

Alteración de la exterioridad. Sobre la “nueva totalidad”, la subjetividad política y clave mesiánica en Enrique Dussel. Un debate con Emmanuel Levinas

Alteration of Exteriority. On the “New Totality”, Political
Subjectivity and Messianic Key in Enrique Dussel. A Debate with
Emmanuel Levinas

Bernardo Cortés Márquez¹

 <https://orcid.org/0000-0002-7341-6512>

Resumen:

La interpelación de Dussel a la ética levinasiana fue que la exterioridad como mero lugar crítico no era suficiente para pensar una política y, por ello, era necesario pasar a *otra Totalidad* para responder (a un nivel político y económico) a las exigencias del otro. Así, para dicha perspectiva, la exterioridad se comprende como un momento que es reintegrado en una dialéctica que vuelve al momento de la Totalidad, aunque esta es postulada como nueva. Consideramos muy pertinente abordar el problema del necesario “pasaje” de la ética a la política, que Dussel había de resolver mediante una *nueva Totalidad*. Sin embargo, creemos que dicho problema debe reabrirse reconsiderando algunos elementos de la relación entre exterioridad y Totalidad, que Levinas mismo plantea. Así, es fundamental plantear algunas interrogantes que nos permitan una visión más compleja de la interpelación política a la ética levinasiana desde la condición latinoamericana de exclusión. Las interrogantes son: ¿si se tiene como punto de partida la exterioridad ética para la construcción de una nueva Totalidad, “totalidad” es realmente una categoría correcta? Porque una “Totalidad” que tuviera como fundamento la exterioridad no tendría propiamente la constitución

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto Nacional de Formación Política, Movimiento de Regeneración Nacional. Contacto: bernardocortesmarquez@gmail.com

de una Totalidad, pues ¿qué movimiento o efecto tendría la exterioridad sobre la Totalidad? Y en el denominado "pasaje" de la ética a la política ¿no cambian de constitución tanto la exterioridad como de la Totalidad? Frente a dichas problematizaciones divisamos un eje fundamental: que es necesario aceptar que en el pasaje de la ética a la política se comete una necesaria alteración de la exterioridad. Esto implicaría dar cuenta de la transfiguración que la exterioridad sufre para enfrentar políticamente a la Totalidad.

Palabras clave: Totalidad, exterioridad, nueva totalidad, mesianismo, política de la liberación

Abstract:

Dussel's challenge to Levinasian ethics was that exteriority as a mere critical place was not enough to think about politics and, therefore, it was necessary to move to *another Totality* to respond (at a political and economic level) to the demands of the other. Thus, for this perspective, exteriority is understood as a moment that is reinstated in a dialectic that returns to the moment of Totality, although this is postulated as new. We consider it very pertinent to address the problem of the necessary "passage" from ethics to politics, which Dussel had to resolve through a *new Totality*. However, we believe that this problem should be reopened by reconsidering some elements of the relationship between exteriority and Totality, which Levinas himself raises. Thus, it is essential to raise some questions that allow us a more complex vision of the political interpellation of Levinasian ethics from the Latin American condition of exclusion. The questions are: if ethical exteriority is taken as a starting point for the construction of a new Totality, is "totality" really a correct category? Because a "Totality" that had exteriority as its foundation would not properly have the constitution of a Totality, since what movement or effect would exteriority have on the Totality? And in the so-called "passage" from ethics to politics, don't both exteriority and Totality change their constitution? Faced with these problematizations we see a fundamental axis: that it is necessary to accept that in the passage from ethics to politics a necessary alteration of exteriority is committed. This would imply accounting for the transfiguration that exteriority undergoes to politically confront the Totality.

Keywords: Totality, exteriority, new totality, messianism, politics of liberation

A mi maestro Enrique Dussel, que vuelve y que no ha muerto

1. Interpelación política a la ética levinasiana en Enrique Dussel

Enrique Dussel es uno de los pensadores latinoamericanos que, siendo discípulo de Emmanuel Levinas, aplicó la fenomenología del maestro para intentar dar cuenta de la condición de alteridad de América Latina con respecto a Europa. A través de las categorías de “exterioridad” y “Totalidad”, nuestro filósofo obtuvo un marco categorial para dar cuenta de la relación de dominación geopolítica entre centro y periferia. América Latina en su condición histórica de continente colonizado se encontraría en la exterioridad, como *otro* concreto y periférico respecto a la Totalidad europea y norteamericana. Una vez que para Dussel fue posible situar categorialmente a América latina, como la exterioridad excluida con respecto al mundo occidental, moderno, su pensamiento dio un giro de la ontología heideggeriana a la metafísica de la alteridad levinasiana². Partiendo de la exterioridad como “el más allá del sistema” se encuentra el otro excluido que no forma parte del orden y a partir del cual es posible cuestionar el Ser, la Totalidad, que para Levinas es la ontología de la guerra, la política, el poder.

El otro poniendo en excepción originaria³ a la Totalidad es el escenario donde la ética interpela a la política y que se encuentra ya

² No es nuestra intención aquí precisar los antecedentes del pensamiento de Enrique Dussel, cuyo interés inicial fue formular una ética ontológica a partir de Martin Heidegger. Sobre dicho giro en el pensamiento del filósofo latinoamericano, véase: García Ruiz (2014).

³ Como sabemos para Levinas el otro (*Autrui*) es lo absolutamente otro (*Autre*), es decir, no es simplemente una diferencia particular entre la multiplicidad de otredades, sino que es el otro en tanto desnudo, oprimido, proletario, es portador de esa trascendencia absoluta que marca la ruptura originaria de la esencia del Ser, partir de la cual lo nuevo puede ser posible: “El Otro no es caso particular, una especie de alteridad, sino la original excepción al orden. El Otro ‘da lugar’ a una relación de trascendencia no porque sea novedad; por el contrario, debido a que la responsabilidad por el Otro es trascendencia es por lo que puede haber algo nuevo bajo el sol” (Levinas, 2001, p. 31).

inscrita en relación con esta. El estatuto metafísico de la ética no significa solo una sustracción a la Totalidad, sino un más allá desde el cual se irrumpe en la política. Así pues, resulta muy pertinente la continuación que Dussel pretende de la filosofía de Levinas, al captar una política que se encuentra en potencia en la ética levinasiana. Si el otro es el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero e incluso puede ser situado geopolíticamente, entonces la ética parece estar inscrita o convocada a la política. Ante el hecho de cómo satisfacer las necesidades de los excluidos, para Dussel es necesario construir una nueva Totalidad para dicha tarea de liberación. De este modo, nuestro filósofo piensa al otro ya no en términos absolutos, sino como otro concreto, situado geopolíticamente, al que se puede acceder escuchando su voz y atendiendo sus necesidades concretas. Es así que el discurso de la filosofía de la liberación de Dussel, comienza, en su enunciación más crítica, con la exterioridad como objeto de una profanación de su trascendencia:

Sin embargo, Levinas habla siempre que el Otro es "absolutamente" otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes (Dussel, 1973b, p. 161).

Dussel planta al otro en un campo político concreto que interpela al orden con la intención de superarlo y pasar de una Totalidad dominadora a una nueva Totalidad futura. La condición ética del otro es siempre exterioridad con respecto al ámbito de la política y como tal es el punto de partida de una *política otra*. El método que en los años setenta nuestro pensador latinoamericano concibió para este movimiento hacia la exterioridad del otro es el *analéctico* en contraposición a la dialéctica. El método dialéctico es tenido como "la expresión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el

pasaje de la potencia al acto de “lo Mismo” (Dussel, 1973b, p. 161). La *analéctica* es definida, por el contrario, como el pasaje de la Totalidad misma a su crecimiento desde el otro y hacia el otro en una práctica de servicio que se despliega en una economía, una pedagógica, una erótica y una política:

El rostro del Otro es un aná-logos: él es ya la “palabra” primera y suprema, es el gesto signifiante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y originalidad (...). Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única, nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad (...). El pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la Totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al Otro positivamente desde la misma Totalidad; Discurso positivo de la Totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro desde el Otro (Dussel, 1973b, p. 162).

El método de Dussel pretende un desarrollo de la exterioridad ética de Levinas, situándola primero geopolíticamente, en cuya situación se plantea el problema de una nueva Totalidad. La Totalidad debe abrirse a la exterioridad para responderle ante su exigencia, encaminándose todavía como Totalidad a una positividad creativa. Pero ¿acaso no sucede, aquí, que la Totalidad sigue teniendo la primacía en el proceder analéctico? Es decir, la Totalidad parece ser el actor activo del pasaje de sí mismo a la exterioridad del otro y el que interpreta y construye la nueva Totalidad desde lo otro. Así, pareciera que el otro está a expensas del Mismo. El Mismo marca la pauta a la exterioridad, aun cuando es el Mismo el que ha pasado al otro, pero no registra que el otro sea quien de alguna manera está dentro de lo Mismo. No sería lo mismo pensar una Totalidad que se exterioriza por un movimiento que viene del otro que el otro se en-

totalice. En este punto se encuentra ya en Dussel una pérdida del carácter trascendente del otro que en Levinas impide su totalización aun cuando el Mismo y el otro estén en relación, como afirma en *Totalidad e infinito*:

El hecho de que el rostro mantiene por el discurso una relación conmigo, no lo aliena en el Mismo. Permanece absoluto en la relación. La dialéctica solipsista de la conciencia siempre sospechosa de su cautividad en el Mismo, se interrumpe. La relación ética que sostiene el discurso, no es, en efecto, una variedad de la conciencia cuyo radio parte del Yo. Cuestiona al Yo. Este cuestionamiento parte del otro.

La presencia de un ser que no entra en la esfera del Mismo, presencia que lo desborda, fija su "jerarquía" de infinito (...). Este movimiento parte del Otro (Levinas, 2002, p. 209).

Aquí surge una problematización al nivel de las metacategorías. ¿Si Dussel concibe que para pasar al otro y responder a sus exigencias es necesario construir una nueva Totalidad, entonces estaría planteando el retorno de la metafísica a la ontología? Si es así, ¿el pasaje *analéctico* que nuestro maestro propone como el método que realmente asume la alteridad sin negarla caería en la misma concepción dialéctica que dicho método desea superar, donde el momento negativo de la alteridad continúa siendo digerido por la Totalidad? Pero si, por el contrario, el pasaje *analéctico* es, en efecto, la salida de la Totalidad hacia el otro, es decir, sin retorno a lo Mismo, y desde este movimiento se plantea la construcción de una nueva política, entonces el *estatus* teórico de esa política pareciera que ya no tendría que entenderse como "Totalidad", aunque nueva, pues transita en un umbral entre el orden ontológico y lo metafísico tal como aquí son concebidas dichas nociones. Lo que resulta un hecho contundente es que en ambos casos y en el momento mismo de plantearse una política que tenga

como punto de partida la exterioridad ética se incurre en una necesaria profanación de la exterioridad. Esta es una de las razones por las que Dussel asume sin problema alguno volver a una Totalidad ontológica para plantear una construcción política desde la exterioridad⁴. En su texto “Lo político en Levinas”, Dussel intenta precisar cómo el otro pretende ser integrado en una nueva Totalidad posterior al momento analéctico del viraje del yo hacia el otro y por lo cual sería una “Totalidad” al servicio del otro y en el futuro des-totalizada:

En este punto Levinas tiene dificultad de mediar, de edificar un puente entre la Exterioridad del Otro y la construcción de una nueva totalidad al servicio del Otro. El Otro es totalmente otro (equivocidad absoluta). Mientras que para nosotros el Otro es analógicamente otro (posición analéctica), la en-totalización del Otro es posible en una futura y nueva Totalidad –que deberá ser en un futuro posterior de-totalizada por la crítica mesiánica futura– (Dussel, 2003, p. 119)⁵.

⁴ No negamos el necesario momento de la construcción del orden político nuevo, apelando a que la exterioridad permanezca improfanable, sino que problematizamos la comprensión de esa construcción política desde la exterioridad. Porque cuando se asumen las categorías Totalidad-exterioridad, asumimos al mismo tiempo las consistencias a las que se refieren. Si Totalidad se refiere el orden ontológico de referencia al Ser, el egoísmo, el Mismo, aquel otro orden, aquella política que se construye atendiendo la revelación del otro no podría ser ya una Totalidad en cuanto su consistencia.

⁵ Aunque entendemos la intención de la propuesta de Dussel, es curioso que en sus expresiones suele haber una primacía de la Totalidad como la agencia de la liberación del otro, y donde se muestra el movimiento de retorno de lo otro a la Totalidad, aunque nueva, ocurre una *en-totalización* del otro, donde la finalidad (no ya una mediación) es una Totalidad. En este sentido, pareciera que para la analéctica el otro es un medio que se absorbe para llegar a la nueva Totalidad. En todo caso sugerimos que la cuestión podría pensarse como el otro provocando el movimiento de lo Mismo a lo otro, como de hecho sugiere Levinas. El otro ha sido, en su pasividad, un sujeto activo que está antes del pasaje del Yo a lo otro, que es su pre-historia. Aquí,

Dussel, aunque en su obra lo tiene muy presente, no concentra su atención en la consistencia del movimiento hacia el otro, que supone su asunción misma y una transformación de la Totalidad y la exterioridad, movimiento generado por la exterioridad, sino que lo que más le interesa atender es un marco general de "pasaje", de "salida" de una Totalidad a otra Totalidad. Así ya no protagoniza tanto el aspecto *analéctico*, sino que parece sobreponerse el aspecto dialéctico para el que la negatividad de la exterioridad concreta es reconducida por una mediación analógica que constituye un momento interno e intermedio de la dialéctica, en función del *pasaje* a la otra Totalidad. Como el elemento analógico de la analéctica está en función de la dialéctica, la exterioridad deja de ser exterioridad en cuanto absoluta, así pierde también su carácter interruptor, transformador, y a través de su semejanza puede ser inscrita en una nueva Totalidad en la que, sin embargo, lo Mismo parece todavía rebasar a la alteridad⁶. En esta aparente

el Mismo, la Totalidad, han sido envueltos como mediaciones de la exterioridad hacia una "finalidad" que parece situarse mucho antes de toda nueva Totalidad. En este sentido, sería más preciso hablar de un orden de des-totalización, pero no futuro como piensa Dussel ni como un postulado a la manera de la disolución del Estado, sino presente y como régimen: el otro irrumpiendo dentro de la Totalidad e insertando una relación que la desarma sin desaparecerla. Esto implica que un término emanado o inspirado por la alteridad, se encuentra más allá y más acá de la fundación de una nueva Totalidad, deconstruyendo la siempre vigente Totalidad, no como momento negativo que verá uno positivo, sino como momento tensional eterno, donde la interrupción de la Totalidad es el gobierno desde la exterioridad. La totalidad será siempre Totalidad y va hacia su fetichismo, por lo que la exterioridad en su praxis liberadora la interrumpe insertando la relación ética. Exceder la Totalidad y retraerla a su gobierno es la tarea de des-totalización del otro, no su entotalización.

⁶ Opinamos que no es en la categoría de nueva Totalidad donde reside la cuestión fundamental de una política liberadora, sino en la generación del movimiento que el otro comienza y transformará la Totalidad y la subjetividad, en donde otra Totalidad no sería la resolución de un presunto conflicto entre Totalidad-exterioridad. Estas categorías dicen de una relación entre las que no puede haber algo como una "síntesis", tampoco se da una relación en la que deba buscarse una semejanza, pues la relación de responsabilidad por el otro no supone ni se funda por la semejanza. En

victoria de lo Mismo en el pasaje de la ética a la política, Dussel inserta en la Totalidad un aspecto futuro de negatividad que proporcionaría una *de-totalización* en la que advendría un orden mesiánico, al servicio del excluido. Entonces ¿la constitución plena de la nueva Totalidad sería futura? ¿Cuál es el estatuto de la exterioridad que ha irrumpido en la Totalidad en el tiempo presente, antes de todo futuro y más acá de todo postulado? ¿Dicho futuro está formulado como un postulado o como momento al que se llega al final de un proceso? En una de sus obras más recientes, *14 Tesis de ética*, expone este punto respecto al paradigma de liberación:

(...) el movimiento dialéctico consiste en el pasaje (*Übergang*, diría Hegel o K. Marx) de una totalidad (una tierra) a otra totalidad (otra tierra) (...). Dada en una totalidad ontológica vigente una negación óntica (el esclavo es negación del esclavo libre), desde la *afirmación* anticipada de la negación negada (cuando el esclavo imagina ser libre), se llama liberación al *pasaje*, por negación de la negación (la redención o rescate del esclavo en la tierra primera) dada en la totalidad vigente opresora, *a una nueva totalidad* donde por la negación es ahora *afirmado* el que antes estaba negado, como momento constitutivo de la nueva y segunda totalidad (Dussel, 2016, p. 198).

De esta forma, parece que el punto de llegada tiene un reporte con el punto de partida, de Totalidad a Totalidad nueva,

dado caso, la analogía sería necesaria entre la pluralidad de los otros, formas posteriores a la exterioridad, pero incluso aquí lo común entre otros que podría pensarse no sería mediante la semejanza de alguna propiedad o pertenencia, sino por la *apertura* misma, la pura potencia, de la subjetividad a la exterioridad. Por esto, la irrupción política y la relación de la exterioridad en la Totalidad no produce una fusión tal que sea totalización, no produce un fin definitivo que clausure la vieja Totalidad y funde otra realmente nueva como bajo la idea de revolución. Aunque la ruptura mesiánica se establece, se despliega y se cumple, su establecimiento no es definitivo, se cumple como final de todos los instantes.

aunque puedan ser analíticamente distinguibles y la imagen exódica de *salida* de una tierra para entrar a otra nueva proporcione la metáfora de dos totalidades sin referencia la una con la otra. Si lo que ocurre al plantear el movimiento analéctico de una Totalidad a otra nueva Totalidad que en su viraje al otro se pone a su servicio, es prudente preguntarnos en qué términos se da este movimiento, como preguntó Mario Orospe a Dussel en su tesis de maestría (Orospe, 2018, p. 113): ¿estaríamos, con la nueva Totalidad, en un *ser de otro modo* o en un *de otro modo que ser*?⁷ Ya que se asume con contundencia una Totalidad, pero no estaría solo referida a sí misma sino al otro, es preciso afirmar que estamos ante una Totalidad que varía al otro, *ser de otro modo*. Levinas consideró que la metafísica del otro implica una ruptura con la Totalidad, ruptura que, podríamos decir, da lugar a la *separación* entre lo Otro y lo Mismo, por lo que no podría darse una unificación:

Lo *meta* de la metafísica, por más que provenga, como dice Heidegger, del desconcierto de un editor, indica una ruptura. Hay Mismo y hay Otro. Y hay una ruptura entre Mismo y Otro. La alteridad de Otro, cuando se trata de metafísica, no es, como cualquier otra relación, el mero envés de la identidad. Es todo el contenido de Otro. Lo Otro metafísico se niega a toda unificación conceptual con Mismo. Nos hallamos aquí en la *separación* absoluta. *La separación rompe la totalidad, tanto si es unidad conceptual como si es unidad numérica (...)* Separación radical. Y,

⁷“*Ser de otro modo*” implica solo un viraje, la totalidad abre un lugar al otro, mientras que en lo “*de otro modo que ser*” el otro funda, colma, atraviesa y excede la Totalidad y el Yo. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas afirma: “(...) la excepción de ‘lo otro que el ser’ –más allá del no ser– significa la subjetividad o la humanidad, el *sí-mismo* que repudia las anexionas a la esencia. Yo como unicidad, fuera de toda comparación, ya que la margen de la comunidad, del género y de la forma, al no encontrar más reposo en sí mismo, inquieta desde el momento en que no coincide consigo mismo. (...) sin la identidad del yo coincidiendo consigo mismo, unicidad que se retira de la esencia (...)” (Levinas, 1999, pp. 51-52).

sin embargo, a la vez que se niega a la síntesis que reuniría en una totalidad a Mismo y Otro, lo Trascendente, lo Otro no suprime toda relación. Este es al menos el testimonio de la metafísica. En la evidencia primera del *cogito*, se afirma, por turno, sin confundirse, Yo y Dios. El ser se dice de ellos en un sentido sólo analógico. No constituyen en modo alguno una totalidad. Y sin embargo están en relación (Levinas, 2015, pp. 175-176).

Sin embargo, sigue siendo fundamental la interpelación de Dussel a Levinas sobre la necesidad de pensar una política otra además de la crítica a la Totalidad⁸. ¿Cómo pensar el despliegue de una política del otro que, sin negar un momento constructivo (el lugar correspondiente a la Totalidad como la entiende Dussel), sea la detención de la Totalidad? ¿Adentrarse en la política desde la interpelación ética del otro implica necesariamente una transfiguración de la exterioridad, una alteración, o una “acotación” de sí misma? Porque: ¿hacia dónde se dirige la interpelación del otro sino a la *interrupción y penetración en la Totalidad*? Aquí atendemos la intención de ambos pensadores para pensar la cuestión ético-política. Asumimos, por un lado, la enseñanza levinasiana de que la exterioridad desborda lo Mismo, la Totalidad, el Ser, y, por lo tanto, en sentido estricto, no puede contenerla. Por otro lado, al asumir la intención dusseliana de pasar a la política desde la ética, como momento liberador de la opresión del otro, y donde quizá la ética se cumple, consideramos que otro tipo de movimiento es posible: un tipo de “legítima alteración” de esta exterioridad trascendente, pero

⁸ En “Lo político en Levinas”, Dussel (2003) señala: “(...) la cuestión crítica se abre cuando le preguntamos a Levinas ¿cómo dar de comer al hambriento?, ¿cómo hacer justicia con la viuda, cómo edificar un orden económico para el pobre, cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político que, como una totalidad cerrada sobre sí misma, es inhospitalaria ante el extranjero...? Es decir, su crítica a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido *positivo y crítico liberador* de una *nueva política*” (p. 115).

cuya inconmensurabilidad profética parece guardar un impulso secreto que se dirige a su realización política más acá y más allá de toda Totalidad.

¿Qué sucede si pensamos un movimiento de la exterioridad que realmente comience en la exterioridad misma y donde la asunción de la responsabilidad por el otro surja en su seno, como un desdoblarse, como una "producción" de sí misma? Supondríamos, así, un movimiento cuya iniciativa no depende plenamente de algún término de la Totalidad, que no está a expensas de que la Totalidad interprete la revelación del otro, sino más bien la generación de un particular término generado por la exterioridad que, incluso, puede introducirse a la Totalidad a través de una irrupción política. Consideramos que este movimiento es el que podríamos describir cuando desde América Latina se piensa en la irrupción política de la exterioridad, el pueblo de los oprimidos, donde el movimiento de responsabilidad hacia el otro surge en la exterioridad misma. ¿No acaso la exterioridad, los excluidos irrumpiendo políticamente, son los que a través de sus *procesiones* generan incisiones en la Totalidad? ¿No es el otro el que adopta ciertas maneras de la Totalidad para penetrar en ella y así coloca la mina para la posibilidad de que desde la posición del Mismo la "Totalidad" se abra a la exterioridad? La exterioridad se mueve hacia sí misma, genera un enviado, exterioridad que se concentra, explota y se exterioriza, exteriorización y expresión de la exterioridad, para ir hacia la Totalidad y desquiciarla.

El desquiciamiento, la des-totalización, de la Totalidad no es un simple medio para *otra vez la Totalidad*, sino la economía propia de la exterioridad. Provisional no es la ruptura de la exterioridad que es superada por otro momento más elevado, pero tampoco la Totalidad como si se diluyera resultado de la irrupción del otro, pues ambos dependen mutuamente de sí en la *separación*. Una destotalización de la Totalidad por la exterioridad hace ya imposible la Totalidad nueva en sentido estricto. ¿La nueva Totalidad es,

entonces, imposible? O ¿la nueva Totalidad solo establece un orden efímero e inestable en tensión con el asedio del enemigo, con la que siempre resta de la vieja Totalidad? La exterioridad no está imposibilitada de fundar otra política, pero esta ya no podría ser una Totalidad, porque el particular “gobierno” que de la exterioridad se despliega sería la apertura y el servicio al otro, es decir la deconstrucción de la Totalidad, que es al mismo tiempo praxis creadora. La destotalización de la Totalidad no es exactamente algo que llegará al final de un proceso, sino el obrar constante y potencial que se desprende de su condición absoluta de exterioridad. Ni negatividad ni positividad, tampoco precisamente un término medio, la exterioridad entraña negatividad y creatividad en una misma obra. Y esto implica una temporalidad y un proceso anterior a todo etapismo y distinto al largo plazo del tiempo histórico en el que la redención se logra al final y en la que los otros del pasado ya no verán la tierra prometida.

En este sentido, el “orden nuevo” no es el mundo futuro de la escatología que aspira a una estabilidad duradera, al haber vencido al mal. Más que a un tiempo plenamente realizado, la economía política de la exterioridad, que por ende implica una necesaria profanación de su alteridad absoluta, tiene que ver con un mesianismo del otro, mesianismo de la relación de responsabilidad ética anterior a toda institución política, antes incluso del Estado, pero inmediatamente ética-política sin posible separación y materia misma del Estado. Este mesianismo que afirmamos como posible salida política desde la exterioridad, aunque contiene un aspecto pre-originario a la política, al referirse a una relación ética de radical responsabilidad por los excluidos, se remonta al asunto mismo de una política liberadora.

2. La ética se transfigura en política por el mesías

El mesianismo como paradigma de lo político se juega, para nosotros y desde América Latina, completamente distinto del problema nacionalista del sionismo del Estado de Israel, para indicar de inmediato una clara diferenciación. La nueva política, el nuevo Estado, que en América Latina se necesita pensar desde la ética y la exterioridad del pueblo excluido no es una cuestión que sea análoga al actual sionismo del Estado de Israel. El sionismo es más parecido a un segundo éxodo y en términos de retornar a la tierra prometida, que el otro habita, para ponerle fin a un exilio que se torna colonizador. Incluso consideramos necesario pensar la liberación desde otro paradigma que el exódico, aun cuando contempla un futuro de realización de las promesas mesiánicas en el tiempo final. Preferimos el mesianismo como el establecimiento de una relación ética, subyacente incluso al paradigma del éxodo, porque no se trata de dar cuenta de ningún retorno o *salida* a lo absolutamente distinto de la utopía, ya que los procesos de transformación que los pueblos en América Latina entablan desde los oprimidos hacia su liberación se realizan como *movimiento en su propio sitio* con respecto a la Totalidad.

En "El Estado de César y el Estado de David", Levinas indica este mesianismo al que aludimos como una posibilidad de la política nueva que se comenzaría a tejerse desde un eslabón embrionario, emanado de la exterioridad, desde la asunción del clamor del otro. A partir de la figura del Mesías, cuyo paradigma es el Rey David, se abre espacio para una apuesta de la irrupción y entrada de la exterioridad en el ámbito político, lo cual implica un movimiento de la exterioridad que podría replantear el estatus de ésta respecto a la discusión en torno a la Totalidad-exterioridad:

Si el Mesías es un Rey, si el mesianismo es una forma política de existencia, la salvación por el Mesías sería una salvación por otro.

Como si habiendo alcanzado la madurez, pudiese ser salvado por otro. Como si, inversamente, de acuerdo con la significación más exacta de mi existencia personal, la salvación de todos los demás no me incumbiese (Levinas, 2006, p. 271).

La liberación no proviene, en realidad, de algún personaje individual ajeno a la exterioridad, por lo menos no proveniente de la Totalidad como totalidad, sino de su ruptura. No se trata de un mesianismo para el otro, la oferta de un salvador que viene de fuera, sino del *mesianismo del otro*, del que adviene de sus entrañas *para sí*. Ya en sus “Textos mesiánicos” Levinas afirmaba, de alguna manera, dicha cuestión: “El mesianismo no es, pues, la certeza de que vendrá un hombre que detendrá la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco este poder y mi responsabilidad universal” (Levinas, 2004, p. 119). Este mesianismo es, pues, inmanente a la responsabilidad ética, viene, de cierta manera, de la patria de la exterioridad. Sin embargo, este mesianismo pasa por la humanidad, la persona, la subjetividad. Levinas sugiere este mesianismo como una muy particular teoría de la subjetividad, donde el Yo se constituye originariamente en la asunción mesiánica de la responsabilidad por el sufrimiento de los otros:

El Mesías soy Yo, ser Yo es ser Mesías (...). ¿Quién, a fin de cuentas, toma sobre sí los sufrimientos de los otros, sino el que dice Yo? El hecho de no sustraerse a la carga que impone el sufrimiento de los otros define la ipseidad misma. Todas las personas son el Mesías (Levinas, 2004, p. 118).

Es en este punto donde, los últimos años, nosotros insistimos constantemente a Enrique Dussel, que encontrábamos un pilar fundamental en la figura del mesías para precisar el denominado pasaje de la exterioridad a la Totalidad, que la clave se encontraba en el movimiento y el volver sobre sobre sí de la exterioridad, de su

propia contracción que generaba una subjetividad mesiánica capaz de presentar a la exterioridad como un todo, a la manera de un *de otro modo que ser*. De la receptividad, por parte de Dussel, a estas sugerencias, que da como testimonio el parágrafo 32 de la *Política de la Liberación III. La crítica creadora* (Dussel, 2022).

El mesianismo se abre, más allá de alguna personalidad exclusiva, a una potencialidad de tomar sobre sí a los otros que cualquier humano puede asumir, cualquier singularidad: la singularidad cualquiera es el mesías. La subjetividad es, entonces, el eslabón clave a partir del cual se constituye otra política, un Estado mesiánico, antes y más allá de una Totalidad nueva. Levinas afirma que lo mesiánico se realiza en una personificación no exclusiva como hemos dicho y, más que eso, es la constitución misma de la subjetividad. El mesías es esa potencia que se extiende, puede surgir y asumirse en cada uno de nosotros. Este elemento conforma la materialidad misma a través de la cual una política alternativa anterior a la institución y al Estado puede ser posible, por lo que estaríamos ante una nueva reconstitución del Estado mismo. El mesianismo es la clave para una política distinta, anárquica en cuanto evoca a una relación anterior, *en el origen*, a la Totalidad, el Yo y el Estado en su sentido clásico, pero no por esto es una antipolítica ni una impolítica, sino la irrupción de la exterioridad en el orden para su transformación a partir del investimento que se desprende de sí para entrar a lo profano. Mesianismo totalmente político, histórico y nuevo término de la exterioridad, dice de un despliegue en el orden de la inconmensurabilidad de lo absolutamente otro:

El Mesías instaure una sociedad justa y libera a la humanidad, después haber liberado a Israel. Esos tiempos mesiánicos son los tiempos de un reino. El Mesías es rey. Lo divino inviste la Historia y el Estado, no los suprime. El fin de Historia conserva una forma política (Levinas, 2006, p. 264).

De aquí la posición aporética del Estado mesiánico como el *en, dentro y más allá* del Estado, como bien señaló Jacques Derrida:

(...) contra el Estado y, sin embargo, dejando a eso que Levinas llama el “más allá del Estado” o la “superación del Estado” una apertura hacia una “consumación del Estado de David” en Estado mesiánico, una superación del Estado hacia un “mundo que viene”. Superación de un Estado (el de César), consumación de otro (el de David); que ambos pueden parecer utópicos o prematuros, Levinas lo reconoce, pero también que muestran la apertura misma de lo político hacia su porvenir, si es que tiene alguno (...). Levinas no duda en hablar de “política mesiánica”, por oposición a lo que entendemos por política dentro de la tradición, digamos griega o posthelénica, que domina la política occidental. Cuando él dice “más allá de la política”, “política” tiene siempre el sentido de esa política del Estado no mesiánico, transgredido hacia su más allá por lo que sigue siendo, no obstante, una política, desde luego, pero una política mesiánica (Derrida, 1998, pp. 100-101).

Solo mediante este mesianismo ético-materialista⁹ presente en el pensamiento de Levinas es posible el engranaje para “pasar” de la ética a la política, de la exterioridad a una construcción política que no podría ser ya una Totalidad simplemente, sino un “régimen provisorio”. No podría ser una Totalidad porque la relación misma que lo mesiánico establece desde la hospitalidad del otro en el propio ser para excederlo, significa que excede ya la Totalidad misma. La condición para poder hablar de una política mesiánica como aquella que da acogida a la propuesta ética de Levinas, es decir, a la exigencia misma de los oprimidos, es que esta se trata de un exceso que oficia dentro de la política y del Estado para reventarlo al mismo tiempo que puede permanecer en él. El Estado mesiánico no es una nueva tierra distinta a la anterior, como si pudiéramos hablar de dos

⁹ Se trata no solo del mesianismo como una temporalidad futura o meramente utópica, sino ante todo una potencia que surge y se encarna en la subjetividad.

órdenes distintos y paralelos, en cambio su deconstrucción opera sobre la anterior y en su interior¹⁰. Hay un Estado y es necesario, es en el que lo mesiánico interrumpe para hacerlo explotar desde la relación material en la que los otros se encarnan en una subjetividad hasta conformar un cuerpo político mesiánico, que implica, en última instancia, el investimento ético de uno como un mesías que nunca es uno solo, sino los otros en uno y como contracción de los muchos. Mesías como relaciones entre los otros en la subjetividad y la subjetividad para los otros: carne sobre carne, vida sobre vida, encarnación, materialismo ético-metafísico. Esta es la subjetividad, la relación y generación de la exterioridad, que puede entrar al Estado y excederlo. El "más allá" del Estado como política mesiánica o de la liberación no es un fuera del Estado, sino el estiramiento explosivo y de contracción de un núcleo, un nodo material, que penetrando en el Estado lo desborda y permanece en este al llevarlo con sus instituciones al cumplimiento de la relación ética. Lo que interrumpe es la ética como relación de encarnación mesiánica que plagaría al Estado de su materialidad, aun ahí donde las operaciones institucionales evocan una relación material virtual. Aquello que

¹⁰ En este sentido dialogamos con Dussel que, aunque integra totalmente el mesianismo en su pensamiento y tiene un lugar fundamental, da mayor importancia al esquema meta-categorial de la nueva Totalidad, donde el profetismo y posteriormente el mesianismo están en función de esa Totalidad, sin quizá concentrarse tanto en la clave central de la subjetividad mesiánica y las relaciones de encarnación como el núcleo que le da el nuevo sentido transformador a la política en términos anteriores a una nueva Totalidad. Pues es en las relaciones de encarnación (en total materialidad, no solo una serie de instituciones) donde se encuentra el núcleo de un nuevo orden, un Estado restituído a su relación material con los otros, que incluso entrará en tensión con la totalización de la Totalidad. Sugerimos esta postura como posible vía alternativa de pensar la política desde la exterioridad, que igualmente puede ser una complementación de los elementos para una política de la liberación que propone Dussel.

desborda el Estado es una posición dentro del Estado mismo, en el cual recobra su materialidad en las relaciones mesiánicas¹¹.

Dado que esta relación de encarnación deconstruye al Estado, como su relación de opresión, la pura relación de la guerra, y lo torna mesiánico, el estatuto de dicho régimen ya no es una Totalidad, sino que su “gobierno” consiste en *des-hacer* la Totalidad en su *hacer* la política mesiánica. Su obrar es un *des-obrar*. Deshacer y hacer coinciden en una misma *praxis*. Solo puede exceder el mesianismo al Estado en tanto también está dentro y reconstituyendo su materia, de lo contrario entre la exterioridad y la Totalidad habría solo una relación alérgica. El *dentro-fuera* que le adviene al Estado por el mesianismo, es, al mismo tiempo y paradójicamente, *la interiorización de la imposibilidad de asumir la materialidad de la relación ética, la encarnación del otro*. Es por esto que dicho Estado, dicha política, dicho “nuevo orden”, no puede terminar y, por ende, ofrecer un cierre, sino únicamente un “cumplimiento” provisorio: “El Estado mesiánico (...) representaría apenas una etapa de transición. De hecho, varios pasajes talmúdicos asignan una duración finita a la era mesiánica. El verdadero término de la escatología sería el mundo futuro” (Levinas, 2006, p. 270).

¹¹ El sintagma “política mesiánica” o “Estado mesiánico” implica la excedencia o transgresión de un concepto (política/Estado), en cuanto lo mesiánico como elemento de la trascendencia se inserta en un campo que es inmanente o limitado, produce una explosión de dicho concepto. No se trata de una especie de articulación de dos ámbitos separados, sino la irrupción de un concepto trascendente en otro concepto que permanecía puramente inmanente, generando un nuevo ámbito entre lo que parecían dos polos, como también ha indicado de alguna manera Derrida: “El concepto se excede a sí mismo, se desborda, lo que es tanto como decir que se interrumpe o se deconstruye para formar así una especie de enclave en el interior y el exterior de sí mismo: ‘más allá dentro’, una vez más, interiorización política de la trascendencia ética o mesiánica” (Derrida, 1998, p. 107). De esta manera, es que el “más allá dentro” de lo mesiánico excede y reconstituye la política y el Estado en un mismo movimiento de estiramiento y contracción.

El establecimiento del régimen de la política mesiánica no es estable en el sentido de que pueda descansar en su obra, sino que es la incesante realización de la relación de encarnación lo que mantiene su cumplimiento en todo instante. Cumplimiento que a su vez sería la *realización persistente* de la relación mesiánica, como *potencia*, no como *acto* acabado. Sin embargo, no es una potencia a la que le falte el acto: se realiza en su realizarse. Este es el cumplimiento de lo mesiánico, su realización como mantenimiento de una relación material que le da contenido a la institución, pero que es excedida en su institucionalismo, se ubica muy anterior que el final escatológico del mundo futuro. Si el “nuevo orden” liberador consiste en el permanente hacer de la relación de encarnación mesiánica, entonces no puede aspirar a una perpetuidad o estabilidad en el mero institucionalismo o legalismo, aunque lo realice, porque el sustento de estas formas en el tiempo mesiánico no es propiamente autónomo de su fundamento material que es la encarnación. Por el contrario, su consistencia es lo provisorio de su estar realizando la relación. Así, lo mesiánico en cuanto irrumpe en lo profano, aun para excederlo, se ha hecho histórico y su realización se encuentra más acá de lo perpetuo. En el prefacio de *Totalidad e infinito*, Levinas trae a colación el mesianismo como *escatología ahora*, no futura, y siempre como la paz que interrumpe la guerra¹² y que excede a la política:

Históricamente, cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política (...). No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en el que se juzga a los vivos. La idea escatológica de un juicio (contrariamente al juicio de la historia en el que Hegel ha visto erróneamente la racionalización de aquel) implica que los seres tienen una identidad “antes” de la

¹² Hemos tratado este tema sobre el sentido no teleológico de la escatología en: Cortés Márquez (2018).

eternidad, antes de que los tiempos sean cumplidos, mientras que aún hay tiempo, implica que los seres existen en relación, pero a partir de sí y no a partir de la totalidad (...). Nosotros oponemos al objetivismo de la guerra una subjetividad que emerge de la visión escatológica. La idea de lo infinito libera a la subjetividad del juicio de la historia para declararla, en todo momento, madura para el juicio y como convocada (Levinas, 2002, pp. 48-51).

Este tiempo mesiánico, apenas sugerido al inicio y al final de *Totalidad e infinito*, como si dicha obra fuera una expresión de este mesianismo originado desde la exterioridad, aporta una ruptura de la continuidad de lo Mismo, produciendo una temporalidad como tensión de acabamiento permanente:

El tiempo es lo no definitivo de lo definitivo, alteridad que siempre vuelve a empezar lo ya cumplido, el “siempre” de este recomenzar. La obra del tiempo va más allá de la suspensión de lo definitivo que hace posible la continuidad de la duración. Hace falta una ruptura de la continuidad y una continuidad a través de la ruptura (...). La resurrección constituye el acontecimiento principal del tiempo. No hay pues continuidad en el ser. El tiempo es discontinuo. Un instante no sale de otro sin interrupción, por un éxtasis. El instante, en su continuación, encuentra una muerte y resucita. Muerte y resurrección constituyen el tiempo (Levinas, 2002, pp. 290-291).

El tiempo mesiánico, de la relación de encarnación del otro, interrumpe la Totalidad, ofreciendo un final que no puede terminar, que se extiende y que tiene un despliegue: la continuidad a través de la ruptura, la resurrección. La encarnación del otro en la subjetividad mesiánica es un acto de fecundidad bilateral, donde la exterioridad ha preñado a la subjetividad dando lugar a que el sujeto se encarne en el infinito y el infinito en el finito. La exterioridad se contrae en una subjetividad y la explota, produciendo un desprendimiento de sí, de tal forma que se encarna sin supresión de lo infinito. Este es el

principio de la relación por el cual es posible el Estado liberador, cuya temporalidad es la eternidad que corresponde a una subjetividad permanentemente vigilante¹³ y, más aún, constituyendo la encarnación mesiánica que puede hacer estancia en el Estado y excederlo. Esta relación que deconstruye la política como Totalidad le pone un final, pero al mismo tiempo proporciona una continuidad como despliegue de la ruptura que impide a su vez que el tiempo termine en la muerte. Es por esto que la resurrección es la continuación a través de la muerte. En la interrupción mesiánica hay una muerte de la Totalidad, el Yo entra en una torsión fecunda, no es una finalización estéril, negatividad que no solo niega, sino que transforma. La idea de una realización plena del tiempo mesiánico se realiza en su absoluta profanidad, donde la trascendencia absoluta es restituida a la materialidad de la relación ética. El reino mesiánico es posible en el mundo profano¹⁴, intuición y anhelo histórico de los

¹³ Levinas sugiere la cuestión en *Totalidad e infinito*: "El sueño de una eternidad feliz que subsiste en el hombre junto a la felicidad, no es una simple aberración. La verdad exige, a su vez, un tiempo infinito y un tiempo que podrá sellar: un tiempo acabado. El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica?" (Levinas, 2002, p. 292).

¹⁴ El reino mesiánico como un ideal inconmensurable, irrealizable en el mundo profano, y por eso apolítico, pero, sin embargo, criterio para la crítica de este mundo, no ofrece ya elementos para pensar realmente la política ni la relación entre ética y política. Igualmente, la idea regulativa de una meta que nos guía, que perseguimos en la historia, pero cuya naturaleza es jamás ser alcanzada, no da cuenta en primer lugar del *interrupor mesiánico* que establece una nueva relación con la alteridad, generando a su vez una nueva concepción del tiempo de la política: ruptura y continuidad a través de la ruptura, acabamiento de lo no definitivo. Esta otra concepción del mesianismo que concebimos en Levinas, como concepto que excede la política desde dentro para transformarla, es una clave fructífera que implica una concepción de la temporalidad distinta a la escatología tradicional, muy en diálogo con Walter Benjamin. Esto resulta importante para comprender cómo se despliega la ruptura mesiánica dentro y más allá de la Totalidad, condición que la coloca en la imposibilidad ontológica de un cierre y al mismo tiempo un cumplimiento parcial

pueblos latinoamericanos y aunque no puede pertenecer al orden de la Totalidad, pues la excede, está entre nosotros, incluso en este mundo se realiza desde dentro como nueva sangre de un cuerpo anterior que producirá una nueva constitución de la carne.

Realización del final, no en la perpetuidad ni con una continuidad de una historia que llega a su culmen, a una meta, sino en su cumplimiento material de todo instante. Estaríamos ante una concepción de la temporalidad en donde todos los tiempos se encuentran contraídos en un periodo de tiempo donde la relación mesiánica acontece, se mantiene, se esfuerza por realizarse, pues es irrupción permanente en el tiempo que se cumple sin cierre ni constitución de Totalidad en sentido estricto. El tiempo mesiánico es eterno en su constante ser provisorio. Lo infinito del tiempo mesiánico permanece en la relación misma con la alteridad y en la imposibilidad de Totalidad y de totalización, ya que en la relación misma de encarnación el Yo se rebasa, se hace discontinuo y se continúa como de *otro modo que ser*. Esto es lo que genera comunidad no esencial, que se sustenta en cada subjetividad, materialidad de donde la relación ética se extiende y se convierte en política. La condición latinoamericana es que aún hay tiempo en el final del tiempo porque precisamente sus pueblos, como exterioridad, insisten en profanarse políticamente, cumplirse y provocar mesianismos para su tiempo, sin fin, persistencia incesante, sin escatología.

desde la exterioridad, pero dicha parcialidad parece ser toda la “plenitud” que puede alcanzar. El reino mesiánico se realiza en la política, y su despliegue no nos lleva hacia otra tierra, inserta la relación ética con el otro dentro de ella, excede así la Totalidad en su destitución interna, pero esta destitución es inauguración de una relación de servicio con el oprimido, es decir, su obra creación. En este sentido compartimos muchos contenidos sobre el mesianismo con Dussel (2003), solo que bajo estructuras sutilmente distintas que atienden sugerencias no siempre desarrolladas de Levinas.

3. Conclusión

El problema de la nueva Totalidad desemboca, para nosotros, en el mesianismo como la clave para el ingreso a la política desde la exterioridad y la subjetividad hacia otro orden, reabriendo la propuesta de Dussel de una nueva Totalidad. La subjetividad mesiánica nos proporciona una comprensión más profunda del drama político que desde hace décadas vive América Latina, en un momento en el que, a diferencia de Europa, aún existen una materialidad popular que impide la *desencarnación* de la política, porque aún nuestros pueblos producen "inversiones mesiánicas" como la forma en que se transfigura la ética en política, pueblos que, en tanto exterioridad, se transfiguran hacia la política. Esto implica la presencia fuerte de relaciones éticas interpelando a la política, exigencia del establecimiento de la relación ética misma dentro de la política, en última instancia exigencia de un sujeto político que funja de bisagra entre los gobiernos y los pueblos, dentro de la política misma. Esto solo posible a través del mesianismo. Se ha vuelto inevitable plantear el tema ético-político de una encarnación del otro, y el otro en la política siempre es el pueblo, y de una profanación de la exterioridad donde se transmuta en dicho pueblo, profanación necesaria del pensamiento mismo de Levinas. De igual modo, esto da lugar al reconocimiento de que en la exigencia de la relación o acogida de la ética en la política y del pueblo en el Estado, depende en gran medida de la presencia de la subjetividad tan particular que hemos de denominar, con Levinas, Dussel y toda una tradición crítica, como mesiánica. Y, sobre todo, del surgimiento desde la exterioridad de las relaciones de encarnación, dimensión ética de lo popular que nos habla de la materialidad profunda que constituye lo político. Se vuelve igualmente necesario pensar seriamente la cuestión del mesianismo como momento de la exterioridad y, para decirlo sin tapujos, del liderazgo político generado y fundado desde una unción ética, desde la estructura

fundamental de *ser para el otro*, de la responsabilidad incluso acrecentada. Dimensiones a las que quizá no le gustaría ser llevado a Levinas, pero que se hacen valer desde que la ética va siendo uno de los elementos fundamentales, como bien mostró Dussel, que atraviesan las demandas políticas, temas que golpean a la puerta en el momento en que la ética critica a la política. Es por eso por lo que así comienza un proceso de alteración de la exterioridad, de la entrada de la ética a un terreno que en primera instancia excede, pero al que tiene que acotarse para irrumpirlo e interrumpirlo. Pero ha sido Levinas quien sentó los precedentes con el mesianismo como clave para la entrada de la ética a la política, sin olvidar la profanación que realiza la filosofía de la liberación de Dussel que, cada vez más, fue dando un lugar más relevante al mesianismo como figura para pensar un transborde de la ética a la política.

El mesianismo presente en la política latinoamericana, y sería un mesianismo *con mesías*, es inherente a la exterioridad e implica una profanación de un aspecto de su trascendencia. Este mesianismo que cae en la subjetividad, el mesianismo de la ascensión en uno mismo, el “yo soy el mesías”, el “heme aquí” en su radicalidad material de la puesta del cuerpo, que precisamente ha comenzado en el “todos somos el mesías” y que en su no dispersión en la pluralidad se contrae en cada uno y en uno se asume, dando lugar a la posibilidad de un liderazgo político que proviene desde la ética. Elemento y relación a través de cual se puede transformar y reconstruir la materialidad política, intención de acercarse a la “unificación” entre pueblo y Estado. América Latina, que aún tiene futuro en su presente, como lo no definitivo de lo definitivo, necesita ser pensada, en cuanto a su situación política y su necesidad de reconducir el Estado, de la encrucijada de construir otro orden atravesado por el otro, por la ética, bajo una temporalidad propicia para sus procesos de ruptura y de continuidad a través de la ruptura, del cumplimiento de los *tiempos mesiánicos ahora*, que solo puede realizar una subjetividad producto de la condensación de las

relaciones de responsabilidad entre los otros. En la América Latina que Dussel intentó pensar hacia su liberación, se expresa en la intensidad constante del surgimiento de actores políticos emanados de las asunciones de los otros y por unciones de los otros. El mesianismo que aquí ponemos en juego como un agregado al pensamiento de Dussel para pensar el pasaje de la exterioridad a un nuevo orden, y como movimiento de la exterioridad hacia el umbral de lo de otro modo que “totalidad”, en el incursionar de la ética en la política, continúa arrojándonos luces sobre el intento de comprender el misterio del momento positivo de la creación política desde la negatividad de las víctimas.

Referencias bibliográficas

Cortés Márquez, Bernardo (2018). La paz como interrupción en E. Levinas. De lo perpetuo a lo eterno. En D. E. García (Ed.), *Hacia un amable vivir. Claves para la filosofía de la paz* (pp. 29-38). México: Porrúa.

García Ruiz, Pedro E. (2014). Geopolítica y alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (51), 777-792. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/882/883>

Derrida, Jacques (1998). *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2003). Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). *Signos Filosóficos*, (9), 111-132.

Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. México: Trotta.

Dussel, Enrique (2022). *Política de la liberación III. La crítica creadora*. México: Trotta.

Levinas, Emmanuel (1999). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2001). *De Dios que viene a la idea*. Madrid: Caparrós Editores.

Levinas, Emmanuel (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

Levinas, Emmanuel (2004). Textos mesiánicos. En E. Levinas, *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo* (pp. 85-126). Madrid: Caparrós Editores.

Levinas, Emmanuel (2006). El Estado de César y el Estado de David. En E. Levinas, *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos* (pp. 259-273). Buenos Aires: Lilmod.

Levinas, Emmanuel (2013). *Escritos inéditos 1. Cuadernos del cautiverio. Escritos sobre le cautiverio. Notas filosóficas diversas*. Madrid: Trotta.

Levinas, Emmanuel (2015). *Escritos inéditos 2. Palabra y silencio y otros escritos*. Madrid: Trotta.

Orospe, Mario (2018). *Biopolítica y Liberación. Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de G. Agamben y E. Dussel*. [Tesis de Maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio institucional. <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775385/index.html>

Bernardo Cortés Márquez

Maestro y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha presentado ponencias, impartido conferencias y ofrecido cursos sobre filosofía y teología política en México, Colombia, Argentina y España. Cercano a la filosofía de la liberación, investiga y publica cuestiones en torno a la idea del mesianismo como paradigma político y al problema del liderazgo político desde la filosofía, entre otros. Miembro del Instituto Nacional de Formación Política del Movimiento de Regeneración Nacional (MORENA).