposición a la negación, de positiva. Sería falso calificarla de teología”. LÈVINAS, E., *Totalidad e infinito...*, pp. 65-66.

la realización de la humanidad como proyecto de vocación común. “El horizonte ontológico de nuestro mundo ha sido abierto desde la Alteridad”,³⁵ apertura necesaria desde ese Otro que no es solamente un otro-que-yo, un *alter ego*, sino misterio alterativo para el Yo-Nosotros. Entre los diferentes polos intersubjetivos se extiende un espacio-tiempo no simétrico: “Al plantear la alteridad de los demás como misterio, [...] no la interpreto como una libertad idéntica a la mía, no me represento a otro existente frente a mí, considero su alteridad”.³⁶ La dignidad del Otro plural es su fuerza, constituida mediante el misterio de la alteridad, a la que se accede a través de una experiencia de apertura.

En cuarto y último lugar, se abre la alteridad como conciencia de ser-Otros. Esta identificación consiste en definirnos luchando por nuestra alteridad, es decir, abogando como víctimas por la alteridad de nuestro propio ser. “No tenemos por qué vivir imitando. La autenticidad es un valor fundamental de la persona. Quien no vive con autenticidad [...] no tiene conciencia del valor de la persona humana”.³⁷ Esta opción se traduce en la dignidad de las exterioridades individuales o colectivas, en la concienciación por parte del Otro plural, de las exterioridades, en el hallazgo de su experiencia (tiempo-lugar-episteme) sin par, no-imitativa, ni siquiera en forma de espejo que refleja apenas una libertad inversa homologable a del Yo, con la que confluiría dialécticamente en el interior de la Totalidad hasta degradarse en una lucha de opuestos (la negación de la negación, la negación de lo Mismo como síntesis hegeliana).³⁸ Como alternativa al Emilio de Rousseau,³⁹ ese individuo autosuficiente (huérfano, sin familia ni comunidad ni tradición) de conciencia solipista, las *concientização* ético-crítica de la comunidad intersubjetiva oprimida de Freire,⁴⁰ víctima precisamente del Emilio dominador; ambas digresiones funcionan de forma antagónica reflejando dos polos opuestos del proceso educativo y de su posterior construcción de identidades (inter)subjetivas.

Como “toma de conciencia” progresiva, negativamente [...] inician ellas mismas el ejercicio de la razón crítico-discursiva; y, positivamente irán discerniendo desde la imaginación creadora (liberadora) alternativas utópi-

³⁵ DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación...*, p. 123.

³⁶ LÉVINAS, E., *El Tiempo y el otro*, traducción de José Luis Pardo, Bellaterra: Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993 [1979], p. 131. La exterioridad del Otro plural es misterio que no puede cuantificarse en la diferencia conceptual o espacial que matiza lo idéntico.

³⁷ GONZÁLEZ, L. J., *Ética latinoamericana*, p. 135.

³⁸ Ver HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica, Vol. I*, traducción de Augusta de Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1982 [1948].

³⁹ Ver ROUSSEAU, J.-J., *Emilio o De la educación*, traducción de Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1990 [1762].

⁴⁰ Ver FREIRE, P., *Pedagogía del oprimido*, traducción de Jorge Mellado, Madrid: Siglo XXI, 2012 [1968].

co-factibles (posibles) de transformación, sistemas futuros en los que las víctimas puedan vivir.⁴¹

4. A modo de punto y seguido

Las exterioridades encarnan, en resumen, el proyecto humano más allá del Ser. El ser humano se desvela así proyecto a partir de la experiencia del Otro plural y “la ética [...] esboza la estructura de la exterioridad como tal”.⁴² Pero la curvatura ética que introduce la filosofía de la alteridad de Lèvinas resulta entonces tan necesaria como insuficiente, dadas sus cadenas cartesianas, ataduras de las que libera la filosofía planteada por Enrique Dussel.

Frente al Ser como lo idéntico a sí mismo, frente a la Totalidad como lo que engloba el mundo de vida, frente al Ego mayúsculo y solipsista como la única sustancia sobre la que cabalga la filosofía a través de la ausencia fabricada de los otros, el tiempo-lugar de las exterioridades condenadas. El dilema ontológico del Ser, la pregunta por lo dado, la identidad reducida a lo Mismo, choca con la finitud del ser humano. La posición de dominio del Yo se enfrenta, desde ese mismo momento, al ser humano como proyecto, como *poder ser*, que quiebra la pretendida fortaleza de la identidad de la esencia. Es la realidad fáctica de que la vida humana está siempre en manos del otro plural. El Ser es el fundamento del sistema impuesto, pero hay realidades más allá del Ser, en las exterioridades.

El ser humano es una experiencia relacional: sólo se es humano a partir de los otros (fuente, que no fundamento). El plano ético es anterior en términos *humanos* al ontológico. La curvatura ética, todo lo precaria que se quiera, es el *factum* transformador que no obliga a abrazar el oxímoron de la ontología fundamental ni de su Razón excluyente. Emana de la constatación de la finitud sufriente de la experiencia humana y se pregunta críticamente aquellas vidas que están en cuestión. Esa curvatura ética desde las exterioridades es la que posibilita que una sociedad sea *humana*. El juego de palabras nos-Otros condensa precisamente la imposibilidad de conjugar la primera persona sin el otro plural.

⁴¹ DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, p. 411. Un ejemplo de esta concienciación, por encima de las críticas recibidas en cuanto a la ficcionalidad de los detalles incluidos en el testimonio de la protagonista del relato, se encuentra en BURGOS, E., *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México: Siglo XXI, 2007 [1985].

⁴² LÈVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito...*, p. 308.

Bibliografía

- BUBER, MARTIN, "Elementos de lo interhumano", *Yo y tú, y otros ensayos*, traducción de Marcelo G. Burello, Buenos Aires: Prometeo, 2013 [1938], pp. 161-178.
- BURGOS, ELIZABETH, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, México: Siglo XXI, 2007 [1985].
- BUTLER, JUDITH, *Marcos de guerra: las vidas lloradas*, traducción de Bernardo Moreno, México: Paidós, 2010 [2009].
- CERUTTI, HORACIO, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1983].
- DUSSEL, ENRIQUE, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. I Vol., Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina, 1973.
- DUSSEL, ENRIQUE, "Unidad replanteada por la superación de la ontología", en *El dualismo en la antropología de la cristiandad: desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Buenos Aires: Guadalupe, 1974, pp. 259-283.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lèvinas*, Buenos Aires: Bonum, 1975.
- DUSSEL, ENRIQUE, *Filosofía de la liberación*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1977].
- DUSSEL, ENRIQUE, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta, 2009 [1998].
- DUSSEL, ENRIQUE; APEL, KARL-OTTO & RICOEUR, PAUL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1993.
- ELLACURÍA, IGNACIO, "La componente personal de la historia", en *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991 [1990], pp. 247-311.
- ELLACURÍA, IGNACIO, "La componente social de la historia", en *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid: Trotta, 1991 [1990], pp. 141-246.
- FANON, FRANTZ, *Los condenados de la Tierra*, traducción de Julieta Campos, México: Fondo de Cultura Económica, 2014 [1961].
- GONZÁLEZ, LUIS JOSÉ, *Ética latinoamericana*, Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, 1978.
- HEGEL, GEORG W. F., *Ciencia de la lógica, Vol. I*, traducción de Augusta de Mondolfo y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1982 [1948].
- HEIDEGGER, MARTIN, *Ser y tiempo*, traducción de Manuel Garrido, José Luis Molineo y Félix Duque, Madrid: Tecnos, 2009 [1927].
- LÈVINAS, EMMANUEL, "Hacia el tiempo", *De la existencia al existente*, traducción de Patricio Peñalver, Madrid: Arena Libros, 2000 [1947], pp. 117-130.
- LÈVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Miguel García-Baró, Salamanca: Sígueme, 2002 [1961].
- LÈVINAS, EMMANUEL, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor, Salamanca: Sígueme, 2003 [1974].

- LÈVINAS, EMMANUEL, *El Tiempo y el otro*, traducción de José Luis Pardo, Bellaterra: Paidós e Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1993 [1979].
- LÈVINAS, EMMANUEL, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, traducción de José Luis Pardo, Valencia: Pre-Textos, 1993 [1991].
- MIES, MARÍA & SHIVA, VANDANA, *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*, traducción de Mireia Bofill *et al.*, Barcelona: Icaria, 2014 [1993].
- RAMOSE, MOGOBE B., “Globalización y Ubuntu”, en SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA y MENESES, MARIA PAULA, *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, traducción de Antonio Aguiló, Tres Cantos: Akal, 2016 [2014], pp. 147-184.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Emilio o De la educación*, traducción de Mauro Armiño. Madrid: Alianza, 1990 [1762].
- TODOROV, TZVETAN, “Conocer”, en *La Conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton, México: Siglo XXI, 1998 [1982], pp. 195-254.
- TODOROV, TZVETAN, “Descubrir”, *La Conquista de América: el problema del otro*, traducción de Flora Botton, México: Siglo XXI, 1982/1998b, pp. 13-58.
- TOURAINE, ALAIN, “Nacimiento del sujeto”, *Crítica de la modernidad*, traducción de Alberto Luis Bixio, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994 [1992], pp. 199-344.
- VATTIMO, GIANNI, *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, traducción de Carlos Cattropi y Margarita N. Mizgraji, Barcelona: Gedisa, 1992.
- FREIRE, PAULO, *Pedagogía del oprimido*, traducción de Jorge Mellado, Madrid: Siglo XXI, 2012 [1968].