

Las metáforas teológicas de Dussel

Dussel's Theological Metaphors

Mario Ruiz Sotelo¹

 <https://orcid.org/0000-0003-2399-678X>

Resumen:

La filosofía de Enrique Dussel no puede entenderse sin la incorporación de conceptos extraídos de la narrativa semita, lo que llamaremos, parafraseando al propio Dussel, metáforas teológicas. Nuestro autor advierte que con tales conceptos es posible hacer una filosofía explícita, no una teología, recuperando la vitalidad del simbolismo del núcleo ético-mítico de las tradiciones populares. Eso le permite desarrollar una filosofía crítica desde la alteridad latinoamericana y de los pueblos del Sur, con lo cual elabora una filosofía original, ajena al colonialismo filosófico, promotora de la descolonización, lo cual le da un carácter disruptivo. Paralelamente, exhibe los límites helenocéntrico y eurocéntrico de la filosofía hegemónica en Occidente. La propia idea de liberación es recuperada de la mitología semita, con lo cual entendió la necesidad de construir un pensamiento incardinado a la realidad social y política de su tiempo, y de asumir el compromiso con los movimientos sociales como parte natural de su pensamiento filosófico.

Palabras clave: narrativa semita, corporalidad, otro, epifanía, mesianismo

Abstract:

Enrique Dussel's philosophy cannot be understood without the incorporation of concepts extracted from Semitic narrative, what we will call, paraphrasing Dussel himself, theological metaphors. Our author warns that with such concepts it is possible to make an explicit philosophy, not a theology, recovering the vitality of the symbolism of the ethical-mythical core of popular traditions. This allows him to develop a critical philosophy from the Latin American otherness and the peoples of the South, with which he develops an original philosophy, foreign to philosophical

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: marioruizs@filos.unam.mx

colonialism, promoter of decolonization, which gives it a disruptive character. At the same time, it exhibits the Hellenocentric and Eurocentric limits of hegemonic philosophy in the West. The idea of liberation itself is recovered from Semitic mythology, with which he understood the need to build a thought incardinated with the social and political reality of his time, and to assume commitment to social movements as a natural part of his philosophical thinking.

Keywords: semitic narrative, corporality, other, epiphany, messianism

La filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico no podrá nunca ser ignorado. Estará siempre “ahí”, condicionando el resto (...). Toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una “filosofía explícita” antes del momento de su constitución griega, sino que existen estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación, su jerarquía.

Enrique Dussel, El humanismo helénico

La filosofía de Enrique Dussel no puede entenderse sin los conceptos teológicos insertos en ella. Eso ha provocado que cierto sector del medio filosófico vea con escepticismo e incluso con actitudes de rechazo los planteamientos expuestos en su obra. “Es teología, no filosofía”, suelen decir, creyendo dar un juicio crítico, sin darse cuenta de que con él revelan una ignorancia culpable. Por lo mismo, es necesario preguntarnos: ¿por qué es necesario recurrir al lenguaje teológico en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel? Una respuesta no prejuiciosa nos invita a reconocer que las metáforas teológicas no solo están en filosofías como las de Agustín de Hipona o Tomás de Aquino, sino en autores modernos como Hobbes, Locke, Kant, Hegel, Marx o Walter Benjamin, por citar algunos ejemplos, dado lo cual no debiera caber duda de que se trata de un recurso válido, incluso necesario en el desarrollo filosófico. A semejanza de ellos, pues, la filosofía de Enrique Dussel se articula con la ayuda de

planteamientos teológicos, acaso los que le dan mayor originalidad y donde descansa en buena medida su carácter crítico.

Para responder la pregunta planteada, podemos decir que Dussel acude a la tradición semita, y específicamente judeocristiana en su filosofía política porque en ella advierte la existencia de herramientas que pueden darle un sesgo alternativo, que es imposible obtener en la herencia griega, misma que suele considerarse como el único origen de la filosofía, dado el carácter helenocentrista con el que suele concebirse el desarrollo filosófico de Occidente. Siguiendo a Paul Ricoeur (1913-2005), es factible recuperar la narrativa semita a partir de su núcleo ético-mítico, del que pueden desprenderse categorías de análisis racional, filosófico, que forman parte de lo que Dussel llama tradición semita, sin la cual no podría articularse la filosofía política de la liberación que sustenta. Analizaremos algunos de estos conceptos, así como el papel que juegan en la propuesta filosófica que nos ocupa. En particular, abordaremos nociones como las de corporalidad, liberación, liderazgo, mesianismo, pueblo, epifanía, fetichización, que son indispensables para entender el pensamiento de nuestro autor.

1. La filosofía implícita en la narrativa semita

La originalidad del proyecto filosófico de Enrique Dussel puede advertirse desde sus primeros tres libros: *El humanismo helénico* (1963), *El humanismo semita* (1964) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1969), donde indaga sobre los elementos clave de la fundamentación de la cultura de Occidente mediante la dinámica que puede observarse entre esas tres grandes vertientes. Ya se insinúa desde entonces lo que sería uno de los grandes propósitos de su perspectiva filosófica: elaborar una crítica de la filosofía helenocéntrica y, por ende, eurocéntrica, a partir de la narrativa semita, la cual puede aportar ingredientes para la forja de

una filosofía alternativa. No es difícil reconocer que tal perspectiva surge desde la misma vocación profesional en la que Dussel decidió formarse, pues por una parte estudió la licenciatura en filosofía en su natal Mendoza (1957) y después el doctorado en Madrid (1959), y por otra Ciencias de la religión en París (1961-1965). En consecuencia, podemos observar, en el prólogo de *El humanismo helénico*, la necesidad de buscar el enriquecimiento de la filosofía académica partiendo y reconociendo lo que llama “filosofía implícita”, con lo cual incorporaba el planteamiento de su maestro Paul Ricoeur de mirar hacia el “núcleo ético mítico” impreso en los mitos articulados por los pueblos, los cuales se expresan en una simbología que esconde una narrativa racional, misma que un estudio hermenéutico adecuado puede poner al descubierto. Dussel lo señala así, en la primera página de su primer libro:

La filosofía surge dentro de un horizonte no filosófico; dicho horizonte pre-filosófico, pre-científico, no podrá ser nunca ignorado. Estará siempre “ahí”, condicionando el resto (...). Es un mundo todavía no tematizado filosóficamente, pero que tiene sus estructuras antropológicas, metafísicas, morales, perfectamente ejercidas e investigables. La filosofía contemporánea, gracias al concepto de “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales (...) sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el “núcleo ético mítico” (Dussel, 2019, p. 11).

Dussel ya sienta aquí las bases para cuestionar la historia tradicional de la filosofía, para perfilar un modelo absolutamente inédito, abierto, donde pueda reconocerse la filosofía “implícita” en los mitos y los lenguajes de la vida cotidiana, superando la idea de

que la única filosofía posible es la “explícita”, que la tradición del pensamiento occidental ubica arraigada en Grecia, a la que supone único punto de arranque. En tal perspectiva, Dussel tiene en mente considerar particularmente al mundo semita como primordial candidato para demostrar y exponer una filosofía alternativa, ciertamente “implícita”, pero no por ello de menor valor y, por el contrario, constitutiva de conceptos y argumentos que suelen convivir con la filosofía helénica, frecuentemente contraponiéndose a ella y cuestionándola. Finalmente, un proceso semejante debería seguirse para analizar el mundo indoamericano, con el fin de “tratar adecuadamente el mundo prefilosófico actual en nuestra América, que es el objeto último de nuestras investigaciones” (Dussel, 2019, p. 14). Aunque Dussel llegó a tratar de alguna forma esta última temática, fue la del mundo semita la que ocupó una parte sustantiva de sus trabajos, de modo tal que debemos decir que su filosofía de la liberación adquiere su perfil singular justamente por la incorporación de los conceptos semitas en ella.

Dussel reconoce que el cristianismo y el judaísmo no produjeron una filosofía propiamente dicha en sus orígenes, pero que conformaban cosmovisiones (*Weltanschauung*), que podían, o no, generar una filosofía explícita, como sí ocurrió en el caso helénico. Así pues, “La filosofía helénica es en sí (...) meramente una filosofía posible, y no la ‘filosofía’ a secas: es un organismo del saber, que a partir de ciertos principios demuestra ciertas conclusiones, por un método científico propio” (Dussel, 1969, p. 124). En el caso de la cosmovisión judía, no articuló una filosofía como tal antes del cristianismo, pero en ella puede encontrarse una “tabla de valores, una estructura ontológica perfectamente definida y opuesta a la helénica” (Dussel, 1969, p. 124). En contraposición, el mundo cristiano sí consiguió articular propuestas filosóficas sobre la base de una “estructura ontológica pensada científicamente y exigida por un cierto sistema de vida” (Dussel, 1969, p. 125). Esa estructura ontológica tiene como base el propio núcleo ético-mítico cristiano y,

aunque pueda decirse que la cosmovisión judía no desarrolló una filosofía tempranamente debido a que tardó en “entrar en conflicto consigo misma”, consiguió articular un proceso de maduración que Dussel describe de la siguiente manera:

Cuando hubo alcanzado cierta plenitud, se fue progresivamente encerrando en un *particularismo* nacionalista que le impedía dar el último paso existencial y realizar efectivamente el universalismo teórico en una comunidad universal. Es aquí (...) donde el cristianismo tomará su relevo, y será en la “existencia cristiana” donde nacerá una nueva filosofía (...) por el conflicto (...) entre la existencia cristiana y el pensamiento helenista (...) las estructuras ontológicas de la conciencia cristiana serán la *plena evolución* del pensamiento semita, del pensamiento hebreo (Dussel, 1969, p. 125. *Cursivas en el texto original*).

Dussel busca descubrir una filosofía oculta por el helenocentrismo, encubrimiento potenciado a su vez por el secularismo, según el cual lo judeocristiano debe arrojarse al campo de lo religioso, descalificándolo en su capacidad epistémica, cometiendo en consecuencia una especie de epistemicidio, de *filoficidio*, que busca revertir. El mundo filosófico de Occidente ha ignorado la importancia filosófica del pensamiento semita, fuente primordial de la que Dussel abrevará para construir una filosofía alternativa.

Así pues, nuestro autor advierte que el pensamiento cristiano se desarrolla filosóficamente debido a que formula una crítica de la ontología helénica, de modo tal que entre ambas tradiciones puede observarse incluso una antítesis en lo referente a su estructura ontológica fundamental. De ese modo:

(...) el pensamiento semita en general y cristiano en particular tienen un sentido del ser radicalmente distinto que el de los griegos. Para el griego el ser es permanencia y presencia; para los

semitas (incluyendo entonces a cristianos, hebreos medievales y árabes) el ser es, primeramente, acto de ser (*actus essendi*) participado por el Ser creante y, en segundo lugar, ser como presencia (*esentia* en su sentido originario). La conciencia trágica del pensamiento griego deberá aceptar un ser desde siempre (eterno) y por ello en sí y por sí. La conciencia dramática del pensamiento semita se apoyará en un ser temporal, contingente y participado por el Ser creante. Son dos sentidos del ser que abren camino a dos filosofías: la filosofía del pan-ontismo y la del creacionismo (Dussel, 1969, pp. 125-126).

Esta antítesis yace oculta en la articulación ontológica de Occidente, y, en consecuencia, de su quehacer filosófico. La conciencia pan-ontista, referida al ser desde siempre, explícita en autores como Platón, repercute, por ejemplo, en la idea del sujeto formulada por Descartes, y, en consecuencia, en la fundamentación de la versión del sujeto dominante de la filosofía moderna. En contraposición, Dussel plantea que, de la cosmovisión semita, en específico de la filosofía cristiana, hay una filosofía del “ser creado”, necesariamente finito, contingente, aherrojado a su corporalidad, despreciada por la ontología helénica, que sustancializa al sujeto por la existencia de su “alma”, de vida infinita, increada.

La incorporación de la noción de “ser creado” para entender la antropología filosófica semita no implica, huelga decirlo, la promoción de tal idea como un acontecimiento fáctico, sino como un ingrediente mítico-simbólico que la filosofía necesita racionalizar. De hecho, hay autores ampliamente conocidos, como Karl Marx, Walter Benjamin o Emmanuel Levinas, que así lo hicieron, y el carácter crítico de sus trabajos se explica primordialmente justo por haber sabido integrar conceptos filosóficos surgidos del imaginario semita. Ahora bien, no sería exacto afirmar que Dussel hace una *filosofía semita* o una *filosofía cristiana*, puesto que abreva de diferentes fuentes más allá de dicho horizonte, a semejanza de los ejemplos señalados. Lo

que podemos decir, en cambio, es que su filosofía de la liberación inscribe como categorías centrales diferentes conceptos extraídos del núcleo ético-mítico semita, y que Dussel supo construir con ellas el paso de la cosmovisión originaria a una filosofía crítica construida desde la alteridad. Al respecto, Dussel aclara enfáticamente:

Tomaremos las *narrativas simbólicas*, que no deben ser trabajadas hermenéuticamente *solas* en la facultad de teología, y las localizaremos en la facultad de filosofía para efectuar una labor interpretativa filosófico-política, de la que trata una *política de liberación* estrictamente *filosófica*. Es decir, no se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que *poseen implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental y occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* de gran pertinencia en el presente (Dussel, 2015, pp. 109-110).

Quando Dussel habla de “categorías críticas” refiere su carácter alternativo, construido desde una exterioridad capaz de impugnar la totalidad ontológica dominante. La filosofía de la liberación de Enrique Dussel reconoció que la herencia helénica, en la cual se ancla la filosofía moderna europea, ha operado como reproductora de dicha ontología dominante, y que, tras la narrativa simbólica de origen egipcio y semita, fundamentalmente, podía erigirse una filosofía crítica, primero desde América Latina y, posteriormente, desde el Sur global. Una filosofía política descolonizadora, crítica de la modernidad dominante y apuntando hacia la transmodernidad.

2. La fundamentación semita de la idea de liberación

La idea de liberación parte de la noción de libertad, pero la subsume y va más allá de ella. La liberación asume una idea de libertad necesariamente en movimiento, como parte de un proceso concreto, con actores políticos que actúan en un contexto determinado. En la filosofía griega Aristóteles habla de “hombres libres” (*Eleuteron*) (Aristóteles, 2018, p. 9), pero no se encuentra ahí un proceso de liberación, pues tal condición se obtiene por nacimiento. Acaso podríamos encontrar en “El Filósofo” una cierta idea de “liberación” cuando refiere en su *Ética a Nicómaco* la necesidad de construir virtudes, entendidas como un dominio del cuerpo por el alma racional a partir de ciertos hábitos (Aristóteles, 2000a), interpretación necesariamente ligada a la propia cosmovisión helénica, compartida por otros pueblos. El nudo podemos encontrarlo en su la formulación de su idea de la condición humana, y más específicamente, su noción antropológica. De acuerdo con Dussel:

El hecho de que se considere la vida temporal, entre el nacimiento y la muerte empírica, negativamente, tiene relevancia para la ética (...) la muerte empírica es interpretada como “nacimiento” a la verdadera vida. Esto conlleva un juicio ético negativo de la corporalidad, de la sexualidad; es dominación de la mujer [...] la justificación de toda dominación o exclusión de los esclavos (...) La “liberación” es considerada exclusivamente como “liberación del alma”, de la prisión del cuerpo, de la materia, del dolor, del “pecado original” (Dussel, 1998, p. 32).

Es evidente que dicho sentido de la libertad y de la liberación está concentrada en el sujeto singular, por lo que su repercusión social y política es limitada, lo cual resulta radicalmente distinto a lo que podemos hallar en la cosmovisión egipcia y en la semita, desprendida ésta directamente de la primera, de la que tomó algunos principios que la fundamentaron.

Así pues, Dussel acude a la mitología egipcia, en particular al capítulo 125 del *Libro de los Muertos*, para descubrir ahí una ponderación positiva de la corporalidad, además de una ética que pone en primer plano la responsabilidad por la reproducción de la vida del Otro. El elegido de Osiris, la persona que muere y se presenta ante él y la corte celestial que lo acompaña para que se le lleve a cabo su *Juicio Final*, hace un resumen ético de su vida: “Di pan al hambriento, agua al sediento, vestí al que estaba desnudo y [di] una barca al náufrago” (Dussel, 1998, p. 634). Es una ética de la vida, de la propia y del semejante, de la responsabilidad social y política con él, con ella, con todos quienes padecen un sufrimiento, un impedimento para reproducir su vida. El contenido de esta ética es justamente lo que Dussel llama la “voluntad de vida”, que no puede concebirse sino comunitariamente. El señalamiento del *Libro de los Muertos* fue retomado de manera clara en *Mateo 25:43*, donde el propio Jesús de Nazareth señala: “Porque tuve hambre y me dieron de comer, tuve sed y me dieron de beber, era forastero y me dieron hospitalidad, estaba desnudo y me vistieron” (Dussel, 1998, p. 634). Las necesidades corporales son lo más importante y deben ser satisfechas. Ahora bien, en sentido estricto, en el caso hebreo, y consecuentemente, cristiano, más que hablar de corporalidad, habría que considerar la carnalidad. Siguiendo a Dussel,

(...) la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la carne (*basár*) y el ‘espíritu’ (*rúaj*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana (...) (*néfesh*) El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal” (Dussel, 1969, pp. 26-27).

La idea de la carnalidad tiene una dimensión diferente a la de la corporalidad, más profunda, más allá de la supuesta antítesis con el cuerpo de la tradición de base helénica: “*Básar* no significa cuerpo, porque esta noción no existe en el pensamiento hebreo, sino “carne”, o la manifestación material de la *néfesh*. El “cuerpo” en el sentido

griego o cartesiano, es sólo el “cadáver” (*gufah*) (Dussel, 1969, p. 28). La carnalidad es la protagonista incluso más allá de la vida, como lo demuestra la propia idea de la resurrección, que implica que al fin de los tiempos los muertos recuperan su vida corporal. Quizá el mejor ejemplo de ello lo protagoniza el propio Jesús cuando se presenta resucitado ante sus discípulos e incluso les pide que corroboren su corporalidad, en especial su solicitud ante el apóstol Tomás, en especial cuando le dice: “Pon aquí tu dedo y mira mis manos; y acerca tu mano y métela a mi costado” (Juan, 1960, p. 1000). La antropología semita es, por ende, no dualista, alma/cuerpo, sino monista, concentrada en el cuerpo, entendido como carnalidad. De esta forma, Dussel demuestra la diferencia sustantiva entre la ética de origen helénica y la desprendida de la mitología egipcio-semita.

Es sobre esta base antropológica que tiene cabida la noción de liberación, entendida, bajo la perspectiva semita, como liberación de los pueblos de la opresión política ejercida por un poder despótico. El texto mítico-simbólico para desprender el análisis filosófico es el *Éxodo*, donde se habla de la opresión de los egipcios hacia los hebreos. Dussel observa que el contenido narrativo ahí expuesto,

(...) de contenido de eticidad, a ser tratado filosóficamente, es ya una “racionalización” de lo que llamaríamos el *modelo teórico dominador/oprimido* como punto de partida de un *proceso de liberación*. El pueblo de Israel, los cristianos y musulmanes, releerán (...) estos textos como “esquema” práctico y norma de acción (Dussel, 1998, p. 45. *Cursivas en el original*).

La lectura de Platón o Aristóteles no suele motivar una praxis revolucionaria, siendo que, por el contrario, las luchas populares son regularmente expuestas como ejemplo de degradación de la política. El mito de la liberación de los hebreos de la opresión del faraón en el *Éxodo*, en cambio, ha promovido en la conciencia popular la

necesidad de enfrentar a los opresores, en el entendido que la lucha contra ellos es legítima, incluso como guerra de liberación, que en la narrativa tendría el aval de la voluntad divina, lo que filosóficamente puede traducirse en la existencia de una racionalidad liberadora. Y, en efecto, por poner dos ejemplos latinoamericanos, Bartolomé de Las Casas entendió que la guerra legítima era la de los indios contra los invasores españoles, como Túpac Amaru II utilizó explícitamente el primer libro de Samuel, en su descripción de lucha entre David y Goliat, para legitimar su levantamiento independentista de 1781 (Ruiz Sotelo, 2023, p. 310). Ese modelo fue racionalizado filosóficamente por Dussel, como puede verse tanto en su *Ética de la Liberación* como en su *Política de la Liberación*, donde recupera su concepto central justo de aquella narrativa.

3. El descubrimiento del Otro: la renovación de la *epifanía* y de la *fe*

Hacia 1968, *el joven Dussel* concluyó su libro *El dualismo en la antropología de la cristiandad*², con el cual terminaba su una trilogía a la que le antecedían los ya aludidos: *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*, con los cuales Dussel buscaba presentar una propuesta para entender la naturaleza histórica de América Latina, con el fin de poder ubicarla filosófica y ontológicamente. Fue en ese mismo año que Augusto Salazar Bondy (1925-1974) publicó su famoso texto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, arriesgado cuestionamiento que demandaba una revisión completa de la historia de la filosofía latinoamericana y que impactaría en la obra de nuestro autor, pues ahí se barruntaba ya que la salida para la filosofía latinoamericana tenía que ver necesariamente con la crítica de la condición colonial que había padecido también su quehacer

² El libro no se publicó hasta 1974.

filosófico. Pero, a decir del propio Dussel, fue la lectura de Emmanuel Levinas (1906-1995), en 1969, lo que cambiaría, en cierto sentido, su derrotero filosófico:

(...) el que me permitió (...) y me despertó del sueño ontológico (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Esta obra (...) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La “exterioridad del Otro”, del pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser (Dussel, citado en García, 2003, p. 173).

Este giro reconocido por el propio autor de alguna manera representa el cierre de una perspectiva, de lo que podemos llamar *el joven Dussel*, para iniciar la obra de madurez, que, evidentemente, pasará por otras etapas. Pero ese vuelco no significó, ni mucho menos, el abandono de lo que, en nuestra perspectiva, es uno de los pilares de la obra dusseliana, su fundamentación semita, sino que, por el contrario, provocó su profundización y confirmación de su viabilidad. La razón no es difícil de comprender. La filosofía de Levinas también está construida desde la narrativa semita, por lo cual no era difícil que se incardinara con los planteamientos que *el joven Dussel* había formulado. *Totalidad e infinito* (1961) tiene como telón de fondo el escenario de la posguerra y la función que la propia filosofía occidental había tenido para justificar el escenario bélico: “La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental”. La *totalidad* aludida manifestaba su carácter dominante hasta asfixiar la crítica, hasta imponerse en una cotidianeidad donde lo bélico aparecía como un fantasma al acecho. Era preciso acudir a una idea metafísica de la paz: “(...) cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política (...) la escatología pone en relación con el ser, más allá de la totalidad o de la historia, y no con el ser más allá del pasado y del presente”

(Levinas, 1999, pp. 48-49). Era preciso, pues, sacudir a la filosofía, y para superar la ontología de la guerra debía plantearse una paz mesiánica capaz de quebrantar un “nuevo orden” que rayaba en lo totalitario. Esta tarea la emprende con un replanteamiento del tema del “Otro”, una añeja preocupación de la narrativa semita. No es difícil advertir que el tema del Otro se desprende de la noción del *prójimo*, explícitamente expuesta en diversos textos bíblicos, en especial en el *Nuevo Testamento*. En consecuencia, Levinas afirma:

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo “tú” o “nosotros” no es un plural del “yo”. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común (...). Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el “en nuestra casa” (Levinas, 1999, p. 63).

El clamor por descubrir al Otro implicaba salirse del solipsismo cartesiano, romper con uno de los elementos fundacionales de la filosofía moderna. La presencia del Otro ofrecía la posibilidad de un nuevo quehacer filosófico, de superar la complicidad de la filosofía con la idea de la necesidad de la guerra. La *totalidad* dominante era incapaz de comprender la naturaleza del Otro, recluso en una exterioridad que precisaba ser rescatada por la filosofía.

Dussel leyó el texto en clave latinoamericana y vio en él la pieza clave para la refundación filosófica que venía perfilando. No tardó mucho tiempo en entrevistarse con el propio Levinas para comentarle sobre la asimilación que estaba haciendo de su filosofía: “Hablando personalmente con Levinas en París al comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido”. En efecto, Levinas había articulado su pensamiento desde Europa y para Europa, con la conciencia fresca de los totalitarismos que antecedieron y subsistieron a la Segunda

Guerra Mundial; en cambio, Dussel ya estaba haciendo filosofía latinoamericana con los conceptos aportados por Levinas, sin que al parecer este pudiera entenderlo del todo:

(...) al indicarle que no sólo la gran experiencia de mi generación sino del último medio milenio había sido el ego de la modernidad europea, ego conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia, no pudo menos que aceptar que nunca había pensado que “el Otro” pudiera ser “un indio, un africano o un asiático” (Dussel, 1975, p. 8).

La condición judía de Levinas lo facultó para construir su experiencia desde la exterioridad, lo que le permitió detectar la noción de totalidad en pensadores como Husserl, Heidegger y Hegel, pero no había conseguido pensar la situación externa al mundo europeo. En cambio, agrega Dussel, “nosotros, latinoamericanos, africanos y asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al ‘centro’, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no ser, in-culto” (Dussel, 1975, p. 8).

Apenas en dos años, Dussel ya se había apropiado de la categoría del “Otro” de modo tal que el propio Levinas no alcanzaba a reconocerla. El Otro de Dussel ya era otro Otro que el de Levinas:

Levinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente, cómo construir el nuevo orden (...). El Otro se presenta como absolutamente otro; el fin es equívoco, es absolutamente incomprensible (...) no puede liberárselo (Dussel, 1975, p. 9).

Con Dussel el Otro se hizo concreto. Perdió su carácter equívoco para encontrar su referencia analógica. El Otro era la categoría que daba la respuesta a las preguntas de por qué América

Latina no aparecía en la historia universal; por qué su filosofía se mostraba encadenada al servicio de la filosofía dominante; por qué la mujer, el indio, los negros eran menospreciados. América Latina, junto a África o Asia, formaban parte de esa alteridad negada. La salida para la filosofía latinoamericana era construir, construirse, como una filosofía de liberación. Esta tendría que ser una filosofía fuera de los cubículos, una filosofía de y para la política de aquellos que eran ubicados como el no-ser bajo el predominio de la ontología de la modernidad.

Así pues, la categoría del Otro adquirió su carta de naturalización en la filosofía de la liberación, de tal modo que Dussel replantea su definición:

El Otro (en cuya expresión se incluye siempre a la otra) es la noción precisa con la que denominaremos la exterioridad en cuanto tal, la histórica (...). El Otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es. El ser es y el no-ser es todavía o puede serlo el Otro (...) El Otro se revela realmente como Otro (...) cuando irrumpe como lo más extremadamente distinto (...) como el pobre, el oprimido (Dussel, 2011b, p. 81).

De nuevo encontramos acá otra superación de la filosofía griega. Fue Parménides quien enunció el comienzo radical de la filosofía como ontología: “El ser es, el no-ser no es”, expresión conocida y de apariencia evidente, pero que esconde un planteamiento ontológico que Dussel descubre cuando plantea:

El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas, la palabra, los útiles. El ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenidad. Más allá (...) está el no ser, el bárbaro (Dussel, 2011b: 26).

La articulación de la filosofía como ontología lleva impresa la marca del etnocentrismo griego, que después fue heredado por la

cultura europea occidental (que los propios griegos consideraban “bárbara”). Una razón más, una razón de mucho peso, para romper con esa tradición filosófica. Y no es, por supuesto, que una marca así no la hallemos en la tradición semita. Por el contrario, como antes señalamos, los hebreos padecieron también un nacionalismo excluyente que les hizo considerarse los auténticos “hijos de Dios”, pero fue justamente la filosofía cristiana la que buscó superar tal creencia con su planteamiento universalista, basándose en la igualación entre hebreos y gentiles formulada por el propio Pablo de Tarso en la *Carta a los Romanos*³. Así pues, la filosofía construida como ontología, helenocéntrica o eurocéntrica, se constituye en una *totalidad* que impide reconocer la alteridad del Otro, porque es un bárbaro, un ser inmaduro, o, en el mejor de los casos, un subdesarrollado, un aspirante a ser lo que el griego, el europeo o el estadounidense (un europeo americano) es, y que siempre será solo eso, aspirante, es decir, colonizado. La idea de Otro de Levinas, potenciada por Dussel, permite reconocerlo justo por alejarse de esa filosofía ontológica y construir una filosofía de la alteridad que debe ser de liberación, pues se propone descubrir el ser estigmatizado como no ser, lo que implica construir una filosofía trans-ontológica, trans-moderna. En efecto, Dussel refiere lo anterior como

(...) el momento esencial de la metafísica, si se entiende por metafísica el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser (...). La ontología es fenomenología; es un *logos* o pensar acerca de lo que aparece (el fenómeno, el ente) desde el fundamento (el ser). Más allá de la fenomenología se abre

³ Es un tema ampliamente tratado en la *Carta a los Romanos*. Por ejemplo, en 3, 9: “¿Somos nosotros [los judíos] mejores que ellos [los gentiles]? En ninguna manera; pues ya hemos acusado a judíos y gentiles, que todos están bajo pecado” (Pablo, 1960, p. 1040). O en 3, 29: “¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles”. (Pablo, 1960, p. 1041).

camino la *epifanía*: la revelación (o apocalíptica) del Otro por su rostro (Dussel, 2011b, pp. 103-104).

La metáfora de la *epifanía*, incorporada por Levinas y retomada por Dussel, expone de manera elocuente el misterio del Otro, que siempre tendrá algo por revelar. Esa revelación conseguiría superar la dialéctica de la totalidad y construir afirmar la exterioridad ana-dialéctica, analéctica (Dussel, 2011b, pp. 238-239). Es justo lo contrario de aquel señalamiento de Max Weber sobre el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) según el cual

(...) todo puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Esto quiere decir que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quienes tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar los espíritus y moverlos a la piedad (Weber, 1989, p. 200).

Efectivamente, esta afirmación expresa de manera elocuente la idea de la ciencia occidental como totalidad y totalización del conocimiento, que lleva implícita la afirmación de Parménides, de tal modo que Weber nos está diciendo: “El ser occidental es, y el no ser occidental, no es”. El salvaje no es, y como tal debe entenderse justo aquel que está fuera de Occidente y del proceso de occidentalización. Para la filosofía de la liberación de Dussel, en cambio, el “salvaje” no es tal, sino el Otro que nos comunica una verdad desconocida. La epifanía nos asegura la existencia de una especie de misterio que guarda la alteridad y que romperá siempre con nuestras certezas, por más racionales que sean. Así pues, “Aceptar la palabra del Otro, porque él o ella la revela la revela sin otro motivo que el respeto porque él o ella me merece confianza es lo que se denomina fe; se cree en la veracidad del que la enuncia” (Dussel, 2011b, p. 87). El Otro no solo rompe las creencias en la ontología en la que alguien se formó

y creyó, sino que genera una nueva forma de fe, más allá de la razón y más allá de cualquier religión.

Ahora bien, “El rostro del Otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular” (Dussel, 2011b, p. 82). El Otro son colectividades incomprendidas, marginadas del poder, condenadas a la muerte por la ontología totalitaria dominante, racionalista, occidentalizante, moderna. En consecuencia, el Otro es la posibilidad real de la crítica del sistema dominante, mucho más allá de un simple cuestionamiento. El Otro nos invita a desarrollar una *praxis de liberación* solidaria que a final de cuentas concretará lo expuesto por la epifanía. Ahí están los movimientos feministas, por la diversidad sexual, contra el racismo, por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. Esa *praxis de liberación* es una forma radical de cuestionar el mundo vigente y recuperar el encantamiento clausurado por la totalidad racionalizadora.

4. El liderazgo mesiánico y el derecho a la rebelión del *pueblo*

La noción de liderazgo suele tener una connotación negativa en la filosofía política moderna. Acaso podamos encontrar un referente fundacional en el trato que la tradición griega le da a los líderes populares, los líderes que surgen de los movimientos democráticos, que irremediablemente terminan en una tiranía. Los demagogos destruyen el orden vigente al actuar,

(...) presentando ante el pueblo todos los asuntos, pues les sobreviene su grandeza porque el pueblo es soberano en todas las cosas, y ellos controlan la opinión del pueblo porque el pueblo les obedece (...). Podría parecer razonable la crítica del que dijera que tal democracia no es una república, porque donde no mandan las leyes no hay república (Aristóteles, 2000b, pp. 191-192).

No es difícil advertir que el antiguo concepto de “demagogia” se ha convertido, para algunas corrientes de la filosofía política liberal contemporánea, en sinónimo de “populismo”. El populista destruye las leyes, el orden legal, la “democracia”, o, mejor dicho, la república. Es un peligro que debe combatirse. La posibilidad de un liderazgo popular auténtico es inviable, pues el demagogo, el “populista”, impone sus intereses personales sobre los intereses de la comunidad política y termina siendo un déspota. La jerga teórica desatada contra los gobernantes de izquierda del siglo XXI por los autores afines al modelo teórico liberal y neoliberal ha buscado restarles legitimidad bajo tales argumentos, valiéndose para ello de plataformas académicas y en especial de la oligarquía de medios de comunicación política, como los periódicos más influyentes y las cadenas televisivas de mayor cobertura.

No es muy diferente el concepto de “líder carismático”, basado en la perspectiva presentada por la sociología política de Max Weber. De acuerdo con tal autor, la carismática es uno de los tres tipos de dominación legítima (junto con la racional y la tradicional) y consiste en la “entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas (...) se obedece al caudillo carismáticamente calificado” (Weber, 1984, pp. 172-173). Estamos entonces frente a una concepción de la política como “dominación”, una relación vertical, un “encontrar obediencia” (Weber, 1984, p. 170), donde “los dominados son sumisos seguidores del líder político” (Dussel, 2011a, p. 69); un sometimiento que bien puede calificarse como irracional, ajeno a los principios republicanos, a semejanza del demagogo de Aristóteles. Así, cuando se habla de un “líder carismático” el contenido de las demandas es contingente, y la propia legitimidad es cuestionable, pues se trata de un consenso maquinado sobre una personalidad extraordinaria, mágica, fuera de la institucionalidad, efímera, caudillista, de claro sentido negativo, como un mal que debiera evitarse, y a duras penas, tolerarse. De esta manera, adjetivar un

liderazgo como “populista” o “carismático” se ha convertido ya en un lugar común para la teoría de base liberal o neoliberal, creyendo así que se le comprende a partir de una descalificación presupuesta.

La filosofía política de Enrique Dussel busca el entendimiento del liderazgo desde un paradigma totalmente diferente, con el cual es posible analizarlo, observar su naturaleza, sentido y su carácter necesario cuando se trata de un movimiento de ruptura, crítico y de carácter popular. En tal sentido es que acude al concepto de *mesianismo* para comprender la investidura de un liderazgo legítimo que tendrá por carácter sustantivo justamente su capacidad para buscar el beneficio de su pueblo e incluso de sacrificarse por él. La idea mesiánica, por supuesto, tiene aquí una connotación positiva y es antitética con la caricaturización que suele hacerse de ella por analistas liberales y neoliberales cuando identifican a los líderes como “mesías”, asociándolos con la noción de falsos redentores, en realidad un eco de la adjetivación del “populista” o del “carismático” propio de su marco conceptual.⁴

La incorporación del mesianismo como concepto de interpretación política parte del mismo ejemplo de Jesús de Nazareth que, vale subrayarlo de nuevo, debe presentarse simplemente como un acontecimiento del cual se desprenden conceptos de análisis filosófico. Jesús fue condenado a muerte y ejecutado de manera injusta, lo cual implica el cuestionamiento de la legitimidad de la ley. En consecuencia, la validez de la ley debe ponerse en entredicho bajo ciertos criterios y circunstancias. Para tal efecto, Dussel pone especial atención en los escritos de Pablo de Tarso, en especial su ya referida *Carta a los Romanos*, donde recupera la cita expuesta en 3,28: “el ser

⁴ En México se hizo célebre la denominación “Mesías Tropical” que el historiador Enrique Krauze, reconocido como adversario de los gobiernos de izquierda, le endilgó a Andrés Manuel López Obrador con la intención de descalificarlo (Krauze, Enrique, *Letras Libres* No. 90, 2006).

humano se justifica por la *emunáh* [fe] independientemente de las obras de la Ley”, de la que concluye:

Este enunciado es el origen de todo imperativo transformador, hasta revolucionario, que transmuta radicalmente el marco categorial de toda filosofía política de los últimos veinte siglos (imposible para griegos y romanos) (...). No se trata en último término de la cuestión de la Ley, sino del problema del nuevo criterio de justificación (que, además, se encuentra debajo de la subsunción de la antigua Ley en la nueva Ley (Dussel, 2015, p. 122).

La Ley no puede considerarse el único ni el último fundamento de justificación y legitimación. En contraposición aparece la *emunáh*, término hebreo traducido simplemente como *fe*, que de acuerdo con Dussel tendría que profundizarse en su significado y descubrir en él “nuevas capas semánticas”. En consecuencia, propone que en tal concepto “se trata (para la filosofía política y decantado el símbolo) del nuevo consenso *crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley”, que implica:

(...) la mutua confianza que se continúa en el tiempo (*kairós*) como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la tal responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo (...) que legitima o justifica (...) la arriesgada praxis en el extremo peligro de un “tiempo mesiánico” y como fuente de legitimación del futuro sistema (Dussel, 2015, p. 123).

Definitivamente, en cierto momento, un sistema político, legalmente constituido, entra en un momento de anomia donde pervierte, fetichiza la ley y la considera un instrumento para reprimir, para impedir el desarrollo de la vida de sus gobernados, trastocando el fundamento con el que se legitimó. Entonces se precisa construir una segunda anomia, que Dussel llama *meshíakh*, en cual la situación se vuelve insoportable y se forma un movimiento de rebeldía que

busca destruir la Ley vigente antes que esta los siga destruyendo. Es la irrupción en el “tiempo ahora” (*kairós*), que implica la pretensión de construir un orden más justo. En tal situación, Dussel acude de nuevo a Pablo de Tarso: “Ahora, al morir a lo que nos tenía atrapados, quedamos libres ante la Ley” (Romanos 7,6, citado en Dussel, 2015, p. 126). Esta situación del *meshíakh* es construida por un pueblo que irrumpe en la historia como tal, un “pueblo mesiánico (que es casi una redundancia, porque el pueblo es mesiánico o no es pueblo)” (Dussel, 2015, p. 126). Esta última expresión exhibe la necesidad de utilizar el concepto de pueblo no como mero sinónimo de comunidad política, sino cuando esta se organiza de tal forma que irrumpe en ese tiempo de peligro que ha descrito. Lo mesiánico, pues, implica asumir ese riesgo y buscar una transformación histórica.

Con todo eso, y ahora es donde entra el anunciado tema del liderazgo, esa rebelión suele precisar de un líder que la comande, un ungido, un líder mesiánico, con la capacidad de conducir ese momento de ruptura y construir “otra política”. Liderazgos como los de Juana de Arco, Toussaint Louverture, Juana Azurduy, Miguel Hidalgo o Simón Bolívar, por citar algunos ejemplos, supieron conducir ese momento de peligro, potenciaron su responsabilidad ética y se convirtieron en servidores de sus pueblos con una vocación de sacrificio que incluso los condujo hasta la muerte (Dussel, 2006, p. 35). Dussel recurre a otra figura judeocristiana para explicarlo: “El que quiera ser autoridad hágase servidor (...) servidor de todos” (Marcos 10, 43-44, citado en Dussel, 2006, p. 39). No se trata, pues, de un respeto fetichista de la ley, cuya búsqueda para quebrantarla, alentado por un impulso popular, le merezca tildarlo de “demagogo” o “populista”, ni, por supuesto, de una iluminación carismática explicada por una personalidad excepcional. El líder mesiánico manda obedeciendo una voluntad popular que le ordena quebrantar la Ley vigente y buscar un nuevo orden legal nuevo. En el tiempo mesiánico, la señalada voluntad popular, se forma por una especie de vanguardia, que Pablo de Tarso llama “un resto, elegido

gratuitamente (...). Israel no consiguió lo que buscaba; los elegidos [nuevos mesiánicos] lo consiguieron, mientras los demás se han obcecado” (Romanos 11, 5-8, citado en Dussel, 2015, p. 127). El ejemplo de Israel puede trasladarse a cualquier otro pueblo que se levanta: el andino de Túpac Amaru II y Micaela Bastidas, el mexicano de Miguel Hidalgo, el boliviano de Evo Morales. Ese pueblo, sin embargo, no está constituido por la totalidad de una comunidad política, sino, como decíamos, a partir de una vanguardia, un “resto” capaz de vislumbrar ese futuro mesiánico. Dussel establece:

Los “convocados” (...) y “elegidos” son ahora una parte escindida de toda nación. Nace así un “pueblo”: “Llamaré al *no-pueblo* mío, *pueblo* mío (Romanos 9, 25). Es entonces todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia (Dussel, 2015, p. 129).

Esa novedad es construida desde un imaginario que cuestiona una realidad presente, es una utopía, como le llamara Tomás Moro, una comunidad más justa que la vivida, un planteamiento que quiebra la racionalidad vigente, o en términos del propio Pablo de Tarso: “Por eso Dios tuvo a bien rescatar a los que creen en la locura que predicamos” (I Corintios, 1, 22, citado en Dussel, 2015, p. 129). La irracionalidad, la locura aludida, lo es tomando como rasero la racionalidad, la totalidad vigente, pero es racionalidad para los excluidos, para quienes se encuentran en la exterioridad. El líder mesiánico es visto entonces como un loco, y la vanguardia popular que lo sigue y que consigue el levantamiento suele ser descalificada, tras lo cual se pretende legitimar su represión, hasta que no se instituya el nuevo orden con la nueva racionalidad.

Dussel trató de forma especial el tema de los liderazgos de la izquierda latinoamericana del siglo XXI, reconociendo en ellos su racionalidad y legitimidad histórica. Una de sus exposiciones al

respecto la hizo cuando se le entregó el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, en 2010, a manos nada menos que del entonces presidente de Venezuela Hugo Chávez. Es entonces que explica la naturaleza del liderazgo legítimo cuando “el pueblo, única sede del poder soberano, inviste al que ejerce el liderazgo de esa función supletoria, a la ya cumplida institucional y representativa democráticamente”. Es el pueblo movilizado, en su función mesiánica, la que genera el liderazgo, a la inversa de lo expuesto por Weber en el liderazgo carismático. En este caso, que no es el liderazgo de un movimiento armado, sino el que busca una *transformación* del Estado:

(...) se invertiría al que ejerce el Poder Ejecutivo, representativo, de fuerza *adicional*, para cumplir una misión específica. Esta investidura de *facto*, concedida por el pueblo (...) obliga a realizar una encomienda representativa y obediencial, que le da así al consagrado un poder simbólico, y por ello, provisto de repercusión política gracias a la dignidad política que el mismo pueblo le otorga (Dussel, 2011a, p. 81).

El consenso que se le otorga al líder no es producto de una personalidad extraordinaria, de una iluminación, de una magia oculta, sino de la vivacidad de la comunidad política activa, del carácter mesiánico del pueblo, que advierte la necesidad de elegir un líder excepcional para concretar la ruptura de un orden que se ha pervertido, fetichizado. Ese orden político se ha convertido en dominación, perjudica a la comunidad, y, por lo tanto, se asume que se debe enfrentar el aludido momento de peligro, el *kairós*, en el cual el líder político es indispensable. Acaso la principal función de tal liderazgo sea justamente promover lo que Dussel llama “cultura de participación democrática”, que la democracia representativa se complementa con la democracia participativa. Así pues, dicho liderazgo “Es sólo un complemento a las instituciones representativas necesarias en un periodo de transición a la plena

participación institucionalizada” (Dussel, 2011a, p. 82). Es, pues, necesariamente un liderazgo de transición para la forja de una nueva institucionalidad, de un nuevo sentido del gobierno del Estado que deberá orientarse hacia los intereses populares. Por eso, “llegará el tiempo en que deberá desaparecer, así como igualmente deberá desaparecer la posibilidad de una reelección indefinida” (Dussel, 2011a, p. 82). El liderazgo excepcional representa, en efecto, un cierto riesgo de fetichización del poder, de un nuevo despotismo que eche por tierra el movimiento social o incluso la revolución que le dio la investidura. El líder político debe desarrollar una labor conductora, pedagógica, pero no puede estar por encima de la comunidad mesiánica, que, por lo mismo, debe estar en alerta permanente. Ahora bien, es claro que ese riesgo debe correrse, de hecho, puede decirse que es consustancial a la filosofía, en especial de la filosofía de la liberación, pues el riesgo de convalidar un orden oligárquico es aún más peligroso. Dussel no vaciló en arriesgarse y consiguió que sus trabajos filosóficos fueran asimilados, entre otros, por Hugo Chávez, Evo Morales, Rafael Correa y Andrés Manuel López Obrador. Con ello hizo válido uno de los principios que condujo su pensamiento: que la filosofía no estudie la filosofía, sino la realidad; realidad latinoamericana, realidad del Sur global, que Dussel supo entender y transformar.

5. Conclusiones

I. La filosofía de Enrique Dussel buscó tempranamente inspirarse en la narrativa semita para recuperar de ella una antropología monista que privilegiara el valor de la corporalidad, de la carnalidad, por encima del dualismo alma-cuerpo, de origen helénico. Eso le permitió sentar las bases para construir una ética y una filosofía que tuviera como centro la valoración de la vida.

II. El propósito de descubrir la filosofía implícita en las narrativas de los pueblos, para desentrañar en ellas su núcleo ético-mítico, permite reconocer la originalidad de la filosofía latinoamericana lo mismo a partir de su herencia semita como la de sus pueblos originarios. Con esas herramientas, el pensamiento filosófico latinoamericano apunta hacia el reconocimiento de su autenticidad y permite avanzar en su descolonización.

III. La asunción de la filosofía de la alteridad propuesta por Emmanuel Levinas propició la profundización de la conceptualización semita en la perspectiva filosófica de Enrique Dussel. La necesidad de convertir la filosofía latinoamericana en una filosofía de liberación no puede entenderse sin la presencia de ese paradigma. La propia noción del Otro posibilitó explicar la ausencia de la historia y de la filosofía latinoamericana en las historias universal y de la filosofía debido a que ha permanecido como una exterioridad, y que, en consecuencia, debe plantear su afirmación mediante una crítica de la totalidad, de la dialéctica de la totalidad, como una ana-dialéctica, o mejor, una analéctica.

IV. La construcción de una filosofía sobre la base de la narrativa semita también permitió a Dussel criticar el helenocentrismo, y consecuentemente, el eurocentrismo. Instalado en esa lógica, sus planteamientos pudieron deslizarse hacia la crítica de la filosofía como ontología –herencia helénica asumida por la filosofía occidental–, lo mismo que a la crítica de la modernidad y el colonialismo inserto en ella.

V. Dussel advirtió que la filosofía debía identificar el momento de peligro, el *kairós*, de su quehacer filosófico, quizá desde que su casa fue atacada por una bomba en 1973. Eso le confirmó la necesidad de alimentar su pensamiento con la realidad política de su momento, en particular la de América Latina, siempre con el objetivo de perfilar su transformación. No debe extrañar entonces que haya buscado incardinarse con los movimientos sociales y políticos, y, en

particular, que haya entendido la naturaleza excepcional, *mesiánica*, de los liderazgos de la izquierda latinoamericana del siglo XXI. Si Dussel aceptó arriesgar su prestigio académico al apoyar a líderes tan cuestionados por la oligarquía de los medios de comunicación fue porque entendió que la filosofía, que su filosofía, también debe formar parte de la comunidad mesiánica, es decir, del pueblo en busca de la transformación del orden político.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (2000a). *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2000b). *Política*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2018). *Política*. (Versión bilingüe). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2011a). *Carta a los indignados*. México: La Jornada.

Dussel, Enrique (2011b). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, Enrique (2019). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Las cuarenta.

Dussel, Enrique y Guillot, Daniel (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.

García Ruiz, Pedro Enrique (2003). *Filosofía de la Liberación. Una aproximación a la filosofía de Enrique Dussel*. México: Driada.

Juan (evangelista) y Pablo de Tarso (1960). *Santa Biblia*. (Versión de Casiodoro de Reina, 1569). México: Sociedades bíblicas en América Latina.

Krauze, Enrique (2006). El mesías tropical. En *Letras Libres*, (90). <https://enriquekrauze.com.mx/el-mesias-tropical/>

Levinas, Emmanuel (1999). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Ruiz Sotelo, Mario (2023). *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Weber, Max (1984). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1989). *El político y el científico*. México: Alianza.

Mario Ruiz Sotelo

Doctor y Maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras y Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Titular de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras y Profesor de Asignatura Definitivo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Investigador miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Integrante de *Las Casas Studies at Providence College Community*. Autor de los libros *La Razón de América Latina. La filosofía política de la Ilustración latinoamericana* (UNAM, 2023) y *Crítica de la Razón Imperial. La Filosofía Política de Bartolomé de Las Casas* (Siglo XXI, 2010) y de alrededor de 30 artículos publicados en revistas especializadas y capítulos en libros, entre los que destacan “Bartolomé de Las Casas and the Foundation of Latinoamerican Philosophy” en *The Transatlantic Las Casas* (2023); “La crítica del sistema del derecho. El principio formal negativo de legitimidad crítico-política”, en *Política de la liberación III* (Enrique Dussel, editor, 2022); “Fundamentos del neoconservadurismo en América Latina” (UNAM, 2022); “México-Tenochtitlan, 500 años: más allá del perdón”, en revista *Memoria* (2021). Obtuvo el Premio Nacional de Filosofía 2006-2007 a la mejor tesis de maestría otorgado por la Asociación Filosófica de México.