

La Totalidad dominante desde Dussel como generadora de alienación identitaria.

The dominant Totalit from Dussel as a source of identity alienation

Jairo Marcos

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Madrid, España

jmarcos@desplazados.org

Resumen

El sistema-mundo construido desde la modernidad se rige por el esquema de la 'Totalidad', categoría que, entendida desde Dussel como la universalización impuesta, supone la alienación del no-Ser, la aniquilación de los otros mundos posibles. Este artículo parte de dicha Totalidad, en la que el sujeto (post)moderno privilegiado se erige en el criterio último de verdad y hace de los Otros sus enemigos (calificándoles de 'bárbaros', 'infieles' o 'salvajes', una terminología actualizada bajo las etiquetas de 'ilegales', 'refugiados' o 'terroristas'). La identidad que está en juego es ontológica, la que admite únicamente lo igual. Es la identidad reducida a la esencia por la que pasan autores como Hegel, Nietzsche, y Habermas. Pero, como defienden estos párrafos a partir de Lévinas y Dussel, la finitud del ser humano como humano provoca que la Totalidad no esté nunca perfectamente cerrada. La clave reside en la experiencia alterativa que posibilita la identidad positiva.

Palabras Claves: Totalidad, identidad, dominación, Otro

Abstract

The world-system constructed since Modernity is governed by the scheme of 'Totality', a category that, understood from Dussel as the imposed universalization, it supposes the alienation of the non-Being, the annihilation of other possible worlds. This article starts from the aforesaid Totality, in which the privileged (post)modern Subject becomes the ultimate criterion of Truth and turns the Others into his enemies (qualifying them as 'barbarians', 'infidels' or 'savages', an updated terminology under labels such as 'illegals', 'refugees' or 'terrorists'). The identity that is at stake is ontological, the one that admits only the equal. It is the identity reduced to the essence, the one considered by authors such as Hegel, Nietzsche and Habermas. But, as these paragraphs defend from Lévinas and Dussel, the finitude of human being as human causes that Totality is never perfectly closed. The key lies in the alterative experience that enables positive identity.

Keywords: Totality, identity, domination, Other.

Introducción

Categoría clave para sumergirse en el pensamiento occidental, la ‘Totalidad’ desde Dussel se condensa en el sacrificio del *Otro* para beneficio de lo *Mismo*, en la negación de quienes están *más allá* de mi-nuestro-mundo para defensa de la subjetividad absoluta, en la fabricación del no-*Ser* para mayor gloria del *Ser*, en la aniquilación de otros mundos posibles para respaldo del único paradigma vigente. “La totalidad del mundo es el punto de partida; es la experiencia primera; la que está fundando toda experiencia posterior” (Dussel 1979/1995 89). El sistema-mundo construido desde la modernidad se rige por el esquema lógico-interpretativo de dicha ‘Totalidad’: lo construido por el hombre para sentirse seguro, los mimbres desde los que explicar los fenómenos y construir la percepción de las cosas. Como globalidad esférica de sentido, la *Totalidad* es cerrada: fuera de ella no hay sentido alguno, sólo el sin-sentido.

Es el caso del antiguo cosmos griego, donde el destino está prefijado, donde la historia es repetición y donde la máxima perfección es la contemplación. Es también la gramática moderna, donde el sujeto pensante se erige en el criterio último de verdad, en la razón última de todo raciocinio, donde el *Yo*¹ juzga a los *Otros* calificándolos de ‘bárbaros’, ‘infieles’ o ‘salvajes’, una terminología actualizada bajo las etiquetas de ‘inmigrantes’, ‘ilegales’, ‘refugiados’ o incluso ‘terroristas’. “Lo otro (...), no tanto el objeto inanimado o la naturaleza como el otro hombre, (...) es apenas un ejemplar reductible a la noción general, a la totalidad” (Vattimo 1992 76-77).

1. La diferencia interna

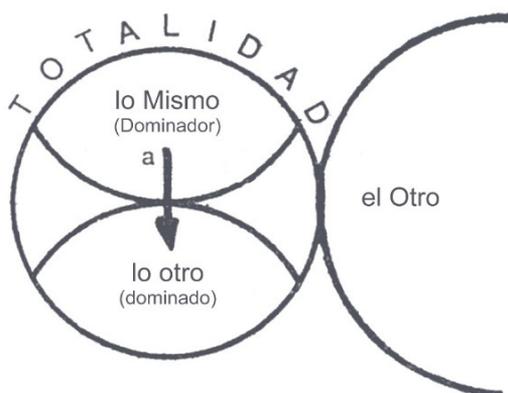
La asunción acrítica del sistema vigente priva a la filosofía de cualquier punto de apoyo exterior, con la consiguiente divinización de la *Totalidad* y el sacrificio² de los *Otros* que exige su culto. Es una lógica en la que lo

1 Este Yo mayúsculo se ha manifestado en filosofías muy diferentes entre sí: razón discursiva solitaria (Descartes), objeto de instinto sentimental (psicología inglesa), término de la actividad moral (Kant, Fichte), espíritu subjetivo (Hegel), dialéctica de la naturaleza (Marx), invención proyectiva (Dilthey), reflexión fenomenológica (Husserl), etc. Un repaso a estos *Egos* filosóficos puede leer en (Lain 1961/1968 35-207).

2“El hombre europeo, al matar al otro, mata la epifanía del Absoluto alterativo. (...) Cuando el ‘centro’ reconozca su falta (...), cuando se produzca el reconocimiento del Otro, solo entonces surgirá la posibilidad de la revelación del Absoluto alterativo, [que] (...) será el punto de apoyo de la crítica que se

Mismo originario se diferencia solo internamente, en la *diaforein* griega, en la *differentia* latina, en la *Unterschied* alemana. El mundo totalizante se cierra protegido por su propia *Mismidad*. No hay cabida para otros mundos, para la diversidad, para la novedad radical. Apenas existe diferencia interna (ver la Figura 1), entre un lo *Mismo* y un lo otro, que no es el *Otro* plural de la exterioridad y por eso hay que escribirlo con minúscula en el primer caso y con mayúscula en el segundo. Es lo otro diferente, en una cualidad, *di-ferente*, que remite a la partícula latina *dis* (división o negación) y el verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar); pero no es el *Otro* distinto, lo *dis-tinto* de la partícula de negación *dis* acompañada del verbo *tingere* (pintar, poner pintura), que añade diversidad sin suponer la unidad previa. Es una diferencia interna que implica y supone la unidad: lo *Mismo*.

Figura 1



Lo Mismo, lo otro y el Otro. Fuente: modificación propia, desde (Dussel 1975 17 y 1980/1990 13).

El *Otro* es negado como otro, interiorizado como cosa, definido desde el *Ser* de la *Totalidad*, es decir, desde el *Ser* dominante. “Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre. (...) Se transforma (...) en ‘ideología’ (...). Tapa el sentido real del mundo y, a la vez, niega el mundo ejerza en el nuevo sistema que se organice mundialmente”. (Dussel 1979/1995 219). En el momento de la publicación de este libro, a finales de los años 70, el pensamiento de Dussel aún permanecía encerrado en una Otredad absoluta, a modo de salvación contrahegemónica erigida frente a la Totalidad. Su posterior evolución hacia el Otro plural pivota en torno a la fundamentación de la ética desde un principio material que sustituye la hipótesis de una económica trascendental.

‘del Otro’. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho de ser ‘el mundo’” (Dussel 1975 126).

Convertida en ideología, “la ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son ‘una y la misma cosa’. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es; la periferia no es. El ser es” (Dussel 1977/2014 27)³. El sistema-mundo se hace realidad en ese uno que engloba todo lo que habita en el mundo. La identidad como fundamento, el *Ser* como lo idéntico a sí mismo, la *Totalidad* como lo que engloba la realidad, el *Ego cogito* como la única substancia sobre la que cabalga la filosofía. “El Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. (...) La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado tiene el esqueleto del sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un ‘yo pienso’” (Lévinas 1961/2002 60).

La modernidad nace con la noción de ‘identidad’ como subjetividad universal entre sus brazos⁴. Y prolongándose en la post-modernidad, se refuerza esa identidad “sobre el fundamento de la exclusión. Solo pueden quedar englobados pertinentemente los idénticos, los que portan en sí ciertos requisitos esenciales. (...) El espacio delimitado por la identidad es concebido como un espacio homogéneo, donde las partes son iguales entre sí al punto que se hacen perfectamente prescindibles. (...) Lo idéntico se afirma y adquiere seguridad al cercar o exterminar lo alterativo” (Cerutti 1996 28-29). El *Mismo* que se autoafirma como absoluto no puede entablar una relación con el *Otro* plural sin privarlo inmediatamente de su alteridad. No hay relación, sino dominación alienante.

La *Totalidad* es lo *Mismo* (*to autó, das Selbe, le Même*), manteniendo una mayúscula que permite evoluciones pero no cambios radicales. Es el ejemplo de la semilla y la flor, que permanecen idénticas pese a su diferente despliegue: la semilla crece y se hace árbol, el árbol germina y se hace flor; pero la flor ya estaba en potencia en la semilla. El discurso de

³Amparados por esta lógica es como articularon algunas culturas clásicas helenístico-romanas los intereses de las clases dominantes esclavistas, justificando su dominación desde el horizonte del ser mismo. Y así es como se llega a la afirmación aristotélica de que el esclavo es por naturaleza esclavo: “Por naturaleza están definidos la mujer y el esclavo” (Aristóteles ca. 330 a.e.c./2007 46).

⁴La preocupación por la identidad no es, obviamente, nueva. Hasta podemos decir que la Modernidad nace de ella y con ella. El primer nombre moderno de la identidad es la subjetividad. El colapso de la cosmovisión teocrática medieval trajo consigo la cuestión de la autoría del mundo y el individuo constituyó la primera respuesta. El humanismo renacentista es el primer afloramiento de la individualidad como subjetividad” (Santos 1994/1999 120) [Traducciones del autor].

la *Totalidad* es en realidad un monólogo, un irse moviendo a través de sus supuestos, que acaban convertidos en argumentos antes de ser teoremas científicos y, en última instancia, conclusión cierta e incorregible... hasta ser falseados por supuestos que alcanzan nuevamente la categoría axioma. Es la verborrea de *una* parte del mundo, que se constituye en *el* mundo natural, al que diviniza afirmando su eternidad.

2. Monólogo filosófico

Esta sintaxis argumentativa entre lo *Mismo* y lo otro es una constante en la Filosofía. Los presocráticos se debatieron abiertamente entre lo *Mismo* y lo otro. Es un lo otro en lo *Mismo* como diferencia, no el *Otro* ante lo *Mismo* como distinto. Y reaparece en Parménides⁵, en Platón⁶, en Aristóteles⁷ y también en Plotino⁸. El ser es *physis*, aquel horizonte desde el que se avanza; y es *aídon*, eterno, desde-siempre; además de *to theion*, lo divino, y *pan-theion*, la totalidad divina. La modernidad repite estos mismos esquemas: “Va intro-yectando ‘el Otro’ en ‘lo Mismo’ hasta que la totalidad, como única substancia, imposibilita una alteridad real” (Dussel 1973 108); sobre todo Hegel⁹ e incluidas las sospechas de Marx¹⁰ y Nietzsche¹¹. Este Uno es fundamental porque su unidad es el todo, es decir, lo Único, lo que no se puede rebasar, la *Totalidad*.

Es el saber absoluto condensado en Hegel y por el que transcurre una y

5 “El ser es, el no ser no es” (Heráclito, Parménides y Zenón 1983 49).

6 Uno de los opuestos platónicos fundamentales era lo Mismo *versus* lo otro, en una lógica en la que lo otro de lo otro es lo Mismo, de igual forma que lo Mismo de lo Mismo es lo Mismo. Y es que, para Platón, la Unidad es el ámbito último de su filosofar; lo Uno es aplicable a todo, lo que trasciende todo, la Idea suprema irrebable, incluso para la pluralidad, entendida como lo otro de lo Uno. La exterioridad era impensable para Platón, quien reflexiona acerca de un mundo “capaz por su propia excelencia de convivir consigo mismo, sin necesitar de ningún otro” (Platón ca. 360 a.e.c./2010 209). En el diálogo entre Sócrates, Parménides, Zenón, Aristóteles y Pitodoro, el primero interpela al segundo como sigue: “Pues tú, en tu poema, afirmas que el Todo es uno y nos ofreces hermosas pruebas de ello; y él, por su parte, dice que lo múltiple no existe y presenta en tal sentido muchas y muy estimables pruebas” (Platón ca. 360 a.e.c./1971 45).

7 “El alma es, en cierta medida, todos los entes” (Aristóteles ca. 330 a.e.c./1988 241).

8 “El ser es en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el Ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser. Luego si es Ente, sería además Inteligencia, y si es Inteligencia, será además Ente, y así el pensar existirá junto con el ser” (Plotino ca. 270 e.c./1998 129).

9 Hegel parte de la unidad de la dialéctica mismo-otro y, de ahí, el *Mitsein* heideggeriano se corresponde *con quien soy* en mi-nuestro-mundo, una forma de solipsismo neutro ontológico, pero no una relación con el Otro exterior. (Ver Hegel 1807/1973).

10 El proletariado en Marx (y en Engels) aparece más desde su negatividad (económica) que desde la afirmación de su exterioridad. Dicho proletariado es la ‘clase universal’ por su negatividad dialéctica. No se corresponde por tanto con la exterioridad dusseliana, que la incluye pero va más allá. (Ver Marx 1848/2005).

11 “Poseemos ya (...) la ‘enseñanza de los Misterios de la Tragedia’: la concepción universal del monismo universal” (Nietzsche 1872/1969 68).

otra vez el pensamiento eurocéntrico, hasta las correcciones postmodernas de Apel (ver 1987/1991), cuya ética del discurso traslada el solipsismo del *Yo* a la fortaleza igualmente aislada del Nosotros¹² que argumenta consensualmente lo Mismo cual comunidad de comunicación real amparada por la proyección teórica de una comunidad de comunicación ideal. Es la *Totalidad* unidimensional denunciada años antes por Marcuse (ver 1964/2016): el hombre gobierna desde sí y para sí, un *Hombre* mayúsculo concreto sin *Otro*, al que ha eliminado o esquilado, un *Hombre* único, principio y fin del discurso. Lo que no advierten Apel [ni Habermas (ver 1981/1999)] es que en su consenso no hay nada nuevo, di-ferente, exterior; es el eterno retorno de lo *Mismo*, pero esta vez sin las cláusulas nietzscheanas (ver Nietzsche 1872/1969), sino a través de un regreso que cuenta con el beneplácito de la comunidad de iguales.

En su discurso, la Filosofía se ha decantado por el *to autó*, por lo *Mismo*, bien en su forma cosmo-lógica (para los griegos los contrapuestos estaban siempre incluidos en la Totalidad), bien en su forma logo-lógica (al descartar a Dios, la Modernidad se queda sólo con el hombre), pero en todo caso dentro del solipsismo de la *Totalidad*. La *Totalidad* moderna es la del solitario *ego cogito* personal. Su *Mismidad* solipsista elimina toda posible alteridad radical; el *Otro* queda incluido neutramente en lo *Mismo*.

El pasaje de la potencia al acto implica un despliegue argumental de dirección única. El único movimiento posible de lo *Mismo* es su eterno retorno (Nietzsche o, a través del consenso, Apel y Habermas), su reiteración [Heidegger (ver 1927/2009)¹³], su sí-mismo-como-otro (Ricoeur¹⁴). Por eso la flor termina convirtiéndose en fruto, que se hace semilla, y la se-

12 Esta primera persona del plural, superación del solipsismo moderno, cae en el mismo exclusivismo solo que ampliado. El excluido a priori sigue quedándose fuera del consenso real, al igual que sucedía con el otrora ‘esclavo por naturaleza esclavo’ aristotélico, lo que pone en cuestión el acuerdo alcanzado.

13 Lévinas hace esta implacable lectura de la reificación heideggeriana de lo Mismo: “En Heidegger, (...) la libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre. (...) La dialéctica que concilia así la libertad y la obediencia en el concepto de ‘verdad’ supone la primacía del Mismo, a la que lleva toda la filosofía occidental y por la cual se define. (...) No es pues una relación con lo otro como tal, sino la reducción de lo otro al Mismo. ‘Yo pienso’ se convierte en ‘yo puedo’, en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. (...) La posesión es la forma por excelencia bajo la cual el otro llega a ser el Mismo llegando a ser mío. (...) Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia” (Lévinas 1961/2002 69-70).

14 “Lo Otro no es solo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (Ricoeur 1990/1996 365). El filósofo francés se centra en otro dentro-de-sí, en un yo ubicado en el interior de la Unidad, en una “modalidad de la alteridad, el *ser-cominado en cuanto estructura de la ipseidad*” (Ricoeur 1990/1996 396).

milla vuelve a comenzar el ciclo. En realidad, no hay pasado ni futuro sino el eterno devenir de lo *Mismo*. Esta repetición será la fuente de la dominación¹⁵, por la que, en el plano práctico, el *Hombre* europeo se autoafirma primero con la Conquista de Abya Yala: *ego conquiro*. En el plano teórico, la sintaxis se conjuga en diferentes fórmulas, como las del *homo homini lupus* [“el hombre es un lobo para el hombre”, popularizada por Hobbes (ver 1651/1980)] y la “voluntad de poder” (ver Nietzsche 1883/2003).

La dominación de lo *Mismo* sobre lo otro (flecha *a* de la Figura 1) es vertical y de dirección única, de arriba a abajo; el opresor o dominador se gobierna por sí y a partir de sí, subyugando a la otra parte de la sociedad, al *Otro*, las personas dominadas. Ese *Otro* plural permanece *afuera*, convertido en no-ser. Cualquier distinción le es totalmente insoportable a la *Totalidad*, que reprime cualquier intento en ese sentido y por eso no hay vínculo alguno entre lo otro y el *Otro*. “Lo más grave es que el Otro (...) queda reducido a ser una idea, un objeto, el sentido constituido desde un ‘yo constituyente originario’: el Otro es identificado, cosificado, alienado en un mero *cogitatum*” (Dussel 1974 211).

3. Identidad negativa

La identidad que está en juego es ontológica. Responde a la pregunta por lo dado, por lo ser-sido, por lo puro que exige ser protegido. Es la identidad negativa, ontologizada, que excluye lo dis-tinto, que admite únicamente lo igual, que solo dialoga en contextos homogéneos, que hace de los individuos partes prescindibles de la *Totalidad*, que equipara dicha *Totalidad* a la unidad sin componentes, que reniega de unas exterioridades a las que aliena cuando no extermina. Es la identidad reducida a la esencia. “Instala a los hombres en una actitud parcial, sectaria, intolerante, dominadora, a veces suicida, y los transforma a menudo en gentes que matan o en partidarios de los que lo hacen. (...) Los que pertenecen a la misma comunidad son ‘los nuestros’. (...) En cuanto a los otros, a los que están del otro lado de la línea, jamás intentamos ponernos en su lugar (...). Solo cuenta el punto de vista de ‘los nuestros’” (Maalouf 1998/2010 38).

La *Totalidad* tiende a totalizarse, a expandir su mundo tanto temporal

15 La raíz de ‘dominación’ radica en el sustantivo latino *dominus*, señor. Desde el momento en que *un alguien* se hace dueño de *otro alguien*, lo cosifica, lo esclaviza, reduce a la persona a mero objeto o servicio.

(eternizando su estructura presente) como espacial (incluyendo de forma intrasistémica a toda exterioridad posible) y epistemológicamente (repartiendo ignorancias entre quienes no comparten los valores establecidos). “Lo Mismo determina a cualquier Otro, sin que nunca lo otro determine al Mismo” (Lèvinas 1991/1993 28). La lógica de la Totalidad es compleja en su simplicidad: en el sistema (primer momento), el *Otro* (segundo momento) es alienado (tercer momento). La *otrificación* convierte al *Otro* en lo *Mismo*, en mera parte funcional y prescindible del sistema. “‘El Otro’ (libre) pasa a ser otro, distinto de sí, una cosa, (...) se convierte en oprimido, ‘pobre’ como categoría compleja (...), ‘el Otro’ despojado de su exterioridad, de su dignidad, de sus derechos, de su libertad, y transformado *en instrumento* para los fines del dominador, el señor: el ídolo, el fetiche” (Dussel 1986:258). La dominación fuerza al *Otro* a entrar en un sistema que lo aliena¹⁶.

Alguien es apropiado como nadie, el *Otro* plural es poseído por lo *Mismo*. Esta alienación usurpa la dignidad de un pueblo, de un grupo o de un individuo para dársela convertida en instrumento a un poseedor individual o colectivo. De esta forma, los hijos, las mujeres y las periferias son alienados por los progenitores, los varones y el centro, respectivamente. La dignidad del *Otro* se deshumaniza para hacerla girar en torno al centro de la *Totalidad*. El *Otro* “ha sido alienado (hecho otro que sí). La alienación del otro se presenta como momento negativo con respecto a su dignidad intrínseca” (Dussel 1994b:122). Lo *Mismo* se encierra en su solipsismo¹⁷ para reforzar su *Mismidad*. Se convierte en lo neutro, desde-siempre y desde-dentro, desde la interioridad de la unidad, allí desde donde son posibles los momentos diferenciales. En la (lógica de la) *Totalidad* no se trata de una cosificación del *Otro* que viene desde *afuera* (alienación sólo posible en una lógica de la alteridad), sino de una alienación de lo otro en lo *Mismo* (flecha *a* de la Figura 1). ‘Lo Mismo’ diverge en dos polos: el dominador y el dominado.

La alienación de los *Otros* y las *Otras* lo funda filosóficamente la ontología del Norte¹⁸. Se sostiene económicamente por la *financiarización*

16 ‘Alienación’ deriva del latín *alienus* (lo que es de otro, extraño, remoto, fuera de), término que engloba las acepciones alemanas *Enfremdung* (de *Fremde*, extranjero) y *Entäußerung* (de *außer*, fuera de).

17 *Solum* en latín significa solitario, desierto.

18 Europa, “en nombre del Ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros hombres, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones. Incorpora así a aquellos hombres o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su

global de la economía¹⁹; políticamente se produce con el imperialismo²⁰; lo ampara el patriarcado²¹; se mantiene bajo el paradigma del trabajo²²; y se impone igualmente a través de la adoración a una religiosidad cerrada²³. “El proyecto del sistema imperante se impone a todos, unívocamente. (...) Por todos los poros. Quien resiste se lo secuestra, encarcela, tortura, expulsa, mata” (Dussel 1977/2014:94).

Esta variedad en las formas de otrificación es estudiada por voces críticas cercanas al giro decolonial, que bajo el rótulo de ‘colonialidad del ser’²⁴ se refieren a la dimensión ontológica que deshumaniza a parte del mundo bajo ejes de poder que afectan “no sólo (...) a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de la humanidad” (Restrepo y Rojas 2010 158). Santos (ver 2010 22-24 y 2005 160-162) ofrece una tipología quintuple de producción de ausencias: la lógica del saber excluyente, que fabrica no-seres ignorantes a través de la ciencia y la cultura hegemónicas; la lógica del tiempo lineal, que fabrica no-seres retrasados a través de su progreso, su modernización y su desarrollo; la lógica de la clasificación social, que fabrica no-seres inferiores a través de la naturalización de las diferencias (sexuales y raciales, principalmente); la lógica de la escala dominante, que fabrica no-seres locales a través de la entronización de lo universal y lo global; y la lógica productivista, que fabrica no-seres improductivos a través del paradigma del trabajo.

ámbito controlado” (Dussel 1977/2014 95).

19 “Esta globalización es la de un *sistema formal performativo* (el valor que se valoriza, el dinero que produce dinero: (...) fetichismo del capital) que se levanta como criterio de verdad, validez y factibilidad, y destruye la vida humana, pisotea la dignidad de millones de seres humanos, no reconoce la igualdad y mucho menos se afirma como re-sponsable de la alteridad de los excluidos, y acepta solo la hipócrita exigencia jurídica en cuanto a cumplir con el deber de pagar una deuda internacional (ficticia) de las naciones periféricas pobres, aunque parezca el pueblo deudor (...). Es un asesinato masivo; es el comienzo de un suicidio colectivo” (Dussel 1998/2009 567-568).

20 Dussel reescribe el encubrimiento de América el siguiente modo: “La ‘Conquista’ es un proceso militar, práctico, violento, que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo Mismo’. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado, a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’” (Dussel 1994a 41).

21 “En el capitalismo, la responsabilidad de sostener la vida se privatiza y se feminiza” (Pérez-Orozco 2014 176).

22 Friedrich Nietzsche ya advertía que lo Otro que el trabajo (el ocio, el esparcimiento) es penetrado por aquél, por su escala de valores (ver Nietzsche 1878/2001).

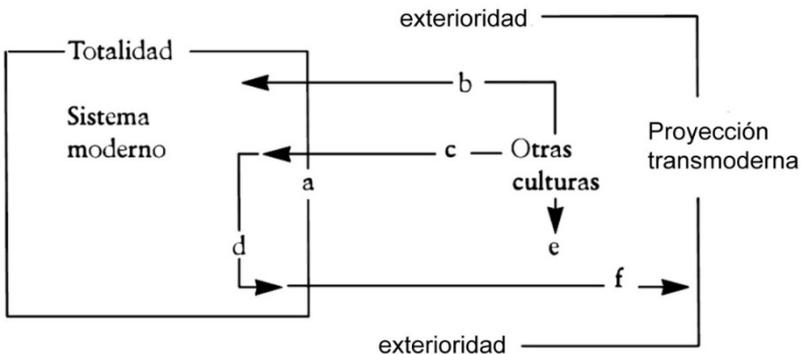
23 “Si la Iglesia continúa pensando la fe como un depósito de verdades más ciertas que las que asegura la ciencia, por ejemplo, terminará fatalmente por sucumbir. (...) Hablar de un Dios kenótico, o ‘relativista’, significa tomar en consideración que la época de la Biblia como depósito de ‘saber’ verdadero, garantizado por la autoridad divina ha pasado por completo, y que esto no es un mal al cual intentar adaptarse en espera de poder combatirlo con mayor decisión, sino que formar parte de la propia historia de la salvación” (Vattimo 2009/2010 69).

24 Concepto acuñado por Maldonado-Torres (ver 2007 127-167).

4. Distinción externa

La diferencia interna de la *Totalidad* agota las posibilidades de lo diferente. La post-modernidad (trazado *a* de la Figura 2) aparece como la última etapa de la modernidad, en la frontera donde termina su *Totalidad*. Ese *más allá* le correspondería a una exterioridad negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica y su razón. Pero dicha post-modernidad con frecuencia se conforma con la diferencia interna de lo *Mismo*: “La multiplicidad es (...) la única posibilidad de supervivencia para la humanidad (...). No debemos olvidar nunca que el orden implica una multiplicidad que mantiene sus diferencias internas, y algunas veces también sus conflictos, tratando sólo de establecer un grupo de reglas a fin de evitar la violencia” (Vattimo 2006 27). En el sistema, el *Otro* queda incluido (flecha *b*) en lo *Mismo* como lo otro, por mucho que lo interpele activamente (flecha *c*), que aprehenda lo positivo de la propia modernidad (experiencia *d*). La afirmación del *Otro* en su exterioridad (proyección *e*) no es posible, no tiene cabida en la *Totalidad*. La construcción las transformaciones liberadoras (anhelo *f*) como síntesis de los momentos *c*, *d* y *e* no se produce en la modernidad, tampoco en la post-modernidad, sino en la trans-modernidad.

Figura 2



Totalidad del sistema moderno y su negación de la exterioridad. Fuente: Dussel (2001 405).

La exterioridad del *Otro* queda como un imposible sin-sentido. El *Otro*

plural es asimilado como lo otro, como mediación, como instrumento. El *Otro* es incluido en mi-nuestro-mundo como sujeto objetado, como el *Mit-sein* y la libertad heideggerianos.

Lo otro que se rebela ante la injusticia pasa a ser un peligro para la *Totalidad*, una exigencia de (volver a) ser que hay que eliminar. “Se trata de una situación ‘ellos o nosotros’, (...) la destrucción del ‘ellos’ es indispensable para ‘nuestra’ supervivencia y (...) matarlos es la *conditio sine qua non* para que ‘nosotros’ sigamos con vida” (Bauman 2000/2015 207). El impulso de lo *Mismo* por protegerse en el refugio de la uniformidad universal no es nuevo, pero lo más grave en el ámbito teórico de esta ontología de la *Totalidad* no es que la sociedad sea un producto irracional, sino que “no tenga ‘oposición’ y que haya orquestado toda forma de control para que una tal ‘oposición’ no pueda nunca jamás ya presentarse (al menos ése es su ideal). (...) Se niega el pensar crítico” (Dussel 1973 117).

Consideraciones finales: Identidad positiva

Pero la temporalidad, la finitud del ser humano como humano, provoca que la *Totalidad* no esté nunca totalmente totalizada. Es por obligación finita o, en términos baumanianos, fluyente, líquida. “La volatilidad de las identidades (...) es el desafío que deben enfrentar los residentes de la Modernidad líquida” (Bauman 2000/2015 189). *Pensar desde las periferias* implica precisamente comba aquella identidad negativa, ontologizada, hacia una identidad positiva, histórica, que responde a la pregunta por el proceso, por el ser-siendo (y no por lo ser-sido), por el contexto que debe ser aprehendido.

“Estas articulaciones con las instancias de la temporalidad (no tan simples como pasado, presente y futuro, aunque sean éstas las formas primarias para combinar) permiten advertir desde el inicio que la identidad (como proceso en curso) no es solo pasado (sido), sino también y de modo eminente presente y futuro (siendo) (...). En este contexto, la interioridad a la que alude la identidad está constituida por heterogeneidades, las cuales no significan demérito, sino riqueza y potencialidades del todo aludido por la noción. Es un todo o una unidad con diferencias en su seno, a las cuales reconoce y admite como algo valioso y no pasible de ser reducido a un común denominador. (...) El elemento definitorio de esta noción de ‘identidad’ no es la exclusión, sino la integración (...) en un todo que es (...) mucho más que la suma de las partes y que se mantiene irreductible, a su vez, a ellas tomadas aisladamente” (Cerutti 1966 21-22)²⁵.

A diferencia de la identidad negativa, esta identidad positiva es im-

25 Nótese el empleo de la minúscula a la hora de referirse a ese ‘todo’ y a esa ‘unidad’ heterogéneos.

pensable sin la experiencia de la alteridad, pues se forma como identidad desde el *Otro* plural, en un paradigma teórico-práctico consciente de la diversidad y que abre la totalidad (ya en minúscula) a un más allá de la suma de sus subjetividades y a un más acá de cualquier perfección proyectada.

La clave reside en la experiencia alterativa que posibilita esta identidad positiva. Tal es así, que las clásicas preguntas ‘¿quién soy yo?’ y ‘¿quiénes somos nosotros?’ dejan de ser los ejes sobre los que pivota el pensamiento, cediendo protagonismo a interrogantes antropológico-éticos por la alteridad plural fuera de mi-nuestro-mundo: ‘¿quién eres tú?’, ‘¿quiénes sois vosotros?’ y, más transformador aún, ‘¿quiénes son los Otros y las Otras?’, ‘¿quiénes somos nos-Otras, las víctimas?’. “El pensamiento comienza justamente cuando la conciencia (...) concibe la exterioridad más allá de su naturaleza viviente en la que está encerrada; cuando se convierte al mismo tiempo en conciencia de sí y en conciencia de la exterioridad que rebasa su naturaleza. El pensamiento establece una relación con una exterioridad no asumida. Como pensante, el hombre es aquél para quien existe el mundo exterior” (Lèvinas 1991/1993 28-29).

Así planteado, el pensamiento nace de una condición antropológico-co-ética, de la posibilidad de concebir una exterioridad a la *Totalidad* de mi-nuestro-mundo. Se resquebraja la *Totalidad* como lo que explica la realidad, se debilita la identidad como fundamento, se tambalea el *Ego cogito* como la única substancia sobre la que cabalga la filosofía. “La totalidad se constituye gracias al otro como tercero” (Lèvinas 1991/1993 41), afirma Lèvinas, todavía sin atreverse a reconocer en ese *Otro* plural no ya un tercero entre el yo y el tú, sino el *a priori* ético transformador.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, *Acerca del alma*, Trad. Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1988, [Edición original: ca. 330 a.e.c.].
- Aristóteles, *Política*, Trads. Carlos García y Aurelio Pérez, Madrid, Alianza, 2007, [Edición original: ca. 330 a.e.c.].
- Bauman, Zygmunt, *Modernidad líquida*, Trad. Mirta Rosenberg, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2015, [Edición original: 2000].
- Cerutti, Horacio, *Memoria comprometida*, San José, Universidad Nacional de Costa Rica, 1996.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México D.F., Fondo de Cultura Eco-

- nómica, 2014, [Edición original: 1977].
- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1995, [Edición original: 1979].
- Dussel, Enrique, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1990, [Edición original: 1980].
- Dussel, Enrique, *Ética comunitaria*, Madrid, Paulinas, 1986.
- Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*, La Paz, Plural, 1994a.
- Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994b.
- Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 2009, [Edición original: 1998].
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- Heráclito, Parménides, y Zenón: *Poemas y fragmentos*. Trad. José Antonio Míguez, Eds. Josep A. Clua y F. Xavier Ortega, Barcelona, Avesta, 1983.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Trad. Miguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 2002, [Edición original: 1961].
- Lévinas, Emmanuel, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Trad. José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1993, [Edición original: 1991].
- Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza Editorial, 2010, [Edición original: 1998].
- Nietzsche, Friedrich W., *El origen de la tragedia*, Trad. Eduardo Ovejero, Madrid, Espasa Calpe, 1969, [Edición original: 1872].
- Pérez-Orozco, Amaia, *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014, disponible en: http://riemann.upo.es/personal-wp/congreso-economia-feminista/files/2013/10/PerezOrozco_Amaia.pdf.
- Platón, Parménides, Trad. José Antonio Míguez, Buenos Aires, Aguilar, 1971, [Edición original: ca. 360 a.e.C.].
- Platón, Timeo, Trad. José M^a Zamora, Madrid, Abada, 2010, [Edición original: ca. 360 a.e.C.].
- Plotino, *Eneadas*, Trad. Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998, [Edición original: ca. 270 e.c.].
- Restrepo, Eduardo, y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.
- Ricoeur, Paul, “¿Hacia qué ontología?”, *Sí mismo como otro*, Trad. Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996. 328-397, [Edición original: 1990].

- Santos, Boaventura de Sousa, *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Oporto, Afrontamento, 1999, [Edición original: 1994] [Traducciones del autor].
- Vattimo, Gianni, *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Trads. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizgraji, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Vattimo, Gianni, *Laudatio y discurso: solemne acto académico de investidura como doctor honoris causa*, Trad. Teresa Oñate, Madrid, UNED, 2006.
- Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Trad. María Teresa D'Meza, Barcelona, Gedisa, 2010, [Edición original: 2009].
- Apel, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Trad. Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1991, [Edición original: 1987].
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus, 1999, [Edición original: 1981].
- Hegel, G. W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, [Edición original: 1807].
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Trads. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2009, [Edición original: 1927].
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*, Trad. Antonio Escohotado, Madrid, Editora Nacional, 1980, [Edición original: 1651].
- Lain, Pedro, "Primera Parte: El otro como yo", *Teoría y realidad del otro*, I Vol. Madrid, Revista de Occidente, 1968, 35-207, [Edición original: 1961].
- Maldonado-Torres, Nelson, "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Eds. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, Bogotá D.C., Siglo del Hombre Editores, 2007, 127-167.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, Trad. Antonio Elorza, Barcelona, Austral, 2016, [Edición original: 1964].
- Marx, Karl, y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista*, Trad. Jesús Izquierdo, Madrid, Turner, 2005, [Edición original: 1848].
- Nietzsche, Friedrich W., *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Trad. Alfredo Brotons, I Vol. Madrid, Akal, 2001, [Edición original: 1878].
- Nietzsche, Friedrich W., *Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez, Madrid, Alianza, 1998, [Edición original: 1883].
- Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*, Trads. Antonio Barreto, et al. Madrid, Trotta, 2005.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trads. Carlos Morales de Setién, et al. Montevideo, Trilce, 2010.