

Ricoeur y Dussel. Simbólica y crítica a la ética ontología

by Enrique Téllez Fabiani

English Abstract

We focus on Ricoeur's hermeneutic work and its relationship with Dussel's philosophy of liberation. It is divided into three parts, the first tries to recover the teacher-student relationship framed in the political events of the time. The second recovers decisive aspects of the "long way" mentioning several Dusselian works with the decided seal of the Ricoeurian "symbolic". The third, which takes a turn towards the "short way", is an evaluation of Ricoeur's ontology, revealing his achievements and limitations. In both cases, it only has an indicative character. We conclude on the symbolic today and its articulation with ontology.

Resumen en español

Nos enfocamos en la obra hermenéutica de Ricoeur y su relación con la filosofía de la liberación de Dussel. Está dividido en tres partes, la primera intenta recuperar la relación profesor-alumno enmarcada en los hechos políticos de la época. La segunda, recupera aspectos decisivos de la "vía larga" mencionando varias obras dusselianas con el sello decidido de la "simbólica" ricoeurianas. La tercera, que da un giro hacia la "vía corta", es una evaluación sobre la ontología de Ricoeur dejando ver sus logros y limitaciones. En ambos casos, solo tiene un carácter indicativo. Concluimos sobre la simbólica hoy y su articulación con la ontología.

Resumo em português

Focamos a obra hermenéutica de Ricoeur e sua relação com a filosofia da libertação de Dussel. Está dividido em três partes, a primeira tenta recuperar a relação professor-aluno enquadrada nos acontecimentos políticos da época. A segunda recupera aspectos decisivos do "longo caminho" mencionando várias obras dusselianas com o selo decidido do "simbólico" ricoeuriana. A terceira, que dá uma guinada para o "caminho curto", é uma avaliação da ontologia de Ricoeur, revelando suas conquistas e limitações. Em ambos os casos, tem apenas caráter indicativo. Concluimos sobre o simbólico hoje e sua articulação com a ontologia.

I. Compromiso político

La monumental obra del pensador francés puede tener muchos puntos de acceso (la hermenéutica, la exégesis, la lingüística) pero en el fondo siempre encontramos la certeza de la postura ética: "Estamos aquí en el plano donde la conquista de la unidad humana es una experiencia dolorosa" (Ricoeur 1965, 86). Lo

es, para quien asume la política como praxis, como ejercicio éticamente inevitable en circunstancias de exclusión global que alcanza no solo a la región latinoamericana, sino al mundo entero. Frases como esta debieron hacer resonancia en Dussel. La ética los mantuvo en proximidad constante. No obstante, aquella “semana latinoamericana” no perdería validez con el tiempo. El filósofo francés es uno de los más mencionados a lo largo de la trayectoria intelectual de Dussel y suele ser un referente cuando toca temas en torno al compromiso político desde una perspectiva cultural. Y este “toque” cultural ha servido de clave para evaluar un concepto ya naturalizado, para poder “darle la vuelta” y proponer una reinterpretación novedosa e inesperada.

Esta clave cultural se expresa de varias maneras. Decía Ricoeur que toda civilización tenía tres niveles, el de los útiles (materiales), el de las instituciones, y el de los valores; a cada uno, le corresponden intervenciones distintas: la tecnocrática, la política y la intelectual. De cada una de ellas, hace un examen desde el “núcleo ético-mítico” evaluando la pertinencia de actuar en todas eventualmente. Al final, concluye argumentando que, para cada nivel, las tres “tareas del educador político” son, la lucha por la democracia económica, el replanteamiento de un proyecto mundial en tensión con el “personal” (como singular de la comunidad política a la que pertenecemos); y, en tanto intelectual, la reinterpretación del pasado tradicional, el más profundo, siempre en tensión con la sociedad de consumo. La novedad surge en cualquier nivel, pero el conflicto, a menudo irreconciliable entre las partes, define finalmente la diferencia en la puesta en cuestión de la cotidianidad.

En este último nivel hermenéutico, como intelectual latinoamericano, ciertamente, el tema de 1492 americana no sólo podría ser el más importante para pensar teóricamente, sino el más significativo para cambiar la orientación política como praxis, proyecto que solo hasta ahora comienza a plantearse como posible desde una política crítica con pretensión de mundialidad. Sin embargo, comenzaba a quedar claro que la propuesta del maestro de la Sorbona entraba en crisis al ser contrastada por el mundo latinoamericano al que regresaba el alumno Dussel:

Era justamente este ‘choque’ entre los ‘mundos’ europeo y amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre los dos ‘mundos’; la dominación del uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (dominante y las otras dominadas). (Dussel 1993c, 140)

Diez años en Europa y en un entorno de “movimientos de la liberación” en el Magreb, tanto como en Palestina, no fue ajeno el término que dio el sello distintivo de la filosofía en América Latina: *liberación*; ya utilizado por algunos teólogos protestantes en EUA y particularmente Marcuse. En una circunstancia particular de acoso y hostigamiento político en la Argentina de los setentas, poco después del ‘cordobazo’, Dussel se dio a la tarea de crear una ética ontológica, ya como “vía

corta”, no de impronta hermenéutica, sino articulando una nueva ‘arquitectónica”, donde la simbólica jugaba un papel propedéutico de introducción a la ontología; y, por otro lado, adoptando definitivamente a Levinas quien, como veremos, es el punto de ruptura entre Ricoeur y Dussel.

El último encuentro sostenido como colegas se dio en el marco del seminario “Hermenéutica y Liberación” en 1991, realizado en Nápoles. Dussel puso el reto de recuperar la materialidad en el discurso filosófico; venía trabajando a Marx publicando sus comentarios a las redacciones de *El Capital*, y estaba en la redacción de las “metáforas teológicas”. Así que el reto de pensar en la relación “autor-texto”, análogo a la relación “productor-producto”, tiene el sentido de pensar la “dominación” que supone el proceso de transmisión y de tradición del que interpreta; es decir, para Ricoeur no se trata del “devenir texto de la acción, sino la relación crítica de lectura que da la posibilidad de devenir acción del texto. Este devenir del texto reconduce la hermenéutica a la ética” (Ricoeur 1993c, 175). Y con esto da por sentado que está en sintonía con la ética de la liberación en términos de las distintas formas de la alteridad. Veremos en la tercera parte de este trabajo que hay un distanciamiento sustancial entre las dos propuestas.

II. La simbólica y el origen del mal

Hacia 1961, nos cuenta Dussel, el libro “*La symbolique du mal* fue la primer obra que medité profundamente. Se transformó en el fundamento mismo de mi proyecto filosófico latinoamericano” (Dussel 1993c, 139). La idea de una *simbólica* surge de considerar al símbolo como un rasgo cultural que es expresión, en tanto fenómeno, del núcleo ético: “La reflexión sobre la simbólica del mal triunfa en lo que llamaremos no obstante la visión ética del mal” (Ricoeur 2013, 404). Una simbólica capta la realidad a través del símbolo y se sumerge a un nivel de profundidad tal que puede vincular la actividad (un rito habitual y cotidiano, por ejemplo) con aquello que lo motiva. Si la hermenéutica es interpretación y, en este punto específico, interpretación de un conjunto de símbolos que algo expresan, entonces “el más primitivo lenguaje y el menos mítico es ya un lenguaje simbólico” (Ricoeur 1988, 172). Los mitos son narrativas, con criterios propios y específicos, que ofrecen una explicación temporalmente situados en el inicio del mundo. Son enteramente racionales, dada su consistencia lógica y su relación con los datos empíricos de la realidad y cuya “función simbólica” se encarga de “poder descubrir”, o mejor: de develar el vínculo de lo humano con lo sagrado. “En el fondo, la simbólica del mal nunca es pura ni simplemente simbólica de la subjetividad, del sujeto humano separado, de la toma de consciencia, del hombre escindido del ser, sino símbolo de la sutura del hombre al ser. Es necesario acceder a ese punto donde el mal es la aventura del ser, haciendo parte de la historia del ser” (Ricoeur 2013, 416).

Para el autor francés, no se trata de una explicación última de todos los mitos, sino solo de aquellos que aluden al origen y al fin del mal; y aclaramos: del mal ético,

análogo de la injusticia política. No es extraño que la propuesta de Marx, por ejemplo, comience explícitamente desde el sufrimiento del trabajador, en tanto “mal”, o “injusticia” del sistema económico; y su respuesta sea una larga explicación, a veces muy técnica, del origen que ocasiona esa “alienación”, esa “pobreza”, esa “desesperanza”. En ese sentido, para Ricoeur el mal:

es el punto sensible y como la ‘crisis’ de este vínculo que el mito explicita a su manera. ... Es en efecto porque el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado, que la amenaza de disolución del vínculo del hombre y de lo que le es sagrado, hace experimentar con la más grande intensidad, la dependencia del hombre a las fuerzas de su sacralidad. También el mito de la ‘crisis’ es al mismo tiempo el mito de la ‘totalidad’: contando cómo comienzan y terminan las cosas, el mito reemplaza la experiencia del hombre en todo, es como recibe de la narración, orientación y sentido. Así se ejerce a través del mito la comprensión de la realidad humana en totalidad por medio de una reminiscencia y de una expectación. (Ricoeur 1988, 169)

Y ya en este punto más teórico que histórico, es posible identificar el “mal” con la “negatividad”; pero en planos bien diferenciados y articulados. El mal es expresión fenomenológica que viene desde lo hondo del ser, con un vínculo dinámico que intenta restablecer cotidianamente las distintas expresiones de aquello que causa el mal, como la “caída”, la “impureza”, la “falta”, el “crimen”. Por otro lado, la negatividad es expresión de “ausencia”, de “abandono”, “privación”, “desposesión”. Las primeras enmarcadas en narrativas míticas, mientras que las segundas enmarcadas en éticas concretas. Todas estas son figuras de la injusticia estructural de un sistema que niega de la vida de sus miembros; además, son expresiones de la irresponsabilidad ontológica. No obstante, para Dussel, poniendo a prueba la *simbólica* en su antropología semita, el origen del mal es algo tan concreto como el corazón humano: “lo esencial del relato no son los elementos que han podido ser tomados de otros mitos, sino la estructura antropológica y ética que se desprende de la interpretación; [...] el pueblo judío se aparta de todos los mitos egipcios o babilónicos, haciendo del hombre la causa única del mal en la humanidad [...]. El mal reside y se origina en el corazón del hombre” (Dussel 1969, 40-42). Y ese es el drama del mundo semita que adopta como núcleo teórico en la filosofía de la liberación en contraposición al helenocentrismo de la filosofía hegemónica. Es un drama (alterativo) frente a la tragedia griega (continua, ensimismada) que pretende enfatizar la libertad en la contingencia radical. “Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte” (Hinkelammert 2008, 55). Con esta radicalidad el mito tiene posibilidad de matar. El origen del mal (o de la injusticia) viene de considerar la equivocidad humana, cuya perfección no es posible; y, por lo mismo, no es factible el acto humano perfecto, porque siempre existirá un efecto negativo, el mal ético.

Por su parte, Scannone, amigo y colega de Dussel desde su llegada de Europa a principios de los setentas, se debatía entre la “vía corta” y “larga” debido a la prioridad que daba al hecho cultural de la cristiandad, para entablar un diálogo con las “comunidades cristianas de base” junto con la academia. Así que la consistencia

teórica provenía de su propia práctica cotidiana, conciliando las dos vías de Ricoeur en el método para una filosofía de la liberación:

Por eso es necesario el paso desde [primer paso] la dimensión fenomenológica, hermenéutica y analítica, al [segundo paso] ámbito trascendental de los primeros principios y fundamentos últimos, las categorías fundacionales, las condiciones a priori de posibilidad, validación y realización; pero para mediar esos dos primeros pasos se necesita un tercero: [tercer paso] el de la mediación y negación dialécticas; y, porque en la experiencia, en sus símbolos y fundación trascendental se dan sobreabundancia, gratuidad y novedad de verdad, bien y sentido irreductibles a los momentos anteriores, se hace necesario un cuarto paso metodológico teórico; [cuarto paso] de la dialéctica a la analéctica, aunque ésta no agota la sabiduría que “sapit” contemplativamente el *lógos* que se epifaniza en hechos históricos y símbolos. Por el contrario, la analogía se pone a su servicio (Scannone 1993, 238).

Aquí la “simbólica” para el jesuita argentino (subsumida en los primeros dos pasos) daba como resultado una clara postura ética, pretendidamente crítica (tercer y cuarto pasos), centrada explícitamente en la categoría económica del “pobre” (como “mal” del sistema, como “injusticia”), heredada de las teorías de la dependencia. Pero, siguiendo la cita misma, no estaba completo el cuadro definitivo sin adoptar la categoría de “exterioridad” proporcionada por Levinas y que, como veremos, fue rechazado por Ricoeur. Ambos pensadores latinoamericanos, Dussel y Scannone, dieron un paso fundamental al centrar sus esfuerzos en la “exterioridad” levinasiana, relativizando, pero no anulando ni desacreditando, el pensamiento de Ricoeur, aunque esto suponga reconfigurar toda la crítica ontológica. Y esto es el “distintivo crítica” de una filosofía de la liberación.

El “núcleo ético-mítico”

Ricoeur denuncia, desde una apreciación sutilmente política, que el desarrollo lleva una contradicción entre la promoción humana y su destrucción; y en esta contradicción se encuentra “el núcleo creador de las grandes civilizaciones, de las grandes culturas, este núcleo a partir del cual interpretamos la vida y que llamo de antemano el núcleo ético y mítico de la humanidad. El conflicto nace de aquí” (Ricoeur 1967, 329). Y no es poca cosa pensar que, al hablar de las tareas políticas, en cada nivel de acción civilizatoria en tanto útiles, instituciones y “valores”, éste último era definido como la “sustancia misma de la vida de un pueblo” (Ricoeur 1965, 84), una tradición como memoria vida recuperada por el pueblo mismo. En la medida en que los pueblos van recreando su cultura, con los utensilios materiales y las instituciones formales, todas sus prácticas cotidianas se manifiestan como un reflejo de su voluntad y de una circunstancia histórica específica.

Toda cultura demanda ser descifrada hasta lo más íntimo representando la base de los pueblos y para ello se requiere de una interpretación metódica. “Imágenes y símbolos constituyen lo que podría llamar el sueño despierto de un grupo histórico. Es en ese sentido que yo hablo del núcleo ético-mítico que constituye

el fondo cultural de un pueblo” (Ricoeur 1967, 333). Solo en la base, que se manifiesta como síntoma disperso de un enigma más estable, se encuentra la diversidad humana. Y a pesar de que toda cultura es la última envoltura de un fenómeno más creativo, está expresada con gran consistencia lógica. Dice: “Se podría hablar en ese sentido del núcleo ético-mítico, del núcleo a la vez moral e imaginativo que encarna el último poder creador de un grupo. Es a este nivel de profundidad que la diversidad de las civilizaciones es la más profunda” (Ricoeur 1965, 85). Los mitos son narrativas consistentes, racionales, que dan sentido a la vida. Y esa racionalidad implícita corre al paralelo de la aparente irracionalidad en la realidad intramundana. La *simbólica*, por tanto, intenta revelar lo implícito ético (enteramente racional), a través de lo explícito simbólico (aparentemente irracional).

Dussel intentó construir una historia universal en base a los “núcleos ético-míticos” de cada “foco intencional” de cultura. Se trata de un texto inédito que nos ha dejado reflexiones aún no problematizadas ni recuperadas; por ejemplo, leemos:

“Para nosotros no existe ya un núcleo *ético-mítico*, sino un núcleo *mítico-ontológico*, porque hemos discernido entre actitudes *éticas* que son determinadas por valores, y los fines o valores que forman sistema para lo cual hemos reservado el nombre de núcleo *mítico-ontológico*. “*Mítico*”, por cuanto de hecho. Una comunidad utiliza siempre símbolos expresivos que de un modo u otro constituyen un relato, una historia (y sólo en ese sentido le denominamos “mito”, no en sentido despectivo) significativa. Con toda evidencia, ese término tiene mucho mayor aplicación en los pueblos primitivos, pero igualmente en las culturas superiores. “*Ontológico*”, y no meramente “*óntico*”, ya que quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin del *ser*, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (*logos*) del ser (*ontos*), primariamente del mismo hombre (*Dasein*)”. (Dussel 1966, 31)

Los intérpretes de este autor aún no han evaluado estas obras que están bajo el paradigma de la *simbólica* ricoeuriana. Puede ser muy discutible su aventurada hipótesis, pero aquí se muestra diáfano el tránsito entre las vías larga y corta, mítica y ontológica, respectivamente. Finalmente, optará por esta última, pero sin descuidar la primera. Esta *Hipótesis* será antecedente de sus *Lecciones* (curso en Mendoza, también inédito) de 1969, donde despliega toda su antropología filosófica, previa a la ética ontológica que culminará en 1973.

La trilogía antropológica

El primer proyecto de Dussel incluiría: (a) *El humanismo semita*, de 1964, que constituía la entrada a la ética política de compromiso por la justicia y cuyo “núcleo ético-mítico” se transformó en el punto de partida de la interpretación dusseliana de la cultura latinoamericana que había quedado ausente en la historia mundial; (b) en 1974, publicó *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, cuyo repaso desde el cristianismo hacia una época previa a la conquista americana, dejaba cerrado cronológicamente la trilogía hermenéutica de corte “latinoamericanista” que incluía otros textos en torno a la historia universal y la historia de la Iglesia; finalmente, (c) *El*

humanismo helénico de 1975, cronológicamente anterior al de la cristiandad, que era crítica hermenéutica al helenocentrismo de toda la filosofía europea y de los mayores centros industriales del mundo. Así que prácticamente en estos diez años la adopción de los estudios hermenéuticos basados en Ricoeur arrojó luz sobre el estatuto cultural justo en el problemático año de 1492, de la cristiandad nor-atlántica europea. Particularmente España de este momento salía de una larga dominación árabe de siete siglos que se desató en un tiempo muy breve (la llamada “reconquista”) y en menos de un año, el genovés Colón llegaba a las Antillas. Así que las dos tradiciones culturales cultivadas por más de milenio y medio, la semita (mejor conocida como “judeocristiana”) y la helénica (mejor conocida como “grecolatina”) se daban cita en la colonización político-militar del planeta, mediante la cristiandad como síntesis cultural y por primera vez fuera del espacio geopolítico dominado por milenio y medio. No está de más notar que faltaría una *simbólica* en torno a las culturas invadidas, a los pueblos originarios; ciertamente, es un tema faltante que provisoriamente dio paso al “mito de la modernidad”, como lo vemos a continuación.

Sobre el mito de la modernidad

Desde el tercer libro en torno a la antropología de la cristiandad Dussel parece detenerse justo en la época de la conquista porque hubiera sido imposible justificar uno de los lados de la asimetría sin una articulación adecuada, en el marco de una ética ya no ontológica (à la Ricoeur), sino crítica (à la Levinas). De la trilogía antropológica (helena, semita y cristiandad) el siguiente paso fue pensar, aunque todavía como eco de su maestro, el hecho de la invasión en términos de la *simbólica*, explícitamente como mito, nos referimos al mito del encubrimiento hermenéutico-cultural de los pueblos originarios de América, y no como la gran mayoría de los trabajos que abogan por una ontología monográfica que desaparece una de las dos categorías que propone la ética de la liberación (totalidad y exterioridad), o distorsiona el contenido de alguna de ellas, o terminan con una dispersión conceptual (asistemático, anárquico, instintivo) que nada aporta. En este sentido, avanza en *escatológica* lo que gana en *arqueológica*. En términos más concretos, al proponer el acceso al acontecimiento de mayor dificultad de discernimiento, puede advertir un proyecto específico que nombrará “transmodernidad”. Solo hasta ese momento es teóricamente posible expresar su planteamiento, en el sentido de la crítica que se propone desde la actualidad del proyecto filosófico. “Todo el ‘sentido’ del ‘1492’ desde el mundo indígena [...], tiene, es evidente, un ‘sentido humano’, que puede ser descrito racional y hermenéuticamente” (Dussel, 1993a, 134). En otras palabras, se puede pensar en el futuro porque existe la posibilidad de recuperar el pasado en la actualidad misma como proyecto; pero no solo esto: es posible gracias al fundamento de la linealidad histórica; esto es, a la concepción antropológica de la apertura que se promueve a la nuevo. Solo con este fundamento tiene sentido histórico y consistencia teórica la transmodernidad.

Sobre las metáforas teológicas

En ese mismo nivel de discurso, *Las metáforas teológicas de Marx* constituye un cuarto comentario (precedido por la trilogía a las redacciones de *El Capital*). No deja de desconcertar al estudioso de este autor alemán, una obra que, sin dejar de ser minuciosamente sistemática, se aventura a recuperar la vena semita que se manifiesta con expresiones, a veces irónicas, a veces profundamente dramáticas, que se han dejado de lado. Hacerlas explícitas ha sido tarea de Dussel. “Es intentar demostrar que Marx fue, de hecho, un teólogo implícito, fragmentario, negativo, que desarrolló su discurso “metafórica” u “oblicuamente”, pero no por ello menos efectiva y rotundamente” (Dussel 1993b, 131). Pero ni el discurso de Marx ni la interpretación de Dussel pierden consistencia teórica al recuperar el “núcleo ético-mítico” del pensamiento semita en la crítica (o mejor: *ética*) de la economía política. Dice Dussel: “En este sentido estricto ricoeuriano hemos tratado en nuestra última obra *Las metáforas teológicas de Marx*, no sólo las “metáforas” religiosas en la obra económica de Marx; sino que hemos tomado todas esas “metáforas”, en su lógica, y hemos concluido que puede hablarse de una auténtica teología “metafórica” (una “teología de la liberación” explícita, pero “metafórica”, en la obra económica definitiva de 1857 a 1882 de Marx)” (Dussel 1993b, 158). La rareza, si se nos permite, de estas obras estriba en la recuperación del sesgo cultural, como clave de la *simbólica*, en estudios que suelen ser sumamente sistemáticos y académicamente rigurosos; pero justo eso los hace tener peculiaridades novedosas en el tratamiento de estos temas. Aquí la simbólica otorga la perspectiva excéntrica en sentido estricto: se le evalúa desde la “exterioridad” de las interpretaciones del *mainstream* académico. Hasta aquí la “vía larga” de la hermenéutica. En la próxima sección, continuaremos con la “vía corta” de la ontología.

III. La crítica de la ética ontología

Es por demás provocativo que el título que escogió Ricoeur para su obra sea reacción al de Levinas. En efecto, *Sí mismo como otro* es respuesta a *Ser de otro modo, o más allá de la esencia*. Y en esta elección advierte que la alteridad no puede estar tan desvinculada de la mismidad. En lo que sigue, solo veremos algunos pasos indicativos que sugieren el rechazo de Levinas por Ricoeur. Una cierta idea de “progreso” es la palabra clave de las meditaciones del autor francés, porque al tomar a Hegel como punto de partida de sus meditaciones, hace de la *negatividad* una fuente de impulso para la reflexión, y, aún, como lo hizo Dussel, identificándola con aspectos de la realidad humana. Se trata de recuperar el primado del ser y del existir donde la cuestión es si el *ser* tiene prioridad sobre la *nada*; es decir, si el ser tiene un particular poder de negación. Hay una negación fundamental que constituye la reflexión anunciada en el momento de transgresión que prueba la finitud, y su apertura que se manifiesta como “de-negación” (dé-négation) en tanto “acto de superación” (dépassement).

La superación como denegación

Para Ricoeur, el sentido de la negatividad es aquel que contrasta con la trascendencia, porque se trata de la operación misma de “superar” (*dépasser*) donde se parte de una cierta perspectiva para transitar (un “pasaje” como en Dussel) a otra negativamente porque se deja de ser lo que se fue alguna vez. La primera negación se encuentra en ese punto de vista dislocado, cuyo momento crítico es expresado mediante la ruptura de perspectiva universalista única: “yo miro «esto», pero digo «universal»; yo miro «este yo-aquí», pero diciéndome yo digo todos los «yos»” (Ricoeur 1955, 1383). Análogamente el yo no es lo mismo como presencia que como fuente de significación; y, en ese cambio de postura, desde la que evalúo y asumo un poder de rechazar, es una posibilidad de descentrarme teóricamente y un evaluar mi perspectiva como finita. La posición del Otro, el no-yo por excelencia, indica la misma negatividad de la trascendencia; ambos son, por tanto, co-origenarios. De manera que, pensando al Otro en su dignidad, la idea de humanidad es el negativo de mi facultad de desear.

La búsqueda del fundamento de la negación, nos dice Ricoeur, parte de la reflexión retrospectiva, a través de una negación de la negación, que encuentra la “afirmación originaria”, como totalidad. Asumiendo entonces que la negación parte de la finitud, y solamente como negación de la negación a la superación de la finitud, la negación no nace de la experiencia, como prueba de la finitud. Pero previo a la prueba de la finitud todavía no hay una negación radical, no hay más que la distinción entre esto y aquello, porque se encuentra la alteridad, donde Ricoeur establece su tesis: “antes de la denegación o negación de trascendencia, hay una negación primaria que es la negación de finitud; antes de ésta, hay un lenguaje de negación ya constituido, pero este lenguaje es el de la alteridad. La negación no deviene *prueba de negación* más que por el pasaje objetivo a lo existencial, mediante la aplicación de “no...” heredada de la ontología formal, a la *prueba de finitud*” (Ricoeur 1967, 390-391).

Todo aquello perteneciente al ámbito de la alteridad lleva consigo el lenguaje negativo de lo distinto; por eso, desde la existencia misma se entiende que la negación viene por aquello de la no existencia, la existencia otra, la otredad. El lenguaje negativo se constituye a partir de la operación del distinguir; y distingue poniendo en relación. Pero el autor se pregunta por lo prístino de la percepción en el acto mismo de la significación. No hay acto de percibir sin distinguir *esto* de *aquello*, que es la negación de *esto*, porque “ser hombre, es ser capaz de la transferencia a otro centro de perspectiva” (Ricoeur 1967, 336). Al interpretar a Hegel argumenta que todas las negaciones vienen de Absoluto que se limita a sí mismo y se niega determinándose mediante la superación. Cambia todo el discurso de Ricoeur. Quizá el binomio más dramático con que expresa esta afirmación-negación, es el de la muerte (anticipada como “nada”) de una existencia (interpretada como “todo”). Uno es correlativo al otro; y, mediante la mediación de un afecto, nos damos cuenta de que, si muere un ser querido, solo el vivo es quien da testimonio (como veremos más

delante) de ese dolor, yo soy el que siente la pérdida. La finitud para el autor, siempre determinada por la contingencia, queda formada por una característica ontológica de mi existencia, donde siempre hay una ausencia: “Soy la viva no-necesidad de existir. Por tanto, es de esta negación primera, que nombro ahora contingencia o subsistencia, que el acto de trascendencia es la negación segunda. La denegación es negación de la negación” (Ricoeur 1967, 393). La relación más concreta entre las dos acepciones que habíamos estudiado antes, como trascendencia y como finitud, está mediada por esa contingencia, como ausencia de aspectos de la existencia porque a pesar de dicha contingencia, yo pienso, yo quiero, etc. Además, es análoga a la relación entre la denegación y la aniquilación. En esta negación de negación, es posible recuperar la afirmación originaria, como punto de vista, como querer-vivir, etc. Desde aquí ya vemos una diferencia sustancial con la perspectiva de Dussel porque el origen del mal ético no es la muerte ni la nada, sino la injusticia; de manera que lo negativo, en Ricoeur se identifica con esta *nada* de los existencialistas. Pero sigamos evaluando el método dialéctico sugerido por el autor francés.

La denegación no es más que el inverso de una afirmación originaria. Lo que es necesario poner en cuestión es el pasaje de la trascendencia, según el cual se pasa de la anulación (desde la totalidad, como causa) a la nada (a la exterioridad, como consecuencia). La consideración temporal entre el pasado y el futuro juega un papel importante aquí, porque al pasado se le puede negar para justificar el presente; pero el futuro opera de otra manera, porque es proyecto aún no hecho, sino por hacer. Es decir, es un evento vacío al que se llena de contenidos propios, al que le falta algo que yo pongo. Por tanto, el proyecto tiene ese sentido negativo donde la afirmación del ser se encuentra envuelta. Esto quiere decir que la indignación actual, por ejemplo, es un hueco que encubre la afirmación del “valor” humano; de ahí viene la necesidad de hacer una revuelta, cuyo sentido es de antemano un “no”, una negación que exhibe la afirmación originaria. Aquí, Ricoeur retoma la dialéctica del amo y esclavo: negando al amo, se está afirmando que el esclavo tiene razón, inconscientemente. Sin embargo, para Ricoeur, no se puede considerar la dignidad (*valeur*) como una simple ausencia (*manque*) aunque sea la posición afirmativa del Otro como correlativa a la mía. Es la situación la que carece de dignidad. Ciertamente es una posición aceptada pero no deseada en esos términos; lo deseable se encuentra infinitamente lejos de lo vigente y, en ese sentido, solo es aceptable por contraposición (por encarar tácitamente) la posible muerte, a cambio de un reduccionismo óntico que para la fenomenología es una situación desigual hasta lo minimizante extremo. “El poder de denegación de la consciencia es una negación en segundo grado; es una negación de la negación; la nada de finitud es la nada de primer grado [...]. De hecho, se puede encontrar una afirmación implícita a las negaciones más virulentas de la consciencia: ruptura con el pasado, entrada al futuro por medio de la revuelta” (Ricoeur 1967, 400).

La dialéctica cruzada y la filosofía de la ipseidad

Ricoeur considera que el ser se reduce al estatuto de cosa, lo dado en bruto. A

esta idea, por demás insuficiente para el autor, es necesario saber lo que el ser debe ser, en tanto “alma de la denegación”. Pensar el ser es pensar el origen y el fundamento, a partir de la mediación en tanto negatividad. Es decir, un punto de partida que pone en movimiento al resto es “principio” y “orden”; pero en un segundo momento, la mediación es negación sobre la afirmación, en una consideración según la cual después de la “errancia” surge la afirmación quieta del ser. Se trata de que la afirmación originaria se recupere por medio de la negatividad; es decir:

podemos considerar todo nuestro itinerario a partir de un acto terminal y fundador. Me parece que una filosofía del ser que no se abisme a una metafísica de la esencia, y aun menos de una fenomenología de la cosa, es solo capaz de justificar y de limitar al mismo tiempo el pacto de la realidad humana con la negatividad... La negatividad es el camino privilegiado del ascenso al fundamento; esta es la razón por la que era necesario este complejo trayecto: descubrir la trascendencia humana en la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia; además descubrir en esta negación segunda del punto de vista como negación primaria; además descubrir la afirmación originaria en esta negación de la negación. (Ricoeur 1967, 404)

Ricoeur retoma una confrontación planteada por Husserl y Levinas, según la cual, no habría ninguna contradicción en considerar, como complementario, un doble movimiento de la mismidad de la totalidad hacia la otredad de la alteridad y viceversa; se trata, nos dice, de una “dialéctica cruzada” que supone la afirmación de un “yo” que se enuncia desde la alteridad encarando a la totalidad. Sin embargo, el sentido fuerte, que además lleva por título el libro aludido y que sigue de Levinas, tiene relación la ruptura al origen del movimiento desde ese “yo” de la alteridad hacia el “yo” de la totalidad. Muy por el contrario, Levinas supone una desigual entre las perspectivas de enunciación, “yo”, de la totalidad y la exterioridad:

La relación entre el Yo y el Otro comienza en la *desigualdad* de términos, que trasciende uno en relación al otro, donde la alteridad no determina la alteridad del otro formalmente como alteridad de B en relación con A que resulta simplemente de la identidad de B, distinto de la identidad de A. La alteridad del Otro, aquí, no resulta de su identidad, sino la constituye: el Otro es el Prójimo. (Levinas 1987, 281)

La última frase (“l'autre est l'Autrui”) sugiere poner el énfasis en la objetualidad de “*lo otro*” (autre) y la subjetividad de “*el Otro*” ya como un alguien cercano, próximo; de ahí viene el estatuto supremo en tanto humanidad alterna a la *mismidad*. Por esta razón, desigual; es decir, no es *autoconciencia* que mira su parte refleja como *autoconciencia* también. Aquí Dussel pone el acento, en lenguaje hegeliano, argumentando que “si se piensa en que hay dos autoconciencias que por mediación de la otra se mueven dialécticamente, ambas son sin embargo parte de un mismo nosotros que juega el papel de la Totalidad” (Dussel 1973, 115). La superación dialéctica en Hegel tiene el límite claro que el discernimiento entre el argumento que justifica el repliegue hacia la totalidad y el argumento que, sin dejar de tener un vínculo, alcance un estatuto de no-repliegue, sino de creación de lo absolutamente otro, como veremos. Surge entonces la idea de “exterioridad radical” en Levinas que Ricoeur pone en cuestión en su “filosofía de la ipseidad” porque intenta mostrar:

esencialmente que es imposible construir de manera unilateral esta dialéctica [...]. Una concepción cruzada de la alteridad se plantea aquí, que hace justicia alternativamente al primado de la estima del sí y a aquel de la convocación por el Otro a la justicia. La apuesta, lo veremos, es una formulación de la alteridad que sea homogénea a la distinción fundamental entre dos ideas de lo Mismo, lo Mismo como *idem*, y lo Mismo como *ipse*, distinción sobre la cual está fundamentada toda nuestra filosofía de la ipseidad. (Ricoeur 1990, 382)

Con esto deja claro que la totalidad que tiene en mente suaviza la relación del *ipse* con la alteridad; pero la engloba en su seno. Es una alteridad mínima, disminuida, casi anulada en tanto tal; solo encuentra en ella diferencia en “lo Mismo”, pero no su distinción en sentido radical, como absolutamente otro. La alteridad no obstante no está condenada a ser “extranjera” como en Levinas, de acuerdo a Ricoeur, sino como alguien que es mi semejanza que, como yo, es capaz de decir “yo”; y, a pesar de la disimetría que es creada entre ambos, el adverbio “como” significa: como yo, el otro piensa, desea, sufre. Pero esto es así suponiendo que hay una transferencia de sentido desde “yo” como *ego*, en tanto auto-designación que se difunde hacia el Otro, aboliendo la otredad (como cualidad) de la alteridad (como sujeto). La dialéctica no supone esta ruptura; es, por tanto, una analogía. Ricoeur salva la posible inconsistencia de la ausencia del Otro y su des-vinculación recuperando una estrategia argumentativa, la hipérbole, según la cual la incapacidad de la totalidad por la alteridad, la *epifanía* del rostro, significa *exterioridad* absoluta; es decir, no relativa, en el sentido de no estar acorde como dependiente de la mismidad.

Aparentemente, con esta clave de interpretación, el autor francés puede colocarse aún en una especie de sustitución, en la alteridad que deviene “amo de la justicia”. Pero no queda convencido de una cierta pasividad que opera con el signo del “mandamiento” (a manera de *injonction*) que se convierte en “testimonio” (en el sentido de certificar, de “dar fe”, *attestation*): “la seguridad de ser sí-mismo realizador y sufriente” (Ricoeur 1990, 35). De manera que el *Dasein* ya no es un *Ser-ahí*, sino que deviene *Ser-prescrito* (*L'être-enjoint*) como momento de la conciencia, dado que la voz viene de la alteridad que ordena a la totalidad. Y aquí se repliega hacia la totalidad en términos de reconocer que la libertad del Otro quiere la mía; pero salvándola, parece la alteridad de El Otro, en tanto Otro. Y Levinas aclara desde el comienzo de la obra que critica Ricoeur: “Pasar a lo otro del ser, otra manera que ser. No es ser de otra manera, sino de *otra manera que ser*. Ni no es no-ser” (Levinas 1990, 13, *Italics mine*). Se trata de un ser radicalmente distinto a lo vigente. No obstante, Ricoeur propone un “modelo de alteridad”, a saber: “ser-prescrito, en tanto que estructura de la ipseidad” (Ricoeur 1990, 408-409). Esto quiere decir que cualquier ser es testimonio de la totalidad y, que no tendría este carácter de desvinculación, de extrañeza, de extranjería, justo porque su vínculo da fe de estar siempre ahí, en la totalidad. Y con esto, nos deja casi en el mismo lugar en el que nos encontrábamos al principio.

IV. Comentarios finales

Hemos insistido en la última parte, la crítica de la ética ontológica, no por una jerarquía de importancia entre los distintos temas desarrollados parcialmente en este trabajo, sino por el desconocimiento de esta postura de Ricoeur donde no parece muy convencido de recuperar la exterioridad de Levinas; mientras que la recuperación para la filosofía de la liberación es fundamental y definitiva, en todo el sentido del término.

a) En cuanto a la *simbólica*, no cabe duda de que es un tema que atraviesa toda la filosofía de la liberación, y específicamente la dusseliana, dejando mucho todavía por estudiar, en la medida que no se trata de una apreciación superficial y personal del conjunto de símbolos en estudio, sino de un método hermenéutico y fenomenológico adecuado de acceso para discernir y articular en una unidad de sentido actual todo aquello que se puede configurar como proyecto. Por eso la idea de *transmodernidad* tiene sentido si, y solo si, consideramos central la simbólica supuesta al recuperar prácticas cotidianas en sociedades que se han quedado al margen de la modernidad (sobre todo los llamados “pueblos originarios”); y esto es así porque justamente solo a partir de dicha recuperación, es posible la proyección futura.

b) En cuanto a la crítica de la ética ontológica, la recuperación de Levinas cambia radicalmente el discernimiento del estrecho vínculo de la comunidad humana planetaria. En términos de la ética propuesta, ya no como “dialéctica cruzada”, sino como un doble movimiento sincrónico: el de la dialéctica (desde la totalidad) que es restauración de lo mismo; y el de la analéctica (desde la exterioridad) que es creación de lo otro. La “nueva totalidad” adviniente en la historia se constituye de ambas componentes, pero el acento ético permanece en la exclusión de las mayorías que hoy reclaman en las calles por la dignidad, sin el cual no tiene sentido la crítica. Esta exterioridad, como categoría por excelencia articulada a la totalidad, ya nos impone un pensar analéctico y nos exige una praxis de liberación. Por eso es un discurso crítico: porque pone el acento donde el sistema vigente, como totalidad concreta, se desquicia cuando se le evalúa desde el rostro del hambriento latinoamericano que sale a las calles colombianas, desde la viuda afgana que mira a las hijas asesinadas en la escuela, desde el rostro del huérfano palestino que permanece con el padre a pesar del nuevo bombardeo. La interpretación certera es ya el comienzo de una praxis.

Enrique Téllez Fabiani
Professor at Universidad Nacional Autónoma de México
enriquetellez@filos.unam.mx

Referencias

Dussel, Enrique. 1966. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, Resistencia*. Unpublished.

_____. 1969. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.

_____. 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.

_____. 1993a. *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el Origen del Mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

_____. 1993b. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella: Verbo Divino.

_____. 1993c. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Hinkelammert, Franz. 2008. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. México: Driada.

Levinas, Emmanuel. 1987. *Totalité e Infini. Essais sur l'extériorité*, La Flèche: Kluwer Academic.

_____. 1990. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic.

_____. 1955 "Philosophie et ontologie." *Esprit*. 8.

_____. 1965. "Les tâches de l'éducateur politique." *Esprit*. 7-8.

_____. 1967. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil.

_____. 1988. *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*. Mayenne: Aubier.

_____. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.

_____. 1993. "7. Respuesta de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación." En *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, ed. Enrique Dussel. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

_____, Paul. 2013. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil.

Scannone, Juan Carlos y Perine, M. 1993. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum.