

PLENITUD DE LA METAFÍSICA DE LA ALTERIDAD

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL*

RESUMEN

El presente material, es un resumen de algunas ideas contenidas en el pensamiento de Enrique Dussel. Forma parte del Campo teórico de un Proyecto de investigación que tiene por título *La ética en el pensamiento político de Enrique Dussel*, cuyo objetivo es mostrar la importancia de la ética dusseliana en dos direcciones: en primer lugar, como superación de la ontología ética de la modernidad que justifica la voluntad de poder que el centro mundial ejerce sobre la periferia; y, en segundo lugar, como instrumento categorial para superar en el análisis los métodos imitativos de otros horizontes políticos, no propiamente latinoamericanos, abriendo los caminos de la alteridad metafísica, contraria a la totalidad ontológica que domina, somete y oprime al ser latinoamericano.

Palabras clave

Metafísica, Alteridad, Liberación, Ética, América Latina.

ABSTRACT

This material is a summary of some ideas in the thoughts of Enrique Dussel. It is part of theoretical field of a research project: Ethics in the political thought of Enrique Dussel, whose aim is to show the importance of the dusselian ethics in two directions: first, as the overcoming of ethics ontology of modernity that justifies the will to power as the world center exerts on the periphery; and, secondly, as a tool to overcome the imitative methods of other political horizons, opening paths of metaphysics otherness.

Keywords

Metaphysics, Otherness, Liberation, Ethics, Latin America.

Recibido: 6 de octubre de 2014

Aceptado: 28 de noviembre de 2014

* Docente investigador Universidad del Atlántico, Universidad Libre. Barranquilla Colombia.
cristobalarteta@yahoo.es

La obra de Enrique Dussel ha sido estudiada y debatida con mucho entusiasmo e interés por intelectuales de todo el mundo. Los enfoques sobre el particular han sido variados y diversos: desde quienes valoran y asumen el pensamiento implícito en ella como elemento esencial del filosofar latinoamericano y una de las piedras angulares para la constitución de una nueva teoría política para América Latina; hasta quienes conciben su talante y manera de pensar como populista y religioso inscrito en una vieja y desgastada teología de la liberación que estaba condenada a desaparecer cuando las condiciones histórico-sociales que le dieron vida hubieran sido superadas.

Esta última manera de pensar la encontramos en pensadores como Joaquín Hernández Alvarado para quien:

La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano (Hernández, 1976, p. 393).

En la línea contraria se encuentran quienes opinan que más allá, incluso, de las variantes y distinciones al interior de la filosofía de la liberación, la ética de la liberación es uno de los aportes culturales más importantes durante el siglo XX y ha logrado mantener su vigencia a la altura de

los cambios y transformaciones que han afectado las interpretaciones y discursos centrados en la idea político-social de la liberación. Esta manera de pensar es propia, entre otros, de filósofos como Alan Guy (1987), Horacio Cerutti Guldberg (1983, pp. 226-270) y Francisco Miró Quesada (1995, p. 21).

Independiente de las interpretaciones disímiles y contrarias, lo cierto es que Dussel no ha abandonado su hipótesis de trabajo, y, por el contrario, la ha enriquecido considerablemente gracias a sus últimas investigaciones y a las polémicas que ellas han generado en eventos internacionales, demostrando que se ha proyectado más allá de la coyuntura histórica que le dio origen.

Con la publicación en México de **Filosofía de la liberación** (1977) el pensamiento de Dussel alcanza un punto crítico de maduración y despeje hacia una obra filosófica definitiva, latinoamericana y universalmente consagratoria, contribuyendo notoriamente a que la filosofía en América Latina haya alcanzado niveles parecidos a los ya obtenidos en la Literatura, las Ciencias Sociales y las artes. Y lo que es más importante, el proceso de liberación que se abre paso en el continente no es un movimiento de desesperados que dan palos de ciego, sino un proceso popular racionalizado, permeado por la influencia liberadora del filosofar latinoamericano.

La metafísica de la alteridad irrum-

pió como pensamiento crítico del eurocentrismo y la modernidad, desde finales de la década de los 60 del pasado siglo XX. Su desarrollo e influencia han sido notorios en el mundo, especialmente en Latinoamérica.

Si algo ha caracterizado al eurocentrismo es la capacidad para justificar y fortalecer el poder de los países dominantes en el mundo, y debilitar y someter a las naciones débiles y dependientes en sus pretensiones hegemónicas en todos los campos de la vida. Este propósito le ha impedido ver la realidad de la economía, la política y sus efectos: pobreza y miseria, vulnerabilidad del equilibrio de la vida en la tierra por la ausencia de efectivas políticas ecológicas y la aplicación de tecnologías productivas y comerciales irracionales.

Para contrarrestar el inconformismo, la insubordinación y la creciente protesta ha instaurado como normalidad “*el estado de guerra*”, tal como fue concebido por el empirista inglés John Locke. El militarismo ha sido el instrumento adecuado de la geopolítica mundial, para combatir el terrorismo como el mayor enemigo de la seguridad nacional de los países imperialistas. Así lo han demostrado las guerras emprendidas en Kosovo, Afganistán, Irak, Libia, Siria, y las que en el futuro se sigan realizando a nombre de la libertad y de intereses hegemónicos.

Pero el combate contra el terrorismo ha terminado exacerbando el ánimo y disposición del fundamentalismo islá-

mico, el mismo que en otras épocas fue estimulado, organizado y entrenado militarmente por la locura del imperio estadounidense. Todo con la finalidad de satisfacer objetivos neo-imperialistas y neo-colonialistas, en enfrentamientos con la Unión Soviética, en la época de la llamada *Guerra fría*, cuya terminación, en la década del 90 del pasado siglo, suponía el desarrollo del postulado kantiano “*la paz perpetua*”.

Pero, por el contrario, se ha demostrado, una vez más, que las relaciones entre los hombres y las naciones, movidas por los intereses del capital transnacional, seguirán mediadas por la guerra y la confrontación violenta, estimulados por la idea conceptual –desde Heráclito, pasando por V. Clausewitz, H. Kissinger y F. Fukuyama–, de que la guerra, muy a pesar de sus desastres, constituye un factor de progreso en la historia de la humanidad.

Frente a la razón de la irracionalidad guerrerista, que puede conducir a la extinción de la humanidad y la vida en la tierra, la tradición filosófica latinoamericana en una línea de pensamiento que pasa por Sebastián de Belalcázar, Francisco Miró Quezada, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, inspirado este último en la producción filosófica de Martín Buber, Walter Benjamín, Emmanuel Levinas y Karl Marx, han reivindicado una visión diferente desde la alteridad de los oprimidos y excluidos. Y como dice

Dussel, de tantos otros, silenciados e invisibles, más allá del “*horizonte del ser occidental, blanco, machista, burgués que domina el mundo a comienzos del siglo XXI*” (Dussel, 2008, p. 15).

El discurso de la metafísica de la alteridad es el contradiscurso de la filosofía moderna eurocéntrica o de la modernidad en crisis, la cual desde el “*yo conquisto*”, protohistoria del *ego cogito*, y bajo el imperio de la razón instrumental, nos ha dominado y oprimido política y culturalmente desde 1492. Desde este momento, para justificar el saqueo y explotación de nuestros recursos, debieron comenzar negando la humanidad del indígena y justificar el uso de la guerra y la violencia para superar los obstáculos a la misión civilizadora colonialista sobre los pueblos sometidos. Fue una línea discursiva construida con los aportes filosóficos de la mayoría de los filósofos europeos, como Ginés de Sepúlveda, Kant y Hegel.

Es un discurso transmoderno o metamoderno porque, sin desconocer el núcleo racional de la modernidad, pregona el fin de la preponderancia geopolítica de los países imperialistas y proyecta la liberación del mundo oprimido, defendiendo el privilegio de la dignidad humana contra la opresión, que es el presupuesto que le da a su reflexión validez, veracidad y claridad.

Esa filosofía se articula a la reflexión

sobre la necesidad de la formación cultural e ideológica y sobre la *praxis* estimulante para el desarrollo de movimientos sociales de los sectores empobrecidos, discriminados, marginados de cualquier posibilidad de acceder al poder político y de salir de las condiciones de miseria que les son propias, como consecuencia de la concentración de riquezas en unas pocas manos y de la dinámica cada vez más excluyente de la restringida democracia política.

Es contraria a la ontología clásica europea desde Hegel hasta J. Habermas, surgida para reivindicar, con la luz de la reflexión filosófica, la humanidad del oprimido ante el avasallamiento a que es sometido por la dinámica del capital. En este sentido, expresa la necesidad de radicales cambios, más allá de la modernidad y las pretensiones hegemónicas de la denominada *sociedad abierta*. Como proyecto transmoderno busca fundamentar nuevos sistemas pedagógicos, políticos, democráticos y económicos, con una *praxis* liberadora que se ilumina al rastrear en el pasado del mundo el origen, la arqueología de la dependencia y sus consecuencias sobre el ser humano.

Considera importante el desenmascaramiento ideológico del cientificismo, como ideología corriente que, aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad pues desarrolla los instrumentos necesarios para la mate-

rialización del dominio y control sobre las mentalidades. Pero al mismo tiempo, esa filosofía estimula y hace propio el trabajo del científico que sin ingenuidad puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce y ver en la realidad lo que otros no ven. La pretensión es poner en cuestión la ingenuidad del cientificismo con respecto al sistema como totalidad, para descubrir una crítica científica en condiciones de reivindicar la dignidad del hombre oprimido.

El ser humano no está rodeado de cosas ni de entes independientes y autónomos, estos son, por el contrario, mediaciones y posibilidades determinadas por su proyecto de vida. Los entes y los objetos son las posibilidades de nuestra existencia y medios que el fundamento del mundo constituye. Y las mediaciones no son otra cosa que los medios que empuñamos para alcanzar los objetivos de nuestras acciones, asediadas, a veces, por el desconcierto al no saber cuál de ellas elegir. Pero lo importante es que somos dueños de esa capacidad o señorío sobre las mediaciones, es decir, libres para realizarnos por determinaciones electivas. No es una libertad infinita y radical, es una libertad históricamente determinada, relativa y parcial. Sin ella no es posible el hombre, el ente, el sentido, el mundo, solo es el cosmos.

La metafísica de la alteridad es un nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial, desde el ámbito de la

libertad del otro, contraria a la lógica de la totalidad propia de la filosofía hegemónica y totalitaria del eurocentrismo. Como lógica de la alteridad es histórica y no evolutiva, *“es analéctica y no meramente dialéctica o científico-fáctica, aunque las asume a ambas”*. En este discurso, el otro es la exterioridad de todo sistema opresor, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es. Su ser se revela como otro, como extremadamente distinto, fuera del sistema. El otro no es meramente la “diferencia” de J. Derrida, es lo distinto, lo ético, lo metafísico de Dussel.

El rostro del otro revela a un pueblo antes que a una persona. Cada uno es el rostro de un género, de un sexo, de una generación, de una clase social, de una etnia, de una nación, de una cultura, de una edad histórica. Es el rostro del trabajo centenario del indio, es el rostro negro del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú y el rostro amarillo del chino, antes que la biografía de sus líderes.

Esa filosofía quiere deseternizar el presente con su proyecto liberador y esperanzador para lograr que el otro, como exterioridad de toda totalidad, aunque dominado u oprimido, sea centro de su propio mundo. Es decir, sea otro como otro y, por, tanto, libre aunque funcional como parte de un sistema.

Pero, además, el otro, consiste en un no ser, en cuanto alteridad de la tota-

lidad. Más allá del ser es el bárbaro, el esclavo en la filosofía aristotélica, la mujer castrada en las histerias freudianas, el huérfano ignorante en *Emilio* de Rousseau. Como no ser, es al tiempo, lo nuevo en sentido metafísico, y radical porque engendra las posibilidades de un sistema que irrumpe para subvertir lo viejo y cuyo resultado será analógico, es decir, un sistema semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto.

Más allá de la razón, dice Dussel, está la exterioridad del otro que no puede ser totalmente comprendida por ningún mundo ni sistema. Cuando el otro habla desde sí, revela su exterioridad, su alteridad que nunca la razón podrá escrutar desde sí mismo. El otro no puede ser interpretado, analizado, estudiado desde el sistema, en forma plena y acabada. El misterio del otro como otro no podrá ser abarcado por la razón hegemónica del poderoso. Cuando el otro se revela se expone al traumatismo pero cree en sí mismo, en lo ético, en lo místico. La creencia en sí mismo, del otro como pueblo, es la clave de su fortaleza y la seguridad de su destino.

La exterioridad del otro es al mismo tiempo trascendencia interior a la totalidad, entendiendo que ninguna persona es en forma absoluta solo parte del sistema. Tanto el opresor como el oprimido tienen una trascendencia con respecto al sistema en su interior. El opresor es tal en la funcionalidad social, debido a la actividad regulada por las instituciones.

Modificada la estructura social como totalidad, muchos de los que ejercían el poder del sistema quedan reducidos a simples ciudadanos, sin los instrumentos de opresión. El perdón a sus actos o una justicia magnánima es posible porque nunca se identifica sin posibilidad de separación a la persona con la función social (Dussel, 2008, p. 88).

Es igualmente trascendencia interior el creciente desempleo estructural y la pauperización, como consecuencia de la crisis general del capitalismo. Es trascendencia interior la vida de los pobres excluidos del capital y el explotado asalariado, cuyo único privilegio es tener un salario.

Para la filosofía que nos ocupa la metafísica es saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro. Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga, como juzga el poderoso al oprimido, dominador y poseedor de la filosofía de la dominación. Es pensar el sistema como negatividad y utopía, en nombre no de una utopía de lo imposible sino la de lo posible: la de los pueblos oprimidos periféricos y expoliados por el mismo sistema negado como ser. Es pensar en la solidaridad de los pueblos, en su fuerza y pulsión que moviliza, transforma y subvierte la realidad misma. Es pensar al ser humano como lo hizo Marx: como *“asociación de seres humanos libres y, por tanto, como el “más allá” del ser del capital”*.

Otro de sus presupuestos básicos es que la totalidad del sistema tiende a autoconcentrarse, eternizar su estructura presente e incluir a toda exterioridad posible, arrastrando a cuantos interpelan y se oponen, hasta que al final la dinámica de las contradicciones mostrarán su desenlace, no sin antes dejar tras de sí las huellas innumerables de sus injusticias. Pero la inclusión del otro no significa lo mismo, significa algo diferente, distinto, y, como tal, pone en peligro su unidad como lo mismo.

Para el capital el otro como enemigo es el sujeto libre de trabajo (*el pauper post festum*) que puede siempre, potencialmente, no vender más su trabajo, y constituirse en la contradicción absoluta, como comunidad de trabajadores que crean otro mundo, otro sistema económico (Dussel, 2008, p. 93).

La distinción es la exterioridad que niega la unidimensionalidad del ser —expresión marcusiana—, por tal razón, el sistema lo incorpora intrasistemáticamente como uno entre los demás y ubica al otro más allá del ser, como el no ser, el enemigo. Esta ha sido la tarea de la ontología y la filosofía occidental, además de justificar la acción de los poderes centrales y los ejércitos imperialistas.

Desde la antigüedad, —con el estoicismo, el epicureísmo, con Hegel, Nietzsche, Heidegger y los fenómenos sin conciencia crítica— la

filosofía no ha hecho otra cosa que justificar y consagrar las políticas del imperio. En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización incorporan, persiguen, aniquilan. Así se impuso la expansión de las fronteras españolas desde el siglo VII, en la reconquista contra los moros, en el siglo XV y en la conquista de América, además, en la colonización de Asia y en la esclavitud y colonización de África. Es un proceso dialéctico-ontológico en la lucha del capital por imponerse y subsumir al asalariado como un momento interno de su dinámica, es decir, un instrumento, una cosa, una herramienta.

Ha sido la incorporación del otro, como diferente no como distinto, siempre otro con su historia, su cultura, su exterioridad. Se ha totalizado la exterioridad y sistematizado la alteridad, negando al otro como otro, es decir considerándolo como un ser alienado. En esto consiste la alienación: hacer perder su ser al individuo, al pueblo e incorporarlo como aspecto, momento o instrumento del ser de otro.

La alienación se muestra realmente cuando el fruto del trabajo (poíesis) no es recuperado por un pueblo, por un trabajador y de él se apropia sistemáticamente, en un modo de producción injusto, el dominador, el explotador.

En nuestra sociedad, el capital aliena al otro, lo compra, lo paga

por su capacidad de trabajo y lo transustancia en sí mismo. El asalariado, alienado, es ahora ontológicamente un momento del capital, lo mismo y una de las formas fenoménicas en que se manifiesta: trabajo productivo del capital (Dussel, 2008, p. 97).

La práctica alienadora de la dominación reprime y coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena, y, cuando este tiende a liberarse de la presión que sufre, si puede aniquilarlo lo aniquila. La represión del sistema es múltiple: psicológica, cultural, educativa, social, política e ideológica, y en cualquiera de sus manifestaciones es la cara descubierta de la dominación.

Las actitudes que predominan en la acción del dominador opresor, llámese imperial o nacional dependiente, son contrarias a las que constituían su *ethos* cuando, por el contrario, cumplía el papel de dominado u oprimido. Hoy mistifica como virtudes lo que ayer fueron sus vicios.

En el oprimido se genera un envenenamiento anímico como resultante de la violencia que soporta, y, como se siente impotente para ejercer su venganza contra el dominador, se intoxica del resentimiento que incuba, el cual no puede vivir ni como vicio ni como pasividad, sino como virtud sublimada: paciencia, obediencia, fidelidad, hasta que explota en rebeldía.

Las virtudes del centro y de las clases dominadoras son alienación en la periferia y en las clases dominadas (Dussel, 2008, p. 102).

La ética del conquistador, del dominador, del esclavizador es la ética encubridora de su propio mundo y sistema. Subrepticamente identifica el ser, el bien, el proyecto de una cultura y la naturaleza humana. En nombre de esa ética y de las leyes que surgieron de su seno se produjo *el encubrimiento de América* desde 1492, con su conquista, dominio y explotación con el formidable resultado de la acumulación originaria del capitalismo europeo. Y en nombre de esa ética y de esas leyes se han llevado a cabo toda clase de vejámenes y atropellos para imponer la dinámica del capital y su avasallador ritmo esclavizador.

Como consecuencia, la ontología da paso a la transontología, al situarse más allá del ser en la realidad del otro. Es un logos o pensar que no se queda en lo que aparece, es decir en el fenómeno, por el contrario, más allá se abre camino “*la revelación o epifanía del otro*”. En este sentido,

la liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto (Dussel, 2008, p. 104).

A diferencia de la “*conciencia moral*” del ser humano totalizado, “*la conciencia ética*” del otro liberado mentalmente, tiene la capacidad de escuchar la palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Es capaz de poner en cuestión los principios morales del sistema, a partir del criterio no de otro como diferente sino “*otro como otro*” en la justicia.

El punto de partida de toda actividad en la justicia es el respeto, pero no respeto por la ley ni por el sistema y su proyecto, sino por la libertad y dignidad del “*otro como otro*”. Pero más allá del respeto, está la responsabilidad por la exterioridad ante el sistema, es decir, por el otro agredido y perseguido, capaz de testimoniar por un orden nuevo y justo con valentía y fortaleza incorruptible. Cuando adquiere plena conciencia de su responsabilidad se transforma en el germen activo de la destrucción del orden antiguo y el surgimiento del nuevo orden. En este sentido, su actividad liberadora es agonía de lo viejo y paso fecundo a la justicia.

Como tal, es un movimiento metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. “*Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad*” (Dussel, 2008, p. 108).

Cuando se niega la exterioridad del sistema se afirma el sistema en su

fundamento, por cuanto lo negado es el otro. Por lo tanto, para poder negar lo negado en el sistema es necesario afirmar lo que el oprimido es como exterioridad. La liberación es el acto del oprimido por el que se transforma, pero es afirmación de la historia que fue anterior y exterior a ese acto.

Con la liberación queda al descubierto la alienación, la cual a su vez, había cubierto la cara del otro desde el horizonte del sistema. Pero para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia es conveniente transformar las instituciones, sus funciones, en suma, la totalidad del sistema. El relanzamiento del sistema y la redefinición de las funciones institucionales requieren de la libertad del oprimido para cumplir los nuevos roles que la situación exige.

La actividad liberadora exige una *praxis* contraria a la del sistema, cuyo proyecto es consolidar la totalidad vigente, antigua e injusta. Esta *praxis* es metafísica, transontológica y se efectúa por el otro y su liberación. Es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura y funciones. En este sentido es creadora, innovadora e inventora.

Amerita un *ethos* contrario a los vicios mistificados en virtudes de la totalidad vigente, porque es la única manera de procrear e inventar lo inédito como aptitud o capacidad hecha carácter. Se estructura en torno a la pulsión de justicia metafísica, como

amor al otro como exterioridad, es decir, al oprimido, al miserable, a quienes sufren la exclusión como instrumentos del sistema. El dolor por el oprimido y el amor y fraternidad en razón de su real dignidad como exterioridad, es la posición primera del *ethos* liberador.

La fraternidad, la amistad y la solidaridad liberadoras son fundamentos axiológicos del *ethos* liberador, y, de su organización y activación pende la justicia liberadora, no como justicia legal, distributiva o conmutativa, sino como justicia real, es decir subversiva que no da a cada cual lo que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada quien lo que merece en su dignidad alternativa. La ética liberadora, partiendo de esos fundamentos, es prudencia, esperanza y sabiduría. Pero al tiempo es locura, porque es capaz de convencer al líder y al pueblo para que en el camino de la lucha den la vida por el nuevo orden en construcción. Al no temer dar la vida por una causa justa, el *ethos* liberador es un *ethos* valiente, fuerte, arrojado y ejemplar.

Ese *ethos* privilegia la vida pero no le teme a la muerte, porque si es necesario entrega aquella por subvertir el orden y defender la causa de la otredad oprimida y excluida. La valentía y la templanza posibilitan dejar todo por quien nada tiene, solo su fuerza de trabajo para venderla a cualquier postor.

Referencias

- Dussel, E. (2008). *Filosofía de la liberación*. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Guy, A. (1987). *Importancia y actualidad de la filosofía latinoamericana, en Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*.
- Miró, F. (1995). *Materiales para la historia de la filosofía en Latinoamérica*.