

Levinas: lo metafísico en la filosofía de la liberación

Levinas: the metaphysical in the philosophy of liberation

<https://doi.org/10.15332/25005375.8051>

Artículos misceláneos

Roberto Follari*

Citar como:

Follari, R. (2022). Levinas: lo metafísico en la filosofía de la liberación. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43(127), 16-41.

<https://doi.org/10.15332/25005375.8051>



Resumen

Se asume que la filosofía de la liberación (FL) solo existió como tendencia colectiva hasta aproximadamente 1985; y que algunos de sus ítems —tal la polémica de Cerutti con Dussel— perdieron con el tiempo la vigencia de sus términos. Hubo entre 1971 y 1985 diversas tendencias: distinguimos la populista (Cullen, Casalla, Kusch, Fornari) de la marxista (Ardiles, Parisi, Cerutti, Santos) y de la espiritualista cristiana (Scannone y Dussel). La última es la que con fuerza incorporó a Levinas. Un autor que insistió en el otro como expresión del Otro como Infinito, como vehículo de la presencia de Dios. Y que rechazó nociones como las de historia y política como espacios de absorción de la individualidad, a la que concibe “separada” en su singular interioridad. Estos son términos que el psicoanálisis de Lacan refuta claramente, no habiendo “separación” definida con los otros, en tanto ellos son constituyentes de cualquier sujeto. Dussel propone la “exterioridad” a la totalidad, primero la heideggeriana y luego la de la dialéctica marxiana: ello, desde cuando asumía la “analéctica”, que luego abandonó. Pero aún en su posterior apelación al marxismo, Dussel continúa sosteniendo la idea de “exterioridad”, noción de neto corte metafísico que entendemos incompatible con la apelación al análisis científico-social ensayado por el marxismo (que tiene una dimensión filosófica, pero ciertamente antimetafísica). Entendemos a la categoría de “totalidad” como necesaria a la concepción de la dialéctica marxista, de gran utilidad epistémica,

* Universidad Nacional de Cuyo. Correo electrónico: rfollari@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5642-2494>

y excluyente de la idea de una exterioridad a la inmanencia radical de lo existente.

Palabras clave: Levinas, filosofía de la liberación, Dussel, totalidad, exterioridad.

Abstract

It is assumed that the philosophy of liberation (PL) only existed as a collective tendency until approximately 1985; and that some of its items —such Cerutti's polemic with Dussel— lost with time the validity of its terms. Between 1971 and 1985 there were several tendencies: we distinguish the populist (Cullen, Casalla, Kusch, Fornari), the Marxist (Ardiles, Parisi, Cerutti, Santos) and the Christian spiritualist (Scannone and Dussel). The latter is the one that strongly incorporated Levinas. An author who insisted on the other as an expression of the Other as Infinite, as a vehicle of the presence of God. And who rejected notions such as those of history and politics as spaces of absorption of individuality, which he conceives as "separated" in its singular interiority. These are terms that Lacan's psychoanalysis clearly rebuts, there being no defined "separation" with others, insofar as they are constituents of any subject. Dussel proposes the "exteriority" to totality, first the Heideggerian and then the Marxian dialectic: this, since he assumed the "analectic", which he later abandoned. But even in his later appeal to Marxism, Dussel continues to uphold the idea of "exteriority", a notion of a clearly metaphysical nature that we understand to be incompatible with the appeal to the social-scientific analysis attempted by Marxism (which has a philosophical dimension, but certainly an anti-metaphysical one). We understand the category of "totality" as necessary to the conception of Marxist dialectics, of great epistemic utility, and excluding the idea of an exteriority to the radical immanence of what exists.

Keywords: Levinas, philosophy of liberation, Dussel, totality, exteriority.

Introducción

Haremos una aproximación sobre diversos puntos pertinentes en torno a Emmanuel Levinas, y su presencia en algunos autores de la filosofía de la liberación. Seremos necesariamente sumarios, algunos de estos puntos podrán —sin duda— ser base para otros artículos. Las cuestiones abiertas en torno de la filosofía de la liberación son muchas, aunque solo en la medida en que se supere cierta tendencia laudatoria de algunas aproximaciones podremos profundizar en los logros y las contradicciones que existieron al interior de la escuela.

Y hablo en pasado sobre esta, no casualmente. La filosofía de la liberación dejó de existir, en cuanto proyecto colectivo, hace más de cuatro décadas. Algunos

continuaron el legado, no sin interrupciones: Dussel o Casalla, por ejemplo, por vías que no han tenido relación mutua. Por cierto, podría alegarse que el Dussel de los años noventa era más bien un pensador marxista, o que el de las últimas dos décadas es decolonial. Pero aun si se sostuviera la imaginaria “unidad de autor”, ya destituida hace medio siglo (Foucault, 2010), y por ello se sostuviera que siempre y permanentemente lo promovido por Dussel ha sido “filosofía de la liberación”, es evidente que el grupo inicial que dio lugar a esta tendencia desapareció en parte por la emergencia de la dictadura que llevó al exilio a algunos de sus miembros (Parisi, Cerutti, Dussel, Ardiles), mientras que otros pudieron continuar en la Argentina. También por la diáspora de posiciones teórico/políticas que ya habían estallado en el fuerte conflicto entre el peronismo “ortodoxo” y la llamada “tendencia revolucionaria” durante el último gobierno de Perón, desde finales de 1973. Y, finalmente, por la derrota electoral del peronismo en la posdictadura, que descolocó al sector “populista” de la filosofía de la liberación (de ahora en adelante, FL), sacó la temática de lo popular del centro del escenario y puso en su lugar la de una reivindicación del pacto democrático con su necesario respeto a las libertades civiles y los derechos humanos, privilegiando el consensualismo por sobre la oposición entre lo popular y lo oligárquico.

La FL nunca fue una. En su breve existencia como tendencia colectiva, siempre hubo líneas diferenciadas, tal cual Cerutti subrayó en su momento (Cerutti, 2006). Podemos ensayar una clasificación diferente de la suya. A nuestro juicio, hubo tres sectores principales: el “populista”, ligado a una hermenéutica sobre la cultura del pueblo (Cullen, Kusch, Fornari, Podetti, Casalla); otro con posición más a la izquierda y alguna relación con el marxismo (Ardiles, Cerutti, Parisi, Santos, a su modo Croatto); y el sector que llamaremos “espiritualista”, de fuerte impronta cristiana (Scanonne y el Dussel de entonces). No está de más advertir que, en el sector populista, una parte importante tenía también fuerte formación católica (Cullen, Fornari).

Lo cierto es que el sector populista (que es el que pudo permanecer en la Argentina, no sin problemas) mantuvo su vigencia a través de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Esta ha seguido saliendo con interrupciones varias, pero sin duda que la FL ya no pudo ser mentada como un proyecto colectivo luego de 1985.

Por eso resulta paradójica la actual vigencia renovada de la FL, que es bienvenida para retomar debates fecundos y necesarios. Lo curioso es que se la haga a veces retomando una teleología implícita que uniría sin rupturas aquellos intentos iniciales, con las posiciones de fines de la segunda década del siglo XXI. Si se

quita el encuentro en ciudad de Río Cuarto para el aniversario 30 del inicio de la tendencia —que no “escuela”—, no ha habido ningún hito de convergencia de las trayectorias de sus miembros iniciales. La FL en verdad está siendo resucitada, pues estuvo ausente por varias décadas. Que se diga que lo decolonial deviene de allí sería problemático: la mayoría de los autores decoloniales nada tuvieron que ver con la FL, y su apelación a Derrida —por ejemplo— desmentiría cualquier derrotero en común. De modo que el “nuevo encuentro” que se da entre algunos autores (Cullen con Dussel, pongamos por caso) no puede ocultar que los derroteros filosóficos de ambos han sido por completo disímiles —Cullen nunca ha apelado fuertemente al marxismo—, y que lo halagüeño de ver que el pasado en común es reivindicado ahora por algún sector de la academia no debiera ser confundido con algún mítico ejercicio de “identidad compartida” y silenciosa que hubiera invernado durante estos muy largos años.

No menor paradoja es también la que se da bajo el manto de la añeja “polémica entre Dussel y Cerutti”. Los términos de esta quedaron superados por la historia hace varias décadas. La apelación por Cerutti a un marxismo althusseriano por entonces poco sedimentado, y la oposición definida de Dussel al marxismo propiciada desde su identidad en el catolicismo (Dussel, 1972), conllevan el equívoco por el cual Dussel quedó clasificado como “poco crítico”, al menos respecto del capitalismo. Pero en el exilio mexicano de ambos autores, los roles en buena medida se invirtieron: el que conoce metódicamente al marxismo y asume muchas de sus posiciones es Dussel, ya desde los años ochenta. Y el que no abrevó sistemáticamente ni en Marx ni en el marxismo (siguiendo en parte la línea de su maestro Arturo Roig) es Cerutti (Roig, 1993). De modo que la confusión con que se remite a esta cuestión es ciertamente flagrante. Me tocó vivirla en una sesión en la cual participé como expositor, y también lo hacían Abelardo Villegas y Horacio Cerutti, en el centro de la ciudad de México, a comienzos de la década de los ochenta: desde el público (era una sesión pequeña, con no más de cuarenta o cincuenta asistentes), Dussel interpeló a Cerutti para “aclarar” la polémica. Y fue evidente que la apelación al marxismo estaba solo del lado de Dussel, por lo cual la objeción que Cerutti le había formulado algunos años antes ya no tenía pertinencia entonces, y hoy no la tiene para nada.

Lo cierto es que cuando hablamos de que Levinas estuvo presente en la FL, hay que matizar la afirmación. Es un autor que nada tuvo que ver con la corriente populista, y poco con la ligada al marxismo. Levinas tuvo peso principal en los “espiritualistas”, y no casualmente: los unía el discurso religioso, aunque este pensador estuviera ligado al judaísmo, y Dussel y Scannone, al catolicismo. Y en

tanto la potente y pródiga obra de Dussel es sin duda la que más ha destacado entre los autores de la FL, suele confundirse su derrotero con el de toda la tendencia, que —en su variedad— es bastante desconocida a nivel continental. Y sucede que el mismo Dussel, a menudo, propone a la historia de la FL como la historia de su derrotero personal (hay variados videos en Internet que lo atestiguan).

Lo llamativo es que la asunción por Dussel del marxismo en su exilio mexicano nunca implicó alguna ruptura con su apelación a Levinas, a pesar de la evidente heterogeneidad —cuando no oposición— de ambos puntos de referencia teóricos. Allí está la que es nuestra tesis al respecto: en la versión del Dussel, ya arraigado en México, el lugar para Levinas se hace poco compatible con su apelación a la teoría social marxista (Dussel, 2016; Dussel, 2018). La “totalidad” marxista/lukacsiana no puede ser emparentada con la totalización ontologista que —siguiendo a Levinas— Dussel atribuye a Heidegger.

En memoria de Daniel Guillot

Quizá perdido en los pliegues de la memoria académica, vale la pena rescatar la memoria del traductor inicial de *Totalidad e infinito* al idioma castellano, el por entonces filósofo Daniel Guillot, la que fuera publicada por ediciones Sígueme en los años setenta (Levinas, 2002).

Poco se ha rescatado la labor de quien, en tiempos de turbulencia política y persecución ideológica, se tomó el trabajo paciente de traducir a un autor al cual la obra inicial de Dussel comenzaba a dar relieve, pero que de ninguna manera se hallaba en los cánones de lo “políticamente correcto” del momento, y no era apelación mayoritaria ni constante en las polémicas tan frecuentes en esos años acalorados de despertar juvenil a la esperanza revolucionaria.

Se trata de un libro denso y también extenso. Escrito con un estilo iluminado, deslumbrante, lleno de resquicios de significación, y de apelaciones inesperadas. El texto asume claramente su relación con la teología hebrea, con su insistencia en el instante y en el éxtasis, con la noción de que Dios hace presencia en la historia y en el acontecimiento.

A la vez, se trata de un texto conceptualmente complejo, e incluso un tanto monótono. La insistencia en el Otro —no siempre distinguida entre el otro empírico y el Otro como Dios que en la relación se revela— va y viene en una larguísima serie de referencias y semblantes, en una presentación que es casi un Bolero de Ravel, donde cada párrafo puede ser interesante y bello por sí mismo,

sin dejar de ser una cierta repetición diferenciada de una melodía única y reiterativa.

Una traducción, entonces, nada fácil y nada breve. Y digamos que en esa feria de las vanidades que suele ser el espacio académico (Follari, 2008) la tarea de traducción es de las que menos beneficios otorga a sus realizadores. Es tarea silenciosa, es trabajo ingrato, donde el propio nombre no figura en las marquesinas en que los autores podemos ubicarnos, y donde la tarea sea hace oscura, a la vez de que es laboriosa y —por cierto— requiere de erudición y de exigencia para ser cumplimentada a cabalidad.

Guillot encaró esa traducción, pero no solo hizo eso. Redactó una larga y pensada introducción al libro de Levinas, que denota un conocimiento preciso de la obra traducida, así como una noción sutil del lugar que esta podía encontrar en las preocupaciones y urgencias que su generación enfrentaba en aquel momento de apertura a la temática de la liberación política latinoamericana. Esa introducción adquiere valor por sí misma, al margen del que uno encuentre en el libro capital de Levinas (2002, pp. 13-45).

También Guillot escribió por entonces un texto con Dussel, publicado como libro en Buenos Aires (Guillot y Dussel, 1975). Allí sí puso su nombre con más visibilidad, en otro esfuerzo por mostrar —con sutileza filosófica— la importancia que asignaba a Levinas para la conformación de la noción latinoamericana de liberación.

Su nombre se diluyó en las idas y vueltas del acaecer filosófico, pero su contribución no fue pequeña. Muchos conocimos a Levinas, gracias a su traducción. Y, por cierto, los inicios de la FL lo encuentran entre uno de sus secretos mentores, por entonces muy cercano a los desarrollos que hacía Enrique Dussel en la ciudad de Mendoza, lugar propicio para estas filosofías, y desde el cual se da hoy nuestra escritura (de aquí surgieron Roig, Dussel, Cerutti, Parisi...).

Guillot ha muerto hace algunos años. Por sí mismo, había dado vuelta la página de su incursión filosófica: quizá por decisión personal, quizá porque los rigores de la dictadura hacían imposible el pensamiento libre; viró luego hacia la ingeniería de sistemas, y sería desde finales de los años setenta un reconocido experto en instalaciones y funcionamiento de aparatología computacional.

No reivindicó en vida su legado breve pero fecundo a la filosofía, objetivado desde su interés por la obra de Levinas. Vaya en estas palabras un modesto

homenaje, en conocimiento de que este solo es capaz de mentar desde lejos el valor de su memoria.

En torno a Levinas

Vamos a destacar unos pocos rasgos de lo que Levinas sostuvo, singularmente en *Totalidad e infinito*, su obra repetidamente aludida en los libros de Dussel, quien más lo ha hecho conocer dentro de la FL. También Scannone y Ardiles apelaron a Levinas, pero sin duda la obra del primero de estos ha tenido peso solo al interior del pensamiento cristiano, sin la relevancia que Dussel ha tenido (y tiene) dentro de la filosofía, e incluso en sectores de las ciencias sociales latinoamericanas, con ecos hacia más allá del subcontinente. Y Ardiles es un autor que se mantuvo lejos de los circuitos de consagración académica, por ello escasamente conocido.

Una cuestión central es la que señala la primacía de la metafísica sobre la ontología, pensada esta desde un Heidegger al cual Levinas había seguido en sus primeros escauceos temáticos. La ontología sería el monótono reino de lo Mismo, la observancia última del Ser en su indistinción suprema, la obliteración desde lo que está “más acá” hacia el otro como expresión del Otro, hacia el cara a cara donde la otredad absoluta se me presenta y me interpela radicalmente.

De tal modo, la crítica hacia Heidegger resulta central a Levinas, en tiempos en que la obra del autor alemán estaba en su apogeo inicial, si bien oscurecida por su adhesión temprana al nazismo. Y le permite proponerse en una pretensión de “superación” respecto de la posición heideggeriana, gesto que sería prácticamente *repetido* por Dussel en su apelación al filósofo lituano: se trataría de ir “más allá” de Heidegger (Dussel, 1972), cuestión que nos resulta implausible, pues “más allá” solo se podría ir por parte de quien sigue exactamente el mismo camino (Follari, 2002). En el caso de Levinas, la distinción es más clara: se sitúa más bien *negando* el camino de Heidegger y proponiendo el suyo propio, oponiendo así metafísica a ontología, y elevando la primera al espacio de lo que vale la pena pensar.

Esa metafísica tiene al otro como su principal protagonista, si bien a menudo aparece indistinguido del Otro, y va con mayúsculas aun cuando refiera al otro empírico. Sin embargo, el texto aclara definitivamente la cuestión: se señala que el otro no es Dios, pero que Dios se expresa a su través (Levinas, 2002, p. 102). Y que Dios no está en el otro, sino que aparece a través de la relación de un yo con ese otro: lo cual, obviamente, conlleva reminiscencias de los desarrollos intimistas de M. Buber en *Yo y tú* (1982).

Esa relación con el Otro vía los otros es la que se desarrolla cara a cara, en la interpelación del rostro, en el semblante, que tiene en la mirada un factor decisivo. “El rostro es sin defensa”, señala Levinas para enfatizar que en el cara-a-cara no hay lugar para la simulación, que estamos desnudos ante la exigencia que el otro nos hace desde su presencia, obligándonos éticamente de manera radical.

A su vez, en esa relación con el otro, al presentificarse lo Otro, se presentifica lo Infinito. La infinitud es sostenida de manera explícita y reiterada por Levinas. En su discurso, no se requieren “demostraciones” de esta presencia captada como experiencia, como evidencia vivencial. Siendo así, el Infinito es aquello que impide la totalización (Levinas, 2002, p. 103), la reificación de cualquier presente, o de cualquier horizonte temporal de sentido. Y, con claridad, Levinas asume que eso es “religión” (p. 103).

Otro tópico central en el lituano lo constituye la “separación”. El yo está separado de lo demás y de los demás, distinguido, diferenciado y —además— separado. De allí la impronta de rechazo frontal respecto de Hegel y de Spinoza: somos quienes somos en la medida en que estamos separados de los demás, en la de que no hay ninguna Idea absoluta, Dios inmanentizado, razón o materia que nos establezca en alguna esencia en común (p. 110). Somos radicalmente otros los unos respecto de los demás, y es esta separación es la que nos cualifica y define como humanos.

De la separación se sigue la apelación levinasiana a la categoría de “interioridad”. Es esa interioridad la que nos sustrae de la totalidad (p. 79), la que permite que no seamos arrastrados por algún pretendido sentido general de la historia, dado que la interioridad es sacrificada por la historia. En la historia solo hay totalidades, en las que la separación y la interioridad sucumben. Está claro, en tal tesitura, el rechazo del marxismo, e incluso de la política en general, advertida esta como totalización alienante, como pérdida de la interioridad y de la autonomía, y como negación de la posibilidad de ser leales al llamado del otro y del Otro, de la experiencia suprema de presencia de lo Infinito.

Es principalísima esta cuestión para la FL en la versión de Dussel o la de Scannone, dado que desde lo religioso se propone una “exterioridad” —la expresión es de Dussel— en relación a la totalidad, entendida esta en su significado sociohistórico marxista, tal cual la postuló brillantemente Lukács (1969). Y a la vez, puede entenderse esto como una versión con tintes religiosos de la cuestión decisiva —tras los crímenes brutales del estalinismo— de recuperar al individuo respecto de la totalización política, en nombre de la cual pudieron muchísimos hombres concretos ser asesinados, como si ellos fueran accidentes

menores en los bordes de la historia. La vieja protesta kierkegaardiana contra el Sistema hegeliano volvía por entonces, por una parte, como urgencia práctico-ética ante el totalitarismo criminal del nazismo, y, por otra parte, ante la desastrosa experiencia de la dictadura partidocrática estalinista. La *Crítica de la razón dialéctica* sartreana fue un intento en esta dirección, libro surgido de la defensa de la libertad individual que se seguía de la inicial adscripción existencialista del autor francés. No fue una obra muy escuchada. Lo cierto es que el problema sigue siendo central: en nombre de la suprema ideología revolucionaria, del pueblo o del partido, no puede asumirse una razón totalizante en nombre de la cual pueda negarse la importancia de la individualidad.

Pero entendemos que no es esta la mejor manera de zanjar la cuestión: la apelación religiosa solo conmueve a quienes previamente están en asunción de ella. Este decisivo problema filosófico debiera encontrar un cauce menos “metafísico”, tal como Levinas expresamente lo define. Habrá que insistir en que ninguna totalidad está por fuera de sus momentos constitutivos, ni existe sin la estricta observancia de la libertad de cada uno de ellos, de su independencia funcional, su no sintetización definitiva en el Todo. Es una filosofía por hacerse, ante un problema ético-político absolutamente vigente y siempre principal, al cual la palabra de Levinas buscó dar una respuesta proponiendo a un sujeto diferenciado, separado, con una interioridad que podría sustraerse al Todo y a la historia.

Otro aspecto llamativo de la obra de Levinas es su insistencia en un yo “sin carencia” (p. 86), en exacta inversión de lo que el psicoanálisis lacaniano sostenía también en París y en los mismos años. Y, de igual manera, en lejanía de muchos discursos religiosos, que presentan un yo “caído”, angustiado por el pecado o por la culpa. El yo levinasiano es diáfano, promovido desde un discurso salvífico, por ello un sujeto en que habita el deseo. Un deseo que “mide” al Infinito, en tanto él mismo es infinito. Desde allí se produce el sentido para la experiencia del yo. Es una noción del yo que escapa por completo del sujeto “angustiado” que el existencialismo había difundido exitosamente en aquella época: el ser-para-la-muerte, el ser habitado por la nada, el ser situado en el absurdo, la vida como náusea. Todo aquello está a años luz de esta mirada “iluminada” —pero no iluminista, en el sentido de la Ilustración— que nos ofrece Levinas del yo, para el cual casi no usa la noción de “sujeto”, seguramente por la rémora cognitivizante que esa noción conlleva, en relación con la cuestión epistémica de la dualidad sujeto/objeto.

Otro punto por destacar es la relación con el lenguaje: este aparece como el vehículo de la interpelación que me hace el otro, pero a la vez estoy incluido en el espacio del lenguaje como espacio interpretativo. Desde ese punto de vista, hay una dimensión hermenéutica muy marcada, que es propia por cierto de los estudios bíblicos y religiosos en general: el yo está inmerso en el lenguaje. Pero lo está, desde una condición muy diversa a la del “sujeto sujetado” estructuralista, de moda en la época en que se difundía la obra de Levinas: se trata de un lenguaje del que a mi modo soy sueño, que, por supuesto, siempre puede decir más de lo que pretendo, o proponerme dificultades de expresión ante lo inexpresable, pero que en todo caso no es una especie de sistema inerte que me incluye en una especie de relación subordinante, donde de alguna manera el sujeto real es el lenguaje mismo. La cadena de significantes altamente estructurada de Saussure y su relectura por Lacan, de ninguna manera forman parte del repertorio levinasiano (Schuurman, 1978); estamos ante alguien que escucha y habla, que es quien ejerce señorío sobre sus propias acciones ligadas a lo discursivo.

También la apertura a la cuestión de la justicia aparece en Levinas, y es sin dudas ese un puente establecido con las figuras ya referidas de la FL. Es desde la justicia como valor, y de la consideración que hace el lituano sobre la viuda, el huérfano, el pobre, que se puede pensar en destinatarios singulares de la reparación por vía de la acción humana. No aparecen referencias a que lo político pudiera ser un vehículo de llegada a esa justicia para los más vulnerables: ya Levinas ha expulsado a la política y la historia como figuras de una totalización que rechaza frontalmente, que es precisamente el polo opuesto a lo que él busca sostener desde su noción de lo Infinito expresado por vía de los yoes separados, y puestos en relación por el cara a cara, por el rostro que me interpela sin dejarme escapar.

Diremos, para finalizar este breve recorrido por algunos de los ítems centrales que organizan el discurso levinasiano en su libro más difundido, que la teología hebrea aparece sin dudas como base de su escritura. Y es una teología que ha estado presente en muchos otros filósofos: elegimos dos para contrastarlo, Buber y Benjamin.

En el caso de Buber, Levinas llega “más allá”. El rico desarrollo que hace ese autor a partir del intimismo del “yo y tú”, tiene presente más el éxtasis de la relación interpersonal, la presencia que desde la misma se pudiera conjurar, cierta verticalidad del tiempo —una intuición de lo eterno que hace al tiempo vivirse como inexistente—, la intensidad sublime de la experiencia viva de lo Infinito a través de la relación con el otro. Esto podemos considerarlo también presente en Levinas, pero constituyendo en este caso la base para una reflexión ética y

metafísica más general y abarcativa. Buber se mantiene en la instantaneidad inefable del encuentro con el otro y el Otro en momentos de densidad cuasi-mística: Levinas hace de esa intuición la piedra de arranque de una filosofía que allí establece su inspiración, pero que busca desentrañar discursivamente aspectos más generales y diversos de la vida humana, filosóficamente desarrollados.

Benjamin será aquel de “pasar el peine de la historia a contrapelo” para restituir la memoria de los mártires, y hacerles sentido renovado. Será el suyo un marxismo excéntrico sin dudas, claramente ligado al fulgor del acontecimiento, al latir cotidiano y popular de la historia. Pero si Buber está, en algún sentido, “más acá” de los desarrollos de Levinas, podemos pensar a Benjamin como “más allá”, haciendo un uso metafórico del lenguaje que es obviamente problemático (Follari, 2020). Benjamin sale como Levinas del momento extático hacia la vida más en general, pero no quiere prescindir de la historia, ni la concibe como pérdida de la interioridad. De tal manera, pudo pensar el escritor alemán, consecuencias políticas que para nada están presentes en la obra levinasiana y —ciertamente— podría haber sido su obra, de ser conocida en su momento por autores de la FL, un acercamiento más mediado desde las posiciones religiosas hebreas hacia los intereses de liberación social y de lectura política de la historia (Benjamin, 1971).

Algunos elementos de crítica hacia Levinas

Levinas opone metafísica a ontología, y de ese modo toma distancia de Heidegger y su espera del retorno del Ser. Pero no es esa relación de distancia con Heidegger —largamente retomada, con leves matices propios, por el primer Dussel— lo que me parece de importancia destacar aquí. Yo entiendo de mucho interés, cuando se intenta hacer una recuperación sociohistórica del legado levinasiano, proponer al discurso metafísico en su relación problemática con el de las ciencias sociales. Y, ciertamente, en la separación definida que está establecida entre uno y el otro.

La metafísica era, para los neopositivistas, lo otro “perverso” en relación con las ciencias. El reino de la opacidad y del lenguaje sin significado, un *non-sense* en contraste con la descripción efectiva del mundo. No abonamos tamaña posición, hoy de seguro anacrónica y superada.

Pero ciertamente, desde una postura no empirista sobre las ciencias, no puede aceptarse ni su confusión con la metafísica ni su fusión con ella.

Es cierto que hay discurso científico sobre la subjetividad, desde el psicoanálisis a teorías sociológicas como la de Bourdieu, o incluso en concepciones en parte filosóficas como las de los autores de la Escuela de Frankfurt (entre los cuales se

inscribió Benjamin, de modo heterodoxo). Pero es un discurso que sostiene exigencias de explicación, y lo hace respecto de una referencia empírica que puede ser indirecta, pero nunca estar ausente. Dicho de otro modo: el discurso de la ciencia social no es compatible —al interior de su propio desarrollo— con el de la metafísica, con lo religioso o con la apelación a la trascendencia.

Por supuesto, puede haber discurso religioso que apele a las ciencias: algo de ello se rastreaba, por ej., en el “personalismo” de Emmanuel Mounier, allá por los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Este autor reunía intuiciones sobre la relación yo-tú cercanas a las de Buber y a las del pensador católico Gabriel Marcel: pero a diferencia de este último, hijo del existencialismo del cual hizo su versión cristiana de posguerra, Mounier llevaría su pensamiento hacia el compromiso ético y sus consecuencias sociales, sosteniendo una postura socialista de un corte cercano a la socialdemocracia. Y, para hacerlo, apelaría secundariamente a algunos recursos del análisis social (Mounier, 1968). O para tomar un caso más conocido, Teilhard de Chardin haría un discurso religioso que buscó compatibilizar con descubrimientos científicos, sobre todo en el área de la biología.

Pero al revés, la situación no resulta aceptable: un discurso metafísico puede incluir a la ciencia, siempre en un orden discursivo para el cual la legitimidad última está otorgada por la cualidad metafísica, que en algunos casos puede ser religiosa. Pero, en cambio, un discurso científico no puede incluir afirmaciones de corte metafísico: no puede discurrir acerca de Dios, o sostener referencias a la presencia de lo Infinito.

Por supuesto que un científico puede, a nivel de su personal situación, mantener experiencias religiosas y creencias metafísicas. Pero ellas no pueden ser parte constitutiva de su discurso científico. Que el científico (de ciencias físico-naturales o sociales) sea o no religioso está para quienes se dedican al trabajo científico, fuera de su consideración y —a menudo— aún de su conocimiento. No sabemos si tal o cual sociólogo ha sido o no creyente: lo cierto es que eso no forma parte de su discursividad en tanto científico.

Digo esto porque la filosofía puede apelar a la ciencia, pero se hace problemático si pretende —al interior de un mismo discurso y una misma condición argumentativa— mezclar esa apelación con otra que se haga a la metafísica de origen religioso. Es este un punto que retomaremos en relación con la FL en versión de Dussel: Scannone nunca pretendió basarse en la ciencia, aunque hubiera una cierta antropología del saber popular recorriendo su obra. Pero se

trataba de un religioso activo, miembro de una orden: no era un laico como Dussel, quien con su profunda adscripción al cristianismo conjugó no pertenecer al clero en ninguna de sus formas. Y para quien, por ello, la legitimación de su discurso se sostuvo en una filosofía con evidente y asumida inspiración cristiana, pero que ha buscado sostenerse como “filosofía sin más”, la cual —por otra parte— con el tiempo se conjugó con la apelación al análisis social marxista. Es un tema por considerar más adelante en este artículo.

Levinas estudió en Alemania, y desde ello resultó un hijo de la fenomenología. Fue de quienes introdujo esa línea filosófica en Francia, tras haber bebido de su versión inicial más “gnoseológica” en Husserl, hasta su torsión ontológica por Heidegger. De esta última versión retomó —y profundizó de modo original— la decisión de “ir fuera” de lo puramente cognoscitivo, de superar el horizonte moderno de lo epistémico, buscando llegar a “las cosas mismas” no como objetos de conocimiento, sino como parte de la vivencia compartida.

Pero no es evidente que la fenomenología sea una clara superación de la problemática del solipsista sujeto cognoscente abierta con Descartes. Es cierto que para Husserl las cosas estaban allí, existiendo, antes de que hubiera un sujeto que con su conocimiento las “iluminara”. Pero sin sujeto no aparece el objeto, y de alguna manera, este último no existe. En determinado estilo Berkeley, en parte para Husserl, el ser resulta igual al “ser percibido”.

De modo que la primacía epistémico-ontológica del yo cognoscente no es fácil de superar desde la fenomenología. El lenguaje de Levinas trasciende largamente a ese sujeto encerrado en sí, y es siempre el otro como expresión del Otro, aquello que me interpela: no hay jamás un sujeto en soledad. Pero la metodología con que se lleva a esto resulta un tanto limitada, y propone algunos problemas adicionales que no viene a cuento esclarecer, ni serían parte de un análisis sintético como el de este artículo. Alguna forma de realismo debiera ser apelada para asumir esta radicalidad de la otredad, porque en la fenomenología el otro se me presenta al interior de mi propia conciencia, el otro es el otro-que-percibo, el otro desaparece si mi conciencia de él desaparece. De tal manera, encontramos cierta disimetría entre contenido y método en Levinas, entre metafísica y fenomenología.

Podría haber, también, algún margen de idealización de los otros en la filosofía levinasiana. Más bien, puede afirmarse que la hay. El otro no siempre mira a los ojos, no siempre está lejos de la hipocresía, no siempre se presta al cara a cara. Por supuesto que Levinas respondería a una objeción tan elemental, pero la hacemos más allá del “primer momento” del encuentro entre un yo y los demás.

Esta noción de que debo rendirme ante la absoluta exigencia que desde la otredad se me plantea no debiera dejar de advertir la enorme variedad de actitudes y direccionalidades morales de los sujetos concretos, de las personas con que me toca comprometerme. ¿Quién es el otro? No hay transparencia en la relación, no hay un cara a cara que pudiera salvar de la mentira o la traición.

No deja de venir a cuento aquella frase acuñada casi en el mismo tiempo, por parte de Jean-Paul Sartre: “El infierno son los demás”. Esa frase lapidaria deja claro que el otro es mi límite, es la voluntad exterior que me es irreductible, es la imposibilidad de su sumisión a mi voluntad o mi conciencia, al menos de modo seguro y definitivo. Los demás nunca son un jardín de rosas. Y si bien la versión de Sartre, o la del Freud de *El malestar en la cultura*, son en exceso uniformizantes en mostrar el lado negativo de la relación con los demás (Freud, 1981), sin duda que la filosofía de Levinas parece su complemento por inversión: los demás son el espacio de mi realización. Y por cierto que, en algún sentido, lo son: ningún ser humano puede vivir sin el auxilio de los demás. Los otros me son necesarios, y de sus cuidados y relaciones dependo. Pero, en verdad, ello está muy lejos de concebir el mundo de esos “cada-uno-otro” como un exclusivo espacio de encuentro, como “siempre-siendo” una posibilidad abierta de apertura al Infinito.

Esa es una cuestión importante: los otros no son siempre el sitio del encuentro. Otra objeción diferente a Levinas es la que podemos hacer en cuanto a su concebir al otro como forma absoluta de otredad. Este estar siendo interpelados por una alteridad radical, por aquello que me es por completo externo pero que, a la vez, revela en ello su riqueza enorme para mi experiencia relacional con él.

El otro es totalmente otro, qué duda cabe. Pero difícilmente sea por completo *diferente*. Es un ser humano como yo, para que nos entendamos debemos hablar (o practicar por señas) algún lenguaje común. El otro no me es tan otro como lo es un gato o un cisne, sobre cuyas formas de percepción no tengo conocimiento pleno, y aun cuando las estudiara no las podría intuir a plenitud, pues no comparto sus características biológicas y genéticas. El otro se me parece en una serie de aspectos, aunque jamás seremos idénticos entre nosotros. Es otro, pero su otredad no es diferencialidad radical. Por supuesto, Levinas podría señalar que él no habla de diferencia (en el sentido que luego los posestructuralistas marcarían hasta el exceso), sino solo de otredad. Sin embargo, es evidente que “la otredad de lo otro” es gradual: no me es tan otro un latinoamericano como un japonés, siendo yo latinoamericano. De modo que el lenguaje mismo de la otredad resulta problemático, en tanto parece aludir a una ruptura absoluta con el yo, por parte de quien, en realidad, comparte algunas características importantes con él.

La separación no separa iguales, pero tampoco separa mónadas en extremo diferentes.

De lo recién dicho, se sigue que yo no conozco al otro, es cierto, pero puedo *analogizarlo* conmigo. Es decir: jamás conoceré al otro a pleno —ni siquiera eso es posible con uno mismo—, pero sí lo conozco en menor o mayor medida acorde al trato que pudiera haber tenido con él. En todo caso, el otro nunca me es esa especie de inefable exterioridad a la que remite el discurso levinasiano: es inevitable que piense en él, en lo referido a todos aquellos aspectos que no conozco de manera fehaciente, por vía de analogizar su interioridad con la mía, y por ello de suponer —con márgenes de error que en algunos casos pueden ser enormes— quién es aquel que tengo enfrente, cómo es en su modo de ser personal.

Esto para mostrar que la radical alteridad del otro se da en cuanto me es externo y está empíricamente separado, tal cual señala Levinas. Pero no me interpela desde un lugar de tal exterioridad que produzca una especie de abismo en relación con mi identidad: en verdad, no puedo concebirlo como otro sino a partir de la comparación con mi propia “mismidad”. El otro me es menos extraño que ese ser radicalmente instalado en su propio lugar, en tanto aún en el más abierto de mis modos de imaginarlo estoy condenado a hacer de ese otro una cierta extensión de la experiencia que tengo de mí mismo, donde la pureza de mi respuesta como respuesta a lo que me resulta “alterno” no puede sino estar contaminada por mi autopercepción, por el modo en que imagino que otros viven el mundo a partir de mi propia experiencia de vivirlo.

La noción de “separación” también es problemática. Es a partir de ella que el filósofo lituano busca sostener una especie de exterioridad del yo hacia el mundo, y hacia los otros. Cada uno es cada uno, y su “interioridad” está radicalmente desgajada de la totalidad externa de los seres y las cosas, de modo que existe un rechazo frontal a la noción de Identidad unitaria del universo que pudiera sostenerse desde Hegel o —de otro modo— desde Spinoza (Levinas, 2002, p. 110).

Esta posición es tanto sociológica como psicológicamente implausible. De ninguna manera somos externos al mundo, que nos constituye desde sus reglas e instituciones —como quería Durkheim—, así como desde los otros como determinantes de nuestro aparato psíquico, en el sentido psicoanalítico propuesto por Lacan. No estamos fuera del mundo como incontaminados por él, como sujetos libres y autoconstituidos que pudiéramos diferenciar lo nuestro de lo

externo de manera radical. La “interioridad” de Levinas hasta podría emparentarse con una ideología con la cual él nada tiene que ver —el liberalismo— en tanto se postula un yo que, del mundo, está separado como de un conjunto de entes a los que resulta puramente externo.

Con esto apuntaba Levinas al asunto central de no reducir el yo al todo social, para de ese modo salvarlo de la posibilidad de que sea aniquilado en nombre de ese todo. El estalinismo había sido un elocuente desastre al respecto, y a su modo también el nazismo, que la familia de Levinas sufrió duramente, así como Levinas mismo. Problema sin duda central, que Sartre había intentado enfrentar: que el sujeto individual no sea arrasado en nombre de una ideología totalizadora.

Creemos que hay que reivindicar al individuo (mejor llamado “sujeto”, desde nuestra posición; no como cognoscente, sino como sujeto de la subjetividad, del aparato psíquico y su inconsciente); pero que tal reivindicación no puede ser hecha desde una metafísica de la separación imaginaria. No hay tal cosa. El sujeto es en-el-mundo, parte de él, y por él constituido. Es entre las cosas, y con ellas. Y no como exteriores a sí mismo, sino como partes de su hacerse, en tanto el ser humano no está nunca cerrado o terminado hasta su muerte.

La Totalidad, entendida desde el hegelianismo en su inversión marxiana, no es la negación de lo individual. La noción lukacsiana de totalidad no implica ninguna homogeneidad de sus partes constituyentes, como sí suponía Althusser (1968): un sistema no homogeneiza sus momentos, ni sus subsistemas. El Todo lo es de diferencias. Lo es de una pluralidad multicolor. La Identidad última en la Idea o la materia no es la identidad de los iguales. Esa identidad es la que me compromete con los otros como partes de un mismo destino: más que un externo cara a cara entre dos mónadas, es doble el encuentro entre aquellos que comparten el destino común no sabido de ser parte de la misma sustancia. Una ética solidaria es mucho más fácil de fundar en la identidad común que en la individualidad radical.

Sí vale la inspiración que salve a ese Todo de una simple pérdida de sus singularidades constituyentes, y lo transforme en canción de una sola nota, monótona y tediosa: esa desde la cual los sujetos personales ya no importan. Pues en el Todo, bien entendido, ninguno de sus componentes sobra, y el Todo no lo es sin la plena realización de todas y cada una de sus partes, incluso aquellas que se oponen al pueblo, al pobre o al proletariado: la liquidación de cualquier persona, es una amputación de la identidad del conjunto. Una filosofía del todo bien constituida debería proteger y focalizar en los llamados “individuos” para evitar

esa tiranía ideológica en nombre de la cual se han cometido crímenes inenarrables.

El deseo, como muchos sabemos desde el psicoanálisis, se constituye desde la carencia. No solo Lacan dijo esto, es esa la noción de pulsión ya en Freud (Laurent-Assoun, 1982). No hay nada de la voluntad apolínea de Nietzsche, ni de esta alegría de vivir religiosa a la que apela Levinas. El deseo “sin carencia” es una imposibilidad lógica: es por la carencia que podemos desear, solo deseamos lo que nos falta. De tal manera, la noción que del deseo se hace el autor lituano es netamente metafísica, en el peor de los sentidos: el de contraria a la ciencia o —cuanto menos— desconocedora de esta. Es optimista y renovador pensar en un sujeto potenciado y movido por la fuerza de un deseo proteico, aunque en verdad ello se ubica en el registro psíquico de lo imaginario: lo sin-falta, lo pleno. Pero trabajamos, amamos, escribimos, porque no somos plenos. Porque estamos instalados en la carencia, que nos es constitutiva.

Al respecto, ese yo fuerte y vital que se ofrece al cara a cara en Levinas parece olvidar que para nada estamos “separados” de los demás, cuando debemos reconocer que el ser humano nace en una inmadurez marcada, y por ello en la imposibilidad de autoprotegerse y autoproverse. Somos definidamente vulnerables, y dependientes del cuidado de los demás. Nacemos en la total indigencia respecto de nosotros mismos. Nuestro no-estar-separados se define desde allí, y también la imposibilidad de sostenernos en un deseo “sin carencia”, cuando la carencia nos define desde el nacimiento.

Vale lo mismo para la cuestión del señorío del yo sobre el lenguaje, que postula Levinas. Según él, estamos habitados por el espacio de los significados y el lenguaje mientras somos dueños de este, somos los que lo hablamos. La noción lacaniana según la cual el lenguaje “nos habla” le es extraña a nuestro autor: no advierte al sujeto alienado en una cadena de significantes que lo precede, sino que lo postula como dueño del sentido, como quien toma “a su mano” el lenguaje como herramienta.

Pero el lenguaje no está “a la mano” sino constituyéndonos, no lo podemos separar como algo externo. Nos habita, nos puebla antes de que nos enteremos. Y hablamos, solo luego de haber sido sumidos en el universo de las discursividades cotidianas desde la infancia. De tal manera, no manejamos el lenguaje, no lo tenemos “a la vista”, sino que es parte de aquello con lo que miramos y nos ha llevado a ser quienes somos, antes de que pudiéramos saberlo.

Un detalle último que apuntamos, que es aquel que Dussel y Scannone comparten con nosotros: la justicia no es solo cuestión individual (Scannone, 2018). La justicia con el huérfano, la viuda y el pobre requiere olvidar la separación y pensar en los rechazados —por Levinas— términos de historia y de política. Esa apertura de Levinas a la cuestión de la justicia encuentra su realización más allá, en esos espacios que para entonces otro autor con reminiscencias religiosas como Mounier sí sabía escudriñar: el compromiso social y político.

Una temporada con Lacan

Llama la atención cómo en el mismo momento histórico que Levinas, el psicoanalista francés escribía en una jerga, a menudo incomprensible, también acerca del otro y del Otro. Pero sin dudas que, como ya hemos venido apuntando, la cuestión lacaniana nada tiene que ver con la de Levinas.

El gran Otro lacaniano es —si se quiere— ese peso de “todo lo otro”, aquello que en Jung llevaba al compartido complejo de inferioridad. Nada tiene que ver con lo Infinito ni con lo metafísico, sí con la imaginarización que a menudo nos paraliza o nos horroriza: así como también con aquello que desde afuera nos hace, que deja de ser externo a nosotros.

Porque a la idea levinasiana de la separación le corresponde en Lacan la apelación a la cinta de Moebius, que rompe la distinción entre “lo interno” y “lo externo”. Como se advierte siguiendo a la cinta como metáfora del universo, no hay un “afuera” para el sujeto, pues es desde “dentro” que nos informamos del “fuera” (Lacan, 1980). La separación es analítica, pero a nivel de las sensaciones, el mundo se nos da mezclado entre lo que viene de “la realidad” y aquello que viene de nuestro cuerpo.

Este Otro del cual no estamos separados, y los otros empíricos que nos rodean y con los que nos comunicamos en la acción compartida, resultan aquello desde lo cual me hago y “he sido hecho”. Aquellos que me criaron me dejaron su impronta, y soy en la medida de mis identificaciones inconscientes con ellos. No existo por fuera de esas identificaciones, no podría ser nadie —psíquicamente— si no fuera por ellas. De tal manera, ese otro se asemeja a aquel título de Borges: “El otro, el mismo”. Y la radical otredad desde la cual Levinas propone fundar la experiencia y la noción de justicia —y que es el punto de partida ético de Dussel en sus primeras obras— es a la vez en el modo de quien yo soy. No estoy lanzado a la salvación por la alteridad rotunda, sino que, por el contrario, encuentro parte de mi mismidad en la otredad, como de otra manera ya hemos observado más arriba.

Un breve texto de Lacan apunta en esa dirección: “Sobre el mandamiento de amar al prójimo” (Lacan, 1981). Podría llamarse “sobre el imposible mandamiento”, dado que lo que sostiene el psicoanalista es que resulta del todo insostenible, desde la clínica, amar a los demás negándose a sí mismo. Solo habiendo investidura libidinal narcisista suficiente, la satisfacción permite amar, desplegar hacia los otros, investir pulsionalmente a los demás.

No es poco lo que se juega en esta cuestión. El amor no se fundaría en la autonegación. Y si es autonegación no es amor, es la negación de sí que se terminará cobrando muy caro a los otros, quienes serán depositarios de nuestro odio, nuestra frustración y nuestras agresiones, si es que en nombre de ese amor hemos arruinado las expectativas de cumplimiento y buena vida del sujeto del caso (ya sea hombre o mujer, por supuesto).

Por eso, en la vida cotidiana —y en la filosofía también— no es tan raro hallar a quienes hablan supuestamente sobre el otro, sobre los demás, sobre los otros, sin hacer más que ponerse en el centro del discurso a sí mismos. Hablo solo de mí, pero diciendo cuánto me importa el otro. Reduzco los demás a mi propia historia, pero lo hago en nombre del otro. En estos casos, el otro discursivo es el pretexto de mi mismidad fetichizada.

El Levinas de algunos filósofos de la liberación

La filosofía de la liberación, como dijimos al comienzo, solo existió como movimiento colectivo con peso importante, aproximadamente, hasta 1985. Luego quedaron algunos autores reunidos en la *Revista de Filosofía latinoamericana* de Buenos Aires, pero desgajados del núcleo de autores de importancia como Dussel, Parisi, Cerutti, Ardiles, u otros aledaños como Roig, todos los cuales habían estado en el exilio (en casos como los de Dussel y Cerutti, no regresaron a vivir en Argentina), y que por ello habían seguido caminos diferentes, por cierto tampoco mancomunados entre sí. No consideramos a Leopoldo Zea parte de este movimiento, tanto por su no pertenencia específica al grupo como por haber desarrollado desde mucho antes su propia filosofía, la cual nunca fue establecida en términos similares a los del movimiento argentino.

Pero de dicho movimiento inicial también cabe dejar claro que el sector más cercano al marxismo, tanto como el más ligado a una fenomenología de lo popular en términos culturales —que retraducía en ese lenguaje al peronismo—, no tuvieron relación de importancia con la obra de Levinas. Este no es un insumo de peso en el conjunto de la FL, sino principalmente en dos de sus autores, los de

raigambre más definidamente espiritualista-cristiana: Scannone y Dussel. Por cierto, aprendemos ahora que Ardiles también apeló a Levinas, y lo hizo en torno de la conflictividad entre exterioridad y totalidad —tan cara a Dussel—, pero es la suya una línea menos conocida, que ha sido reconstruida con paciencia últimamente (Lima Rocha, 2020).

No es menor el hecho de que Dussel y Scannone fueron los primigenios convocantes de algunas reuniones clave para el grupo como las realizadas en San Miguel (Maddoni y González, 2018), y también el que Dussel, ya desde ese momento, aparecía como el autor más prolífico en el conjunto. Eso se agudizó posteriormente: la obra del filósofo mendocino es aluvional en cuanto a la cantidad de textos, pero también en su destacada erudición, y en su capacidad para promover discusiones, seguimientos, seminarios, textos críticos, etc. Entonces, está lejos de ser Levinas un inspirador de toda la FL, aunque lo es de su exponente más reconocido, quien posteriormente podrá argüir haber continuado siendo un “filósofo de la liberación” hasta la fecha, pero ha sido además un filósofo marxista —al menos en cuanto al análisis de lo social—, un filósofo adosado al grupo decolonial, etc., así que su adscripción puede leerse desde diversas identidades y denominaciones, que si bien no siempre son excluyentes, nunca son obviamente superponibles entre sí.

Lo que tienen en común Dussel y Scannone en esta apelación a Levinas en los comienzos de la FL es su rechazo del marxismo, a partir en ambos casos de la asunción de la fe cristiana. Todos recordamos que hasta los años sesenta el marxismo era considerado una “filosofía completa”, alternativa al cristianismo por ser atea y materialista. Los acercamientos más audaces llegaban al hoy anacrónico “diálogo” entre cristianos y marxistas. Por tanto, si se era cristiano, la exclusión del marxismo resultaba obvia.

Es verdad que, en el mismo momento, la teología de la liberación iniciada por el religioso peruano Gustavo Gutiérrez no tenía inconveniente en asumir el análisis social marxista, desgajándose de las implicaciones materialistas en términos filosóficos. Con el tiempo, esto se volvió “normal”: se puede ser marxista en cuanto al análisis científico-filosófico de lo social, y a la vez no materialista en el ámbito ontológico. Hoy, medio siglo después, ya no viene a cuento discusión alguna sobre la legitimidad de esa pretensión.

Pero la filosofía de la liberación, en la versión cristiana Dussel-Scannone, no nació inspirada por lo que sucediera con la teología de Gutiérrez: al menos, no siguió para nada sus pasos (Ibarra Peña, 2020). Cierta fenomenología estaba

presente en Dussel y también en Scannone: en el primero para partir desde Heidegger y después “superarlo” —de una discutible manera, inspirada en Levinas—, y en el jesuita, para asumir un análisis de la sabiduría popular, del paciente caminar de esta en busca de un futuro liberador.

En el caso de Dussel —que es, por su enorme llegada, el que más interesa—, una de las cuestiones fue la de plantear al “pueblo”, como categoría referencial de los sectores oprimidos, en vez de la marxista noción de “clase” (Schuurman, 1978, p. 167 y ss.). En su momento, esto se leyó como una insuficiencia del autor hoy nacionalizado mexicano: faltaba el rigor para un análisis de clase que el marxismo proveía. Y sin duda es así: los ecos de Mao Tse Tung, quien consideraba “contradicción secundaria” la de burguesía *vs.* proletariado urbano más campesinado —cuando la guerra antijaponesa—, no debieran haber opacado que la contradicción de clase en Mao se seguía sosteniendo, solo que como momentáneamente secundaria.

Pero la falta de rigor sociológico que importaba la no asunción de la clase en términos marxistas, se compensaba en parte con la intuición política de que la clase no es una categoría que remita a la configuración de identidades colectivas, lo cual en la Argentina de mayoría popular identificada con el peronismo resultaba por entonces —y sigue resultándolo hoy— ampliamente confirmado.

No tenía en ese tiempo Dussel una buena explicitación política de la cuestión (sus herramientas de análisis político crecieron luego en México, a partir de su efectivo compromiso con luchas populares en ese país y en todo el subcontinente). Pero sus posteriores posiciones en favor de los neopopulismos latinoamericanos del siglo XXI (gobiernos de los Kirchner, de Correa, de Evo Morales, de Chávez, y posteriormente de López Obrador) dejan claro que aún luego de abreviar de un marxismo de alta calidad teórica el autor sigue apoyando gobiernos que han llegado a serlo, gracias, precisamente, a no definirse solo como clasistas.

Esto ya fue formulado por el primer Laclau (1978): rechazo del reduccionismo de clase en la constitución de las identidades políticas populares. Luego, la teorización a partir de los nuevos populismos “realmente existentes” llevó al autor que se radicó en Inglaterra a proponer una teoría más integral sobre el populismo en general (Laclau, 2008), que ha dado lugar a una amplia bibliografía relativa a la cuestión (Barros, Aboy Carles, Cadahia, De la Torre, Follari, Quiroga, Aibar, Retamozo, etc.)

Un marxismo que confunda el análisis materialista de las clases sociales a partir de su lugar en las relaciones de producción con la constitución identitaria de la

subjetividad popular está condenado a la esterilidad, y sigue siendo muy común en algunos autores adscriptos al marxismo (y en muchos partidos políticos de izquierda con vocación de minorías). Nunca ha sido ese el sitio de adscripción de Dussel, y para ello su “cristiana” preferencia por el pueblo, antes que por la clase social, ha tenido su influencia. Incluso incidió para que luego el Dussel maduro permeado por el marxismo nunca sucumbiera a esa tentación del vanguardismo estéril, tan común en ciertas izquierdas latinoamericanas. Izquierdas que, además, no parecen haber advertido que no hay teoría política sistemática en la obra de Marx, y que por ello el leninismo, y luego Gramsci, se construyeron como intentos por rellenar ese enorme vacío, explicable por el socialismo del autor de *El capital*, para quien el Estado era un espacio de alienación respecto de la decisión social (Marx, 2010).

Diríamos, así, que la no asunción inicial del análisis de clase tuvo un paradójico efecto positivo, aunque implicara determinadas carencias en el análisis social muy propias del Dussel primero, en el cual no solo estaba ausente el marxismo: lo estaban las ciencias sociales en general, como también sucedía en casi toda la inicial FL, donde precisamente su ala populista/peronista (Cullen, Kusch, Fornari, Casalla, luego el mendocino Armando Martínez) se sostenía en una fuerte apelación hermenéutica para el análisis de la cultura popular —en alguna cercanía con Scannone, pero forjando una veta alejada de su inspiración directa en lo religioso—.

Incluso el marxismo que se pudo conseguir, era el posible en una Argentina donde la represión en el campo intelectual había sido compacta: de tal modo, Cerutti apelaba a Althusser; Ardiles, a la Escuela de Frankfurt (Lima Rocha, 2020): líneas opuestas en lo teórico (una cuasiestructuralista, la otra hegeliano-historicista), pero ambas unidas en su referencia a una Europa gradualmente legitimadora del capitalismo, que tenía por consecuencia una considerable despolitización discursiva, propia de lo que Perry Anderson denominó “marxismo occidental” (Anderson, 1987).

Más problemática resulta la apelación a la “exterioridad” de parte de Dussel. En sus primeras obras, la intuición levinasiana sobre lo Infinito y su presentificación por la relación con los otros lo llevó a “superar” la dialéctica en la “analéctica” (Dussel, 1974). Esta última es la que permitiría el encuentro con el Otro no pasible de totalización dialéctica, que escaparía a la inmanencia absoluta y, por lo tanto, a la identidad última de los opuestos y los diferentes.

Con el tiempo y sus estudios del marxismo, Dussel abandonaría la categoría de “analéctica”. Seguramente advirtió su fuerte carga metafísica, de modo que prefirió una presencia menos estridente de la cuestión de “la exterioridad” en una obra que comenzaba a privilegiar el análisis concreto con base en categorías como fetichismo, clase social, plusvalía absoluta y relativa, acumulación originaria, etc., tomadas de la obra de Carlos Marx.

Y este es el último Dussel, incluso el de la “transmodernidad” y sus referencias al decolonialismo y la reivindicación permanente de lo americano, sostenida sin mengua de las herramientas del marxismo. Sigue habiendo “exterioridad” al sistema por parte de lo que al comienzo fue “el pobre”, luego “las víctimas”, los excluidos y dominados. Y esto muestra la persistencia del peso metafísico en una teoría que se quiere enraizada en el análisis de lo social, y últimamente también en el análisis histórico.

La apuesta dusseliana a la tradición hebrea por sobre la griega, presente desde sus obras iniciales acerca del humanismo, continúa afirmada en esta oposición a la “cerrazón” de la dialéctica. Así se postula una curiosa “trascendentalidad inmanente” (Acosta, 2008, p. 67), una contradicción en los términos que no parece posible de sostenerse al interior de una misma clave interpretativa con la del análisis científico-social.

Dussel desarrolló un artículo en torno de la cuestión (Dussel, 1990). Tiene que asumirse en una inesperada posición de hermeneuta que —en espejo al gesto de Althusser— lo lleva a decir que Marx no captó todas las implicancias de su propia obra. Y si bien en un sentido muy genérico esa afirmación sería aceptable, menos lo es la interpretación por la cual Dussel pretende que *en los textos de Marx* se halla la noción de “exterioridad”. Y que Kosik, Lukacs, etc., son simplemente exégetas descaminados del autor judeo-alemán.

Un análisis detallado de ese texto excede a este, dedicado a Levinas: pero déjese afirmar que nos resulta poco admisible la pretensión de Dussel. No hay “exterioridad” a la inmanencia absoluta en Marx, y el trabajo vivo no puede externarse a las condiciones sociales generales en las que el capital establece su impronta ordenatoria.

Lo exterior no está en Marx, lo exterior a Marx es la apelación levinasiana desde la cual esa noción aparece en Dussel. No es que este estudió a Marx, y le surgió de allí la idea de exterioridad: es que traía esta noción desde muchos años antes, y la reincluyó en su interpretación de Marx.

Lukacs es brillante en el desarrollo de la cuestión de la totalidad, como noción central a la comprensión marxista de lo social (Lukács, 1969). Es la puesta en el todo lo que distingue el análisis marxista de otros, de un todo dialéctico-contradictorio que no es el de otras versiones del todo (la funcionalista o la sistémica). No se trata de pensar cómo se podría estar fuera-dentro en lo social a la vez, sino de qué singulares modos se está dentro en cada caso. Allí hay lugar para la “negatividad”, sin duda, pero esta pertenece a la inmanencia, no es “exterior” en ningún sentido, y no puede confundirse con la “exterioridad” (Parisi, 1978).

Por otra parte, la lectura de la dialéctica puede autorizar muchas consecuencias, pero no la de la homogeneidad de las “partes” de ese todo, de sus componentes entre sí. Ni las distintas esferas sociales son deducción del Todo (que, además, no es solo suma de partes), ni el Todo suprime las singularidades constitutivas de los componentes, sean estos los sujetos individuales, los sujetos colectivos, o las que Althusser llamó “instancias” sociales.

No hay un “afuera” de lo social, y esa pretensión de trascendencia es la rémora metafísica que Levinas ha dejado en Dussel. Tanto que este, incluso en su nada temprano texto sobre el tema (años noventa), defiende explícitamente la metafísica contra la ontología, en los términos en que Levinas había pretendido refutar a Heidegger, y también como el mismo Dussel había planteado en su crítica inicial al autor de *Ser y tiempo*.

No es coherente, por razones epistemológicas obvias, sostener en un mismo nivel textual categorías de la ciencia social, y otras netamente metafísicas. Dussel debiera elegir: o sustenta el análisis científico-social implicado en el marxismo y otras aproximaciones (como la historiografía), o mantiene categorías metafísicas, como la de *exterioridad*. Porque debe asumirse que la noción de *totalidad* se sostiene como *interna* a la teoría social marxista, y al estatuto científico —con cierto nivel de presencia filosófica— que ella ha logrado. No es, obviamente, una categoría ella misma sujeta a posibilidad de prueba empírica, pero sí es analizable por sus consecuencias empíricas, como muchas otras categorías de las ciencias sociales.

Por supuesto, esta idea de exterioridad que tanto debe a Levinas puede sostenerla alguien inscripto en las ciencias sociales, pero solo en un orden metafísico o en uno religioso, no *en el mismo* espacio discursivo de la apelación a la ciencia sobre lo social.

Y, sin embargo, es cierto que no podemos negar valor ético a esta apelación dusseliana. Un eco de Levinas ha recorrido esa versión de la FL, porque se intuye la necesidad de salvar el individuo frente al sistema, el sujeto frente a la universalidad, lo singular frente a la homogeneización. Y en nombre de las “ideologías totales” se ha hecho mucho mal en el mundo: encontrar una ventana desde la cual “respirar hacia afuera” del nivel del agua en que nadamos, del propio espacio de legitimación intelectual y moral, siempre es necesario.

Hay metafísica en Levinas, y también en Dussel: en ambos explícita, en ambos defendida expresamente. No tenemos necesidad de compartir ese recurso, que nos pondría en debilidad para la discusión con los puntos de vista teóricos de los sectores dominantes, ampliamente presentes por vía de las prácticas sociales y de la difusión mediática. Pero en tanto la obra de Dussel ha sido un aporte decisivo en la FL, y ha sido herramienta de innumerables latinoamericanos para criticar al capitalismo y al neoliberalismo, se advierte que aún en sus aspectos discutibles habita el intento de colaborar a una vida humana más plenamente realizada.

Referencias

- Acosta, Y. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Nordan-Comunidad.
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Anderson, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Benjamin, W. (1971). *Iluminaciones I*. Taurus.
- Buber, M. (1982). *Yo y tú*. Nueva Visión.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Ed. Litterales.
- Dussel, E. (1972). *Para una destrucción de la historia de la ética*. Instituto de Filosofía UNAM.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme.
- Dussel, E. (1990). La exterioridad en el pensamiento de Marx. En J. Aguirre y X. Insausti (Eds.), *Pensamiento crítico, ética y absoluto*. Vitoria-Gasteiz, Eset.
- Dussel, E. (2016). Fortalecimiento del Estado desde el horizonte del postulado de la disolución del Estado. En E. Conchero y J. Gandarilla (Coords.), *Marx revisitado: posiciones encontradas*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Dussel, E. (2018). Epílogo. En J. Gandarilla y M. Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico (ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación)*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Follari, R. (2008). *La selva académica (los silenciados laberintos de los intelectuales en la universidad)*. Homo Sapiens.

- Follari, R. (2002). Cruzar la línea, la tentación de lo imposible. En R. Follari, *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*. Homo Sapiens.
- Follari, R. (2020). Trasluz de la modernidad. Lo transmoderno no excluye lo posmoderno. En D. Ramaglia, R. A. Teles da Silveira (Orgs.), *Miradas filosóficas sobre América Latina*. Editora Fi.
- Freud, S. (1981). El malestar en la cultura. En N. Braunstein (Ed.), *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Siglo XXI.
- Guillot, D. y Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Bonum.
- Ibarra Peña, A. (2020). *Aportes, desafíos y críticas de las filosofías de la liberación*. Inédito.
- Lacan, J. (1980). *Escritos I*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981). Sobre el mandamiento de amar al prójimo. En N. Braunstein (Ed.), *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2008). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Schuurman, L. (1978): La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana. En S. Croatto, José Severino et al., *Los pobres, encuentro y compromiso*. La Aurora.
- Laurent-Assoun, C. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)*. Sígueme.
- Lima Rocha, O. (2020). *Militancia en la vigilia: filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Pensamiento Latinoamericano.
- Lukacs, G. (1969). ¿Qué es marxismo ortodoxo? En Lukács, G.: *Historia y conciencia de clase*. Grijalbo.
- Maddonni, L. y González, M. (2018). La filosofía de la liberación en su polo argentino. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. *Cuadernos del CEL*, 3(5), 63-71.
- Marx, C. (2010). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Biblioteca Nueva.
- Mounier, E. (1968). *El personalismo*. Eudeba.
- Parisi, A. (1978). *Filosofía y dialéctica*. Edicol.
- Roig, A. (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Editorial Universidad Nacional de Cuyo.
- Scannone, J. (2018). La filosofía de la liberación en Argentina. Surgimiento, características, historia, vigencia actual. En J. Gandarilla y M. Moraña (Coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.