



HAL
open science

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

► **To cite this version:**

Emmanuel Levine. Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad. Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales, 2024, 7 (2), pp.133-158. <10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-07>. <hal-04869448>

HAL Id: hal-04869448

<https://hal.science/hal-04869448v1>

Submitted on 7 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



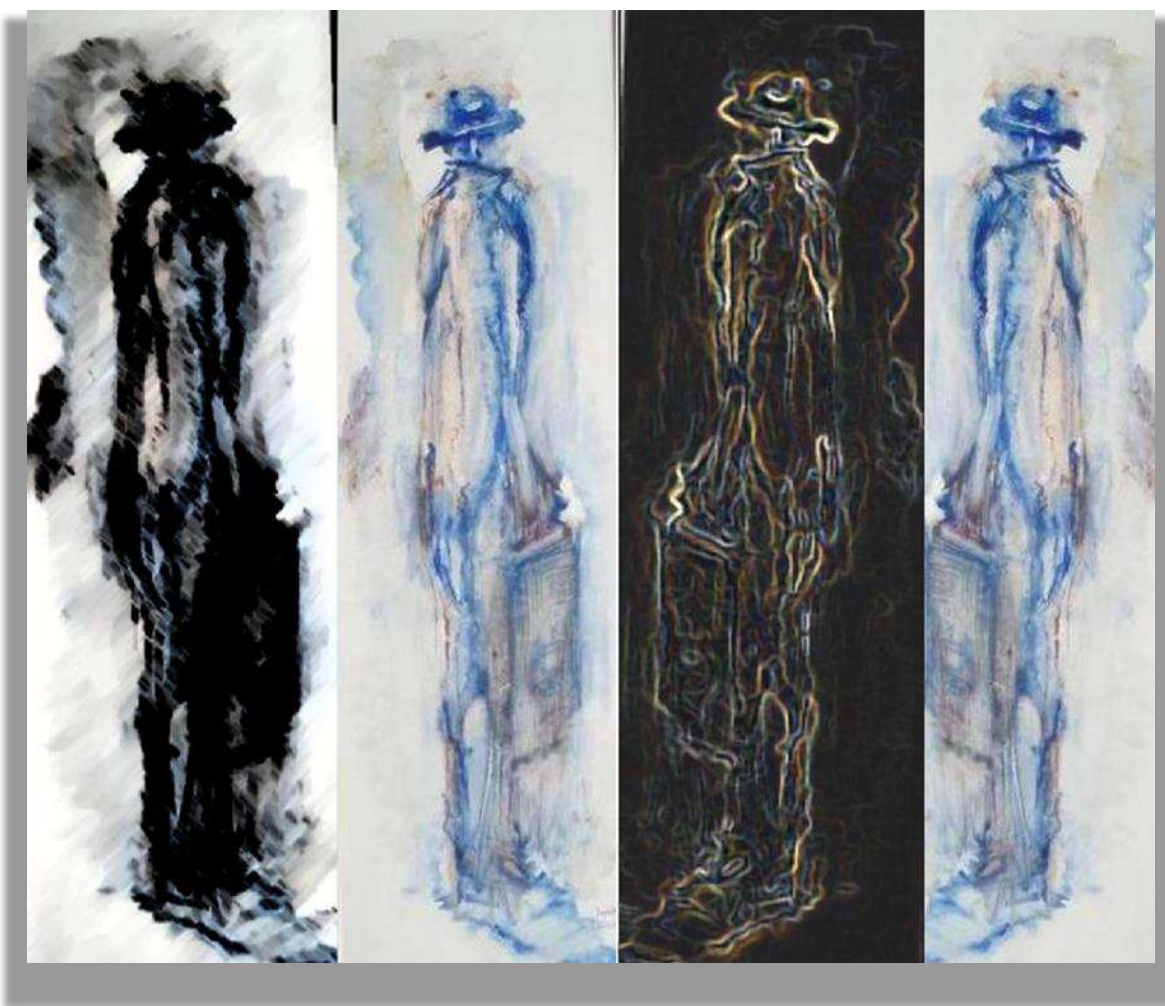
HAL Authorization

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

DOSIER. RECONOCIMIENTO ASIMÉTRICO, CONFLICTO Y JUSTICIA
CONTEXTUAL: DIÁLOGOS ENTRE EL NORTE Y EL SUR GLOBAL

VOLUMEN 7, NÚMERO 2,
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Enrique Dussel and the Critical Recognition of the Other: Liberation and Interculturality

Emmanuel Levine
Universidad Paris Nanterre, Francia

Resumen

El presente artículo intenta mostrar cómo la crítica de la idea hegeliana de reconocimiento desempeña un papel central en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. El texto comienza mostrando cómo Dussel se encontró con la riqueza y los límites del pensamiento levinasiano sobre el reconocimiento. Siguiendo los pasos de Levinas, Dussel argumenta sobre la fecundidad ética y política de un reconocimiento asimétrico y no recíproco de la alteridad radical. Este reconocimiento específico es el verdadero motor del método analéctico propio de la Filosofía dusseliana de la liberación. Recordando los principales puntos de su debate con Axel Honneth, el artículo muestra, entonces, que la *Ética de la Liberación* (1998) y la *Política de la Liberación* (2007) dan prioridad a un reconocimiento a la vez material, formal y “factible” de los *Otros* excluidos y oprimidos. Este reconocimiento crítico se concretiza en la lucha política por la dignidad de los diversos movimientos sociales o frentes de liberación tanto en el Sur como en el Norte, y en el diálogo intercultural hacia una *transmodernidad pluriversal*.

Palabras claves: ética, política, reconocimiento, liberación, alteridad

Recibido: 23/4/2024. Aceptado: 8/06/2024



Este artículo forma parte del proyecto ECOS-ANID N°210041.

Emmanuel Levine es Doctor en Filosofía por la Universidad Paris Nanterre (Francia) y traductor de las obras de Enrique Dussel. Es miembro del programa ECOS Sud-ANID “North-South network of Critical Theory. Thinking about Recognition and Sociocultural Conflicts”. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9292-889X>

Contacto: emmanuel.levine@gmail.com

Cómo citar: Levine, E. (2024). Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro:

liberación e interculturalidad. *Revista stultifera*, 7(2), 133-158.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2024.v7n2-07.

Abstract

This paper seeks to demonstrate how the critique of the Hegelian idea of recognition plays a central role in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation. It begins by showing how Dussel encountered the richness and limits of Levinasian thought on recognition. Following in Levinas's footsteps, Dussel shows the ethical and political fecundity of an asymmetrical, non-reciprocal recognition of radical alterity. This specific recognition is the true engine of the analectic method proper to the Philosophy of Liberation. Recalling the main points of his debate with Axel Honneth, the article then shows that the Ethics and Politics of Liberation both give priority to a recognition at once material, formal and feasible of the excluded and oppressed Others. This critical recognition is concretized in the political struggle for the dignity of the various social movements or liberation fronts both in the South and the North, and in the intercultural dialogue towards a pluriversal transmodernity.

Keywords: Ethics, Politics, Recognition, Liberation, Otherness

La obra de Enrique Dussel (1934-2023) parece ser un punto de arranque ideal para una reflexión crítica sobre la idea de reconocimiento dentro de un diálogo intercultural norte-sur. A lo largo de su vida, Dussel desarrolló una teoría crítica latinoamericana, situada desde la exterioridad de los oprimidos de la periferia latinoamericana (entre 1961 y 1992) y de los excluidos de la globalización (del 1992 al 2023). No solo ha leído e interpretado críticamente las teorías críticas occidentales, sino que también ha dialogado con intelectuales críticos del norte, especialmente de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Apel, Honneth). Dussel también había teorizado sobre las divisiones, contradicciones y opacidades que pueden impedir o entorpecer un diálogo norte-sur. A menudo, estos obstáculos han provocado que sus propios intercambios con los intelectuales europeos acabaran en decepción: la dependencia de la periferia, el oscurecimiento del otro o el eurocentrismo de la Modernidad occidental resultaron no ser tan fácilmente superables.

Entre los pensadores críticos latinoamericanos, Dussel fue también uno de los más influidos por la filosofía francesa, aunque también estuvo muy influido por la filosofía alemana, en particular por el idealismo alemán de Schelling y la fenomenología de Husserl, Heidegger y Scheler. En todo caso, en su juventud reconoció la gran influencia que ejerció sobre él el existencialismo personalista de Jacques Maritain, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. En los años sesenta estudió con Paul Ricœur en la

Sorbona de París, donde descubrió las obras de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Memmi y Frantz Fanon. En los años setenta, se convirtió en el primer discípulo de Emmanuel Levinas en el Sur. Por último, aunque no es, estrictamente hablando, un pensador del reconocimiento, es notable que su recuperación crítica de la idea hegeliana de reconocimiento, tal como se configuró por primera vez en la filosofía francesa del siglo XX, desempeñe un papel central en su filosofía de la liberación.

En resumen, podemos afirmar que Dussel siempre se ha planteado el problema del reconocimiento del Otro: ¿cómo reconocer la alteridad sin identificarla? ¿Cómo reconocer a tal Otro excluido y oprimido en términos sociopolíticos? ¿Reconocer no implica acaso un conocimiento previo del Otro que lo identifica, lo regula y lo somete a normas impuestas que lo oprimen? ¿No habría entonces que distinguir, o incluso oponer, dos tipos de reconocimiento: un reconocimiento social-liberal y un reconocimiento ético-crítico?

Este artículo intenta mostrar la importancia que tiene para Dussel la recepción de la categoría levinasiana de reconocimiento. En primer lugar, mostraré en qué consiste esta crítica a la idea hegeliana de reconocimiento recíproco y simétrico que reproduce las normas sociales dominantes. A continuación, mostraré cómo esta categoría levinasiana de reconocimiento, que Dussel denomina “reconocimiento ético del Otro como Otro”, le sirvió de instrumento crítico en su debate con Axel Honneth. Explicaré cómo esta idea levinasiana de “reconocimiento ético” se concreta en la *Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión* de 1998, cuando Dussel desarrolla el principio material, el principio formal y el principio de factibilidad que deben guiar los frentes de liberación, como luchas por la dignidad distintas de las luchas por el reconocimiento. Por último, indicaré cómo esta misma idea de “reconocimiento crítico” se convierte central en el proyecto intercultural de Dussel, denominado *proyecto trans-moderno*. Veremos que las categorías de alteridad y exterioridad desempeñan un papel crucial en la articulación del vínculo entre ética y filosofía social, articulación que sustenta —según Dussel— el proyecto de liberación basado en la situación intercultural propia de los países del Sur.

La crítica levinasiana de la idea hegeliana de reconocimiento

A su regreso definitivo a Argentina en 1967, Enrique Dussel enseñó en la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza. Tras una trilogía de antropología hermenéutica inspirada en su maestro Paul Ricœur —dedicada

respectivamente a la antropología de los griegos, de los semitas y de la cristiandad—, Dussel desarrolló una ética ontológica heideggeriana del Ser latinoamericano oscurecido por la Modernidad. En efecto, desde principios de los años sesenta, Dussel había tratado de revelar y reconocer el lugar oculto de América latina y de los países del sur en la historia mundial.

A finales de los años sesenta, el contexto histórico de América Latina desempeñó un papel fundamental en el desarrollo intelectual de Dussel. En Argentina, el general Juan Carlos Onganía acababa de instaurar la dictadura nacionalcatólica conocida como “Revolución argentina”. A escala mundial, la descolonización tocaba a su fin, la revolución cultural había comenzado en China, la guerra de Vietnam seguía su curso y el Movimiento de Países No Alineados no había logrado derribar el orden internacional de la Guerra Fría. En América Latina, la contención de la Revolución cubana en 1959 puso fin a las últimas esperanzas de una segunda emancipación. La geopolítica anticomunista de los Estados Unidos ya se había cobrado sus primeras víctimas con los golpes de Estado de Guatemala en 1954 y de Brasil en 1964. Tras el Mayo del 68 en Francia y la matanza de Tlatelolco en México, la revuelta popular del Cordobazo de mayo del 69 puso patas arriba Argentina: unos meses más tarde, un golpe militar destituyó al dictador Onganía. Tras un nuevo fracaso del general Levingston, el general Lanusse tomó el poder en 1971. Legalizó todos los partidos políticos, incluidos los peronistas, y anunció la celebración de elecciones democráticas.

En este contexto de principios de los años setenta, Dussel dedicó sus conferencias a criticar la dialéctica hegeliana. No solo le preocupaba el método dialéctico de Hegel y su uso para escribir una historia universal eurocéntrica, sino también la idea misma de reconocimiento como vehículo de alienación ética, política, cultural y económica. Según Dussel, “la ontología de la Identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro” (1974a, p. 175). La ontología de la totalidad, propia de la filosofía occidental, culmina en la filosofía de Hegel. Esta dialéctica consagra lo Mismo que es el Absoluto, y la diferencia no es más que una desigualdad (*Ungleichheit*) interna, una duplicación inmanente. Esta alteridad relativa es solo la mediación de una identificación consigo mismo. El reconocimiento es el proceso por excelencia de la totalización hegeliana:

El Saber absoluto no es sino la transparencia inmediata con la que el Absoluto se reconoce a sí mismo, en sí mismo, para sí mismo. Es “lo Mismo”

absolutamente sabido, visto. Se trata del orden de la Totalidad; de la utópica posición final de la ontología de la Totalidad. (Dussel, 1973, p. 148)

En su artículo sobre la “Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel”, Dussel cuestiona la totalización dominante del Estado liberal moderno, la ontología de la dominación que justifica las conquistas imperialistas y el Estado liberal como Estado policial que ejerce su poder en forma de control y dominación internos. El Estado hegeliano defiende los derechos y libertades individuales, pero solo dentro de una universalidad que no resuelve el problema de la “pluralidad irresuelta y opuesta de diversos *ethos*”, produciendo así una sociedad atomizada y un Estado dividido (Dussel, 1974b, p. 43).

¿Cómo reconocer entonces a ese Otro que es América latina, si no es como una nada relativa? Apoyándose en las ciencias sociales de su época, Dussel identifica América latina, su filosofía y sus pueblos en la filosofía latinoamericana, con la periferia en la teoría económica de la dependencia, los pobres en la teología de la liberación y el Otro ocultado en la historia mundial.

A finales de 1969, mientras Enrique Dussel impartía un curso sobre las críticas a la dialéctica hegeliana (Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Rosenzweig), el filósofo argentino Juan Carlos Scannone le invitó a leer *Totalidad e infinito*, de Emmanuel Levinas. Junto con Arturo A. Roig, Rodolfo Kusch y Osvaldo A. Ardiles, entre otros, Dussel realizó una lectura crítica de la fenomenología levinasiana con el objetivo de inventar la filosofía auténticamente latinoamericana, que Augusto Salazar Bondy dudaba que fuera posible. Levinas permitió a Dussel cuestionar tanto la totalidad hegeliana como la ontología heideggeriana, gracias a sus conceptos de alteridad y exterioridad. Sin embargo, Dussel se apresuró a señalar los límites sociopolíticos de su obra y su ignorancia eurocéntrica de la historia colonial de América Latina.

A la ontología hegeliano-heideggeriana de la totalidad, se opone ahora la metafísica levinasiana de la alteridad. En el plano intersubjetivo, la fe, la confianza, la escucha obediente y potenciadora de la palabra del Otro se oponen al reconocimiento identificador y alienante del Mismo:

la fe meta-física, como con-fianza primerísima del Otro como otro, ante su rostro, se abre a un ámbito desconocido para Hegel: no se trata de saber “lo otro” di-ferido dentro de la Totalidad (como subjetividad absoluta), sino de

la exterioridad de “el Otro” dis-tinto, libertad real, alteridad ética creada. (Dussel, 1973, p. 149)

Es notable que este reconocimiento levinasiano del Otro como Otro, del absolutamente Otro —que Dussel historizó, politizó y particularizó en los años setenta— será utilizado por Dussel en los años 1990-2000 para criticar la idea neohegeliana del reconocimiento formulada por Axel Honneth. En *La lucha por el reconocimiento*, se sabe que Axel Honneth actualiza la teoría del reconocimiento del joven Hegel estableciendo una teoría genética de la identidad práctico-moral de los sujetos modernos. Honneth identifica tres esferas de reconocimiento mutuo necesarias para la autonomía de los agentes sociales. Todos los individuos tienen una triple *necesidad* de reconocimiento en la esfera afectiva del amor, en la esfera jurídica del derecho y en la esfera propiamente social de la solidaridad. Estos tres modelos de reconocimiento corresponden a tres modos de relación consigo mismo y a tres formas de desprecio social que afectan más específicamente a uno de los tres modos relación consigo mismo (la autoconfianza, el autorrespeto, la autoestima). Dado que la relación positiva consigo mismo se constituye intersubjetivamente en estas tres esferas sociales distintas, la relación positiva consigo mismo es siempre inseparable de una necesidad de confirmación por parte de los demás. Por tanto, la integración social de los individuos excluidos o discriminados solo puede producirse a través de sucesivas luchas por el reconocimiento y contra las injusticias sufridas

Dentro de la propia filosofía social, algunos críticos ya han destacado las limitaciones de la teoría del reconocimiento de Honneth en su consideración de las relaciones sociales ambivalentes y asimétricas. Lois McNay, por ejemplo, ha destacado las dificultades de Honneth para tener en cuenta el carácter intrínsecamente social y asimétrico de las relaciones de reconocimiento, en una “comprensión sociológica de las relaciones de poder” y las relaciones de dominación (McNay, 2008; véase también McQueen, 2014, y Markell, 2003). Para Cillian McBride, la definición honnethiana es incluso incapaz de pensar las relaciones de dominación como otra cosa que no sea un *déficit* de reconocimiento elemental, en lugar de la prueba del reconocimiento institucionalizado en las relaciones sociohistóricas de poder (McBride, 2013). Del mismo modo, en la tradición de las teorías críticas de la raza, Norman Ajari critica a Honneth por olvidar hasta qué punto el reconocimiento siempre está indexado a las normas de un grupo dominante y, por tanto, siempre es asimétrico. Según Ajari, “el reconocimiento asimétrico es asimilación: la abolición de una diferencia fuerte en favor de

una diferencia mínima que, en última instancia, pretende preservar la identidad primaria de la comunidad” (Ajari, 2019, p. 256). Por lo tanto, las minorías deben asimilarse y tomar como criterio de integración las normas que las oprimen: por ejemplo, los sujetos racializados deben buscar el reconocimiento de los blancos, los trabajadores precarios el reconocimiento de los burgueses, las personas LGBT el reconocimiento de los heterosexuales, los sujetos discapacitados el reconocimiento de los aptos. Así pues, la idea misma de reconocimiento parece incapaz de resolver las situaciones de opresión y dominación. Al contrario, el reconocimiento no haría más que reproducir las relaciones de poder existentes.

La ambivalencia del reconocimiento en Levinas

Algunos autores han recurrido a la obra de Emmanuel Levinas para poner de relieve la profunda ambivalencia del reconocimiento y la violencia que oculta. Comentaradores de Levinas han intentado reevaluar la importancia del concepto de reconocimiento en el pensamiento levinasiano (Balbontin Gallo, 2022; Fonti y Guevara, 2020; Holden, 2016; Sohn, 2011). Según ellos, Levinas se vio influido por una herencia hegeliana en sus primeras descripciones de la intersubjetividad antes de rechazar la idea de *Anerkennung*. Posteriormente, Levinas subrayó la extrema ambivalencia del “reconocimiento ontológico”, distinguiéndolo del “reconocimiento ético” (Pöykkö, 2016). Otros lectores políticos de Levinas han encontrado en él una fuente de inspiración para criticar la hegemonía del modelo honnethiano de reconocimiento en la crítica social contemporánea, bien a favor de un “reconocimiento ético” radicalizado, asimétrico, que no objetiva la alteridad del Otro, bien a favor de un concepto competidor de “testimonio” (Oliver, 2001). Por nuestra parte, intentaremos demostrar que la crítica levinasiana del reconocimiento reconoce ciertamente su necesidad en la esfera sociopolítica, pero es franca al afirmar su inadecuación y sus efectos alienantes en la esfera ética.

En efecto, Levinas no niega la necesidad del reconocimiento en la vida social y política. En la tradición de la *Fenomenología del espíritu* —que leyó atentamente durante su período de cautividad durante la Segunda guerra mundial—, Levinas entiende la “lucha por el reconocimiento” como una fenomenología de la individuación en el contexto de una relación intersubjetiva: en la “guerra por el reconocimiento”, el Otro “no me reconoce en mi ser (amenazándome de muerte), en mis bienes (ejerciendo mi libertad)” (Levinas, 2009a, p. 284). En este sentido, el deseo de reconocimiento es una búsqueda conflictiva de singularidad. Pero Levinas también considera el

papel del reconocimiento en la vida sociopolítica, donde el deseo de reconocimiento es ante todo una búsqueda de igualdad democrática sancionada por la ley y un Estado. El “deseo de reconocimiento” es, pues, doble: por un lado, un deseo de igualdad; por otro, un deseo de distinción social y afectiva (Levinas, 2009a, p. 308).

Al igual que Honneth, Levinas retoma los escritos hegelianos del periodo de Jena, aunque de forma implícita, e incluso hace de la lucha por el reconocimiento el principio de la vida social y política. En *Totalidad e infinito*, sostiene que el reconocimiento intersubjetivo es el *telos* de la vida política y de la existencia política: “La política tiende al reconocimiento recíproco, es decir, a la igualdad; asegura la felicidad. Y el derecho político completa y consagra la lucha por el reconocimiento” (Levinas, 1995, p. 87). El reconocimiento mutuo no es una condición de la igualdad social y política: es la igualdad misma. Además, este reconocimiento mutuo es el resultado de una lucha a muerte entre conciencias que desean egoístamente la autonomía y la felicidad. El derecho político institucionaliza el reconocimiento mutuo como resultado de esta lucha. Por tanto, es erróneo definir el pensamiento levinasiano como antihegelianismo puro y simple, en la medida en que Levinas consagra la teoría hegeliana del reconocimiento como la descripción adecuada de la vida sociopolítica.

En los años cincuenta y sesenta, Levinas definió el reconocimiento político común a las democracias liberales y a los regímenes socialistas como un reconocimiento simétrico, recíproco e impersonal que deshace la alteridad de los sujetos humanos y los reduce a la condición de *ego* o ciudadano intercambiable. El reconocimiento sociopolítico es, por tanto, universalizador y des-singularizador. Priva a los sujetos de lo que Levinas llama su *singularidad*, es decir, su alteridad absoluta y su originalidad irreductible. Solo puede reconocer adecuadamente una identidad o función social estable. El reconocimiento social reduce el sujeto personal a una esencia impersonal, el “quién” a un “qué”:

Ciertamente, el *quién* es la mayor parte del tiempo un *qué*. Se pregunta “quién es el señor X”, y se responde: “Es el Presidente del Consejo de Estado” o “es el señor tal”. La respuesta se ofrece como *quididad*, se refiere a un sistema de relaciones. (Levinas, 1995, p. 195)

Por tanto, el reconocimiento es a la vez esencialización y totalización, ya que define al individuo como una totalidad de *quididades* o esencias y como parte relativa de una totalidad de relaciones.

Por consiguiente, el reconocimiento social proporciona protección jurídica e igualdad política a los ciudadanos considerados como *egos* con derechos y libertades que deben respetarse. Pero, para ello, este mismo reconocimiento niega la singularidad del ser humano y nos hace insensibles a la vulnerabilidad y al sufrimiento de *este* Otro singular. Levinas permite así sostener la hipótesis de que el reconocimiento no es esencialmente protector y accidentalmente violento: su protección misma es violenta. Podemos pensar aquí en la manera en que los sujetos pertenecientes a minorías sexuales, religiosas, étnicas o culturales tienen que identificarse o asimilarse a las normas mayoritarias para intentar obtener el reconocimiento social o jurídico, en formas de autonegación a veces extremadamente violentas. Esta crítica levinasiana del reconocimiento se hace eco de las críticas al reconocimiento como asimilación e identificación con las normas mayoritarias. Se dice que todo reconocimiento se basa en una identificación y objetivación que desfigura al Otro.

Sin embargo, en varios lugares de su obra, Levinas se aventura a hablar de un “reconocimiento del Otro”. Nos gustaría señalar que tal gesto consiste en desplazar el concepto mismo de reconocimiento. Así como Levinas busca desarrollar un “lenguaje ético” (Davies, 1995) redefiniendo los conceptos de experiencia y de verdad, también busca “deconstruir” o “subvertir” el concepto tradicional de reconocimiento derivado de Hegel. En la génesis de la justicia social que Miguel Abensour ha denominado un “contra-Hobbes”, el reconocimiento social se deriva de un reconocimiento ético que lo precede, lo justifica y asegura su control crítico. ¿Cómo definir los contornos de lo que equivale a una *contradictio in terminis*?

En primer lugar, este “reconocimiento ético” del Otro no es cognitivo, no se basa en el conocimiento de la manifestación del Otro. El reconocimiento ético se dirige al otro como *Otro*. Mientras que el reconocimiento social pretende comparar y representar a los individuos como ciudadanos con derechos, el reconocimiento ético pretende afirmar la singularidad de los individuos como personas vulnerables. Ya en su conferencia sobre “Las enseñanzas” de 1950, Levinas indicaba que la ética consistía “contra el derecho político del Estado [en] promover una justicia que reconozca a la persona singular” (Levinas, 2009b, p. 183).

Si este reconocimiento no es cognitivo o gnoseológico, ¿cómo se produce? Según Levinas, es una forma de admisión de la irreductibilidad ética del Otro a cualquier asidero identificatorio:

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

El Otro no puede ser contenido por mí, cualquiera que sea la extensión de mis pensamientos, de este modo ilimitados: es impensable, es infinito y reconocido como tal. Este reconocimiento no se produce de nuevo como pensamiento, sino como moral. (Levinas, 1995, pp. 243-244)

Este carácter moral del reconocimiento no significa que, mediante un acto de identificación cognitiva, pueda atribuir valor moral a los demás. Pero la moralidad del reconocimiento se refiere aquí a la experiencia misma que tiene lugar durante este tipo de reconocimiento: el reconocimiento de los otros como Otros se realiza como la conciencia moral de mi responsabilidad infinita por ellos, como “mala conciencia”.

Este reconocimiento ético no solo es distinto del reconocimiento social: se opone a él y lo cuestiona. Pone en cuestión el carácter impersonal y universalizador del reconocimiento social, y la violencia que esta universalización puede implicar, aunque sea necesaria para la justicia social y política:

Existe una tiranía de lo universal y de lo impersonal, orden inhumano aunque distinto de lo brutal. Contra él se afirma el hombre como singularidad irreductible, exterior a la totalidad en la que entra y aspira al orden religioso en el que el reconocimiento del individuo le concierne en su singularidad. (Levinas, 1995, p. 256)

Levinas contrapone la política, que implica una lucha por el reconocimiento social, a la relación ética (que también denomina “religión” en *Totalidad e infinito*). El deseo de reconocimiento del hombre es, por tanto, ambiguo: por un lado, desea el reconocimiento social que puede proporcionarle la vida política; por otro, aspira al reconocimiento religioso que puede otorgarle la relación ética. Este reconocimiento ético no es solo una experiencia teórica de toma de conciencia de mi infinita responsabilidad por los demás y la confirmación gnoseológica de su unicidad: la percepción ética del Otro tiene lugar necesariamente en una dimensión práctica y económica del dar: “Reconocer a Otro es reconocer un hambre. Reconocer a Otro es dar” (Levinas, 1995 p. 98). Reconocer la alteridad de los Otros consiste en reconocer sus necesidades: este reconocimiento no es cognitivo, sino la práctica de un don material. Reconocer al Otro es enajenar mi propiedad, mis posesiones, para dárselas al Otro. “Reconocer al Otro, es pues alcanzarlo a través del mundo de las cosas poseídas, pero simultáneamente, instaurar, por el don, la comunidad y la universalidad” (Levinas, 1995 p. 99).

Por último, aunque los contraponen, Levinas no separa absolutamente el reconocimiento sociopolítico y el reconocimiento ético. En su opinión, el objetivo mesiánico de la transformación social debe ser la metamorfosis del reconocimiento social en reconocimiento ético. Si esta metamorfosis es empíricamente imposible, la justicia social debe aspirar a ella de manera utópica o mejor mesiánica. Se caracterizan

los tiempos mesiánicos como una época en la que el individuo alcanza el reconocimiento personal por encima del reconocimiento que recibe de su pertenencia a la humanidad y al Estado. No se le reconoce en sus derechos, sino en su persona, en su individualidad estricta. Las personas no desaparecen en el registro de lo general propio de una entidad. (Levinas, 2004, p. 97)

El reconocimiento mesiánico no tiene que ver con el estatuto jurídico del ciudadano, sino con la singularidad de la persona. Pero, de una cierta manera, está “más allá” del reconocimiento jurídico y, por tanto, lo presupone. El reconocimiento mesiánico es un complemento corrector del reconocimiento legal, ya que protege a las personas de desaparecer en su totalidad como ciudadanos de un Estado-nación.

El debate con Honneth: el “re-conocimiento del Otro”

Reivindicando la herencia de esta idea levinasiana de reconocimiento, Dussel critica a Honneth por lo siguiente: la idea hegeliana y, por supuesto, honnethiana de reconocimiento no nos permiten “reconocer” al Otro como Otro absolutamente distinto, sino solo como relativamente diferente, desviado, anormal. En su *Ética de la Liberación*, Enrique Dussel establece una distinción entre la *Anerkennung* honnethiana y el “re-conocimiento” levinasiano:

El re-conocimiento del Otro, como otro, como víctima del sistema que la causa —que va más allá del reconocimiento hegeliano estudiado por Honneth—, y la simultánea responsabilidad por dicha víctima, como experiencia ética que Levinas denomina “cara-a-cara” —que pone en cuestión crítica al sistema o Totalidad— es el punto de partida de la crítica. (Dussel, 1998, p. 369)

Más adelante, Dussel afirma que

en su obra *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Honneth, 1992), se habla de un “reconocimiento” por alcanzar la “igualdad”, pero no un “reconocimiento” (*An-*

erkennung en mi *Ética de la Liberación*) por el Otro *como otro* en el sentido de la alteridad o exterioridad de E. Lévinas. (Dussel, 2007, p. 349, nota 46)

Al contraponer el “re-conocimiento del Otro” al “reconocimiento” concebido por Honneth, Dussel pone también de relieve los límites de la lectura levinasiana de Honneth en su artículo sobre “*Das Andere der Gerechtigkeit*”:

No se ve cómo desarrollar una ética y una política desde la “Exterioridad” (*Exteriorität*), desde la *Diferencia* (*Distinción* le llamamos al comienzo), guardando siempre el principio de universalidad. El “*Verantwortung für den anderen*” no logra lanzar el proceso dialéctico del “pasaje” de una Totalidad a otra futura, posible, con todo lo que significa la contradicción entre la “justicia” de la Totalidad vigente, puesta en cuestión por “el Otro”, y hacia la “justicia futura” todavía inexistente al “servicio” (*Fürsorge, diakonía* en griego, *habodáh* en hebreo) del Otro. (Dussel, 2007, p. 349, nota 46).

A diferencia del reconocimiento honnethiano, que ciertamente parte de expectativas morales incumplidas, pero que nunca duda de la simetrización, igualación y justicia que conlleva el reconocimiento social, la “Ética de la liberación” y el “re-conocimiento del Otro” siempre toman como punto de partida una situación de desigualdad, asimetría e injusticia. A partir de ahí, el “re-conocimiento del Otro” se dirige al otro como Otro, es decir, como víctima excluida fuera del sistema, y no como parte funcional del sistema. Este “re-conocimiento del Otro” es al mismo tiempo una responsabilidad para ese Otro. Este reconocimiento/responsabilidad es, en su propia *praxis*, un cuestionamiento crítico del sistema vigente. Dussel también analiza la epistemología específica de este acto de “re-conocimiento”:

Si partimos de una posición de asimetría, el “re-conocimiento” del oprimido (el esclavo de Aristóteles) como persona, supone: a) un “conocimiento” del oprimido como función o cosa (funcional fácticamente en el sistema); b) un “conocimiento” del oprimido como persona (acto segundo y ya ético); c) un posterior “re-conocimiento” (acto reflejo en tercer término) por el que, como en un retorno, se confronta desde la persona a dicho ser humano ahora como oprimido (dentro de un sistema de dominación) situado y juzgado éticamente como negado: como indígena dominado, explotado. (Dussel, 2007, p. 86)

El “re-conocimiento” es un acto complejo que consta de tres capas: una capa de conocimiento teórico de la identidad social del oprimido, una capa de sensibilidad ética ante la alteridad del oprimido y una capa de reflexión práctica que compara y sintetiza la identidad social negativa del oprimido como oprimido y la singularidad del oprimido como persona. Dussel contrapone así un “re-conocimiento teórico y cosificador” a un “re-conocimiento ético y crítico”:

El mero “conocer” al indígena como función o cosa (a la mujer en el patriarcalismo como excluida o “inferior”, el “negro” en la sociedad de raza blanca, etc.) es de alguna manera “ofrecer en sacrificio a las personas (*Personen*), los instrumentos (*Werkzeuge*), para mantener en pie la cosa (*Sache*)”. Es decir, es conocerla como “parte funcional” de un sistema (colonial o en el capitalismo). (Dussel, 2007, p. 87)

Por otra parte, “el momento ético por excelencia consiste en el ‘conocer práctico’ que perfora la mera funcionalidad instrumental (el *Werkzeug* de Marx) y constituye al Otro como persona, como Otro que el sistema como totalidad (Lévinas)” (Dussel, 2007, p. 87). Dussel ve claramente el tipo específico de racionalidad que implica tal reconocimiento:

Esta racionalidad ético-originaria es anterior a toda argumentación, y por lo tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana: Una razón anterior al comienzo, anterior al presente, pues mi responsabilidad por el otro se impone antes que toda decisión, antes que toda deliberación [antes que todo argumento]. Si se argumenta es “porque el Otro es persona” —y no a la inversa. (Dussel, 2007, p. 87)

El “re-conocimiento del Otro” es un juicio reflexivo sobre la situación empírica del Otro como *persona oprimida*. En consecuencia, el reconocimiento ya no es simplemente el acto espontáneo de un sujeto que conoce, sino la pasividad de un sujeto ético responsable de la opresión del Otro, que expresa una forma de solidaridad ante la miseria.

Dussel distingue así entre el simple hecho de “conocer” al Otro como función o cosa (por ejemplo, a la mujer en el patriarcado como excluida o inferiorizada) y la “racionalidad ético-originaria” o “conocimiento práctico” del Otro como persona humana. Sin embargo, mientras que Dussel parece ver el “reconocimiento ético” como un acto axiológico factible, Levinas lo piensa más como un horizonte utópico inalcanzable que debería guiar, como criterio normativo, nuestras percepciones sociales ordinarias.

Sin embargo, reconocer al Otro como ser también puede tener sus límites y sus riesgos. ¿No se corre el riesgo de caer en una forma de esencialismo, maniqueísmo o fetichización de la alteridad? Por ejemplo, en los años sesenta y setenta, Dussel cayó en una forma de culturalismo y esencialismo al magnificar un *ethos* cultural latinoamericano puro, intacto y distinto. Del mismo modo, en los años setenta y ochenta, Dussel incide en una forma de esencialismo heteronormativo sobre la mujer, pasando de una metafísica antifeminista de la mujer a una crítica homófoba de la homosexualidad como relación ontológica pura y simple. Aunque estas tendencias culturalistas, antifeministas y homóforas fueron objeto de autocrítica en la década de 1990, señalan el peligro de desvincular el “reconocimiento del Otro” de cualquier *praxis* de liberación realmente existente.

Reconocimiento ético-crítico y *praxis* política de la liberación

Como sugeríamos al principio, la reflexión de Dussel sobre el reconocimiento del Otro hunde sus raíces en la situación social, política, económica, cultural y geopolítica de América latina. El reconocimiento se dirige a las opresiones, injusticias y sufrimientos de los agentes sociales más precarios y excluidos de las poblaciones latinoamericanas. Se trata del reconocimiento de sus derechos, pero, más fundamentalmente, de su experiencia negativa e incluso de su propia existencia.

Por eso Dussel coincide, en cierto modo, con Honneth cuando muestra la gramática moral subyacente a los conflictos sociales. Lo que en las décadas de 1990 y 2000 se conoció como los “nuevos movimientos sociales” (luchas feministas, anticapitalistas, antirracistas) puede describirse adecuadamente como luchas por el reconocimiento de sus derechos y libertades fundamentales. Entonces, los conflictos sociales no solo están motivados por expectativas puramente económicas o utilitarias, sino también por diversas formas de negación del reconocimiento que son tanto como expectativas morales despreciadas.

Los movimientos sociales que luchan contra las desigualdades raciales, de género o de clase se basan, al menos en parte, en experiencias negativas de injusticia vividas como desprecio y humillación. Esta comunidad de experiencias, particularmente afectivas y axiológicas, motiva una lucha colectiva por el reconocimiento de su dignidad y la abolición de la injusticia sufrida individualmente. Pero ¿es posible identificar pura y simplemente las luchas por el reconocimiento de Honneth con los frentes de

liberación de Dussel? Me parece que aquí hay que hacer al menos cuatro distinciones.

En primer lugar, el pensamiento de Dussel parte siempre de una situación geo-histórica de exclusión y no de un punto de vista superador de la “sociedad civil” o del “mundo social”. A través de lo que podríamos llamar su “realismo crítico”, Dussel busca formular el sistema categorial que nos permita pensar un “proceso” ético, partiendo de la realidad de un sistema globalizado excluyente. Su objetivo es tanto fundar los principios de una política de liberación como pensar concretamente “los más críticos *frentes de liberación*, de la lucha por el reconocimiento de sujetos socio-históricos emergentes dentro de la sociedad civil en cada país y dentro del horizonte planetario” (Dussel, 1998, p. 11).

En segundo lugar, los frentes de liberación no pretenden simplemente incluir a los excluidos en un orden sociopolítico que ha quedado intacto, sino transformar radicalmente el orden sociopolítico que puede haber producido su exclusión:

Es la lucha por el reconocimiento, pero no por la igualdad, sino por la Diferencia, por la exigencia del respeto a la Alteridad de la víctima (levinasiana, vislumbrada en sus últimas obras por Axel Honneth). Es la lucha por la afirmación del Otro como otro, no como lo mismo. (Dussel, 2007, pp. 348-349)

No se trata de reproducir una vez más la dialéctica hegeliana de la totalidad procediendo por inclusión. En el método analéctico formulado por Enrique Dussel, se trata de afirmar la exterioridad radical de los excluidos del sistema vigente, para criticar la injusticia del sistema y transformarlo radicalmente:

No es la “incorporación” del excluido al orden jurídico vigente, sino la “transformación” analógica (analéctica) del orden jurídico, en el que los nuevos participantes cambian diacrónicamente las determinaciones funcionales de todos los antiguos participantes, constituyendo un nuevo y alterativo “Estado de derecho”. (Dussel, 2007, p. 349)

El objetivo de Dussel no es solo la “lucha por el reconocimiento”, que para él es solo el punto de partida del proceso de transformación social, sino también la *praxis* de liberación (*Befreiungspraxis*), que —en su opinión— ha sido poco o nada analizada por la “tercera generación” de la Escuela de Frankfurt.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

En tercer lugar, a diferencia de las luchas por el reconocimiento estudiadas por Honneth, los frentes de liberación concebidos por Dussel tienen como objetivo primordial la transformación de las condiciones mismas del debate democrático. Estas condiciones negativas, de las que se derivan las reivindicaciones de los movimientos de población, son tanto materiales (condiciones de vida) como formales (condiciones de participación):

Es a partir de la *negatividad* de las necesidades —de alguna dimensión de la vida o de la participación democrática— que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas (que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos). (Dussel, 2008, pp. 97-98)

Este es el sentido de la *praxis* de liberación democrática: la lucha por crear un nuevo orden político más igualitario:

Los excluidos presionaron siempre (aun en el demos griego, para llegar a la isonomía, al “igual derecho”) por participar en la creación del consenso, y esta lucha por el reconocimiento de sus derechos exigió transformar el sistema democrático vigente y abrirlo a un grado superior de legitimidad, y, por lo tanto, de participación, es decir, de democracia. Los excluidos no deben ser incluidos (sería como introducir al Otro en lo Mismo) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional (el nuevo orden político). No se lucha por la inclusión sino por la transformación —contra Iris Young, J. Habermas y tantos otros que hablan de “inclusión”. (Dussel, 2008, p. 118)

En cuarto lugar, el frente de liberación no aspira simplemente a la igualdad liberal universalista. La *praxis* de la liberación apunta a la responsabilidad por el oprimido, a la solidaridad, no a la igualdad:

Llamamos solidaridad en la esfera del derecho a la responsabilidad por el que no lo tiene (o por el que no se le ha otorgado). La afirmación de la alteridad del otro no es lo mismo que la igualdad liberal. Aun la lucha por el reconocimiento del otro como igual (aspirando a su incorporación en lo Mismo) es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del Otro como otro (aspirando entonces a un nuevo sistema del derecho posterior al reconocimiento de la diferencia). La afirmación de la diferencia es mucho más radical que la homogeneidad del ciudadano moderno. Se trata de la institucionalización de un derecho heterogéneo, diferenciado, respetuoso de prácticas jurídicas diversas. (Dussel, 2008, p. 160)

En el plano jurídico, la *praxis* de liberación debe apoyarse, de manera intercultural, en la diversidad de las fuentes jurídicas. Dussel toma como ejemplo el reconocimiento de una tradición jurídica de solidaridad entre los mayas de Chiapas, cuando “el que mata a otro miembro de la comunidad se le castiga, en primer lugar, debiendo cultivar el terreno del asesinado a fin de alimentar a la familia que ha quedado sin sustento” (Dussel, 2008, p. 160-161).

En su *Ética de la Liberación* de 1998, Dussel elucida los principios o criterios de reconocimiento como *praxis* de liberación, en la medida en que “un cierto tipo de ‘reconocimiento’ está a la base de cada uno de los criterios o condiciones de posibilidad que enunciaremos en esta *Ética*” (Dussel, 1998, p. 134). Estos principios se mantendrían y concretarían en sus tres volúmenes de *Política de la Liberación*.

El primer principio de la *praxis* de liberación podría describirse como el principio material o ético-originario del reconocimiento. Contra cierto formalismo, se trata de reconocer la necesidad fundamental de las condiciones materiales de vida de los sujetos. No se trata simplemente de un reconocimiento simbólico, intersubjetivo o afectivo, sino de un reconocimiento económico y material que permita preservar, reproducir y desarrollar la vida. Para lograrlo, Dussel revela la necesidad de un reconocimiento de la dignidad del sujeto ético como igual en la comunidad material de vida, antes que como participante igual de la comunidad intersubjetiva de comunicación racional (Dussel, 1998, pp. 211-212). El reconocimiento material o ético-originario de la dignidad de las personas precede al reconocimiento formal o discursivo de la igualdad de los participantes en la discusión, ya que la comunicación democrática “supone ya siempre al otro argumentante reconocido como igual” (Dussel, 1998, p. 163). Puesto que la ética y la política de la liberación son ética y política crítica, el *principio material crítico* afirma la necesidad de luchar contra los procesos económicos, sociales y políticos que niegan las condiciones materiales de vida de los sujetos oprimidos y excluidos.

El segundo principio de la *praxis* de la liberación es un principio formal o discursivo de reconocimiento. Contra cierto economicismo, se trata de reconocer el requisito indispensable de las condiciones formales, discursivas o intersubjetivas de los sujetos. Para hacer posible una discusión o argumentación democrática en la que sea posible el reconocimiento de los propios derechos, es necesario mantener un consenso

social, una esfera pública y un pluralismo político y cultural para garantizar una cultura democrática estable e igualitaria:

Este consenso social acepta en una “sociedad bien ordenada” el razonable pluralismo de diversas posiciones públicas, como un sistema de cooperación honesto [...], que da seguridad y estabilidad a través de las generaciones (creando una tradición o educación en el respeto del otro), en base al reconocimiento de las personas como libres e iguales, desde una visión compartida de una doctrina mínima comprensiva de una sociedad y una cultura democráticas, que tiene una estructura básica construida desde fundamentos morales, desde la justicia como imparcialidad. (Dussel, 1998, p. 179)

Por su parte, el *principio formal crítico* afirma la necesidad de transformar los propios marcos excluyentes de la discusión que dificultan la participación de sujetos minoritarios. En efecto, el reconocimiento implica la construcción de un consenso en el seno de una comunidad de comunicación, pero este reconocimiento de los argumentos en discusión se basa en el reconocimiento previo de la igual dignidad de los sujetos que ya siempre argumentan.

El tercer principio de la *praxis* de liberación es un principio de factibilidad del reconocimiento, lo que equivale a afirmar la necesidad de las condiciones de factibilidad del reconocimiento, que nunca debe reducirse a una utopía truncada o voluntarista. El reconocimiento de la *praxis* de liberación no es simplemente crítico o negativo, sino positivo o creativo: se trata de organizar las condiciones materiales y formales de la practicabilidad del reconocimiento. En este sentido, al igual que Judith Butler, Enrique Dussel muestra que la *reconocibilidad* precede al reconocimiento, y que los frentes de liberación pretenden transformar los marcos de la reconocibilidad. En cierto sentido, los frentes de liberación pueden verse como una especie de lucha por el reconocimiento. En otro sentido, los frentes de liberación deben considerarse luchas más radicales: luchas por la reconocibilidad.

Más allá de la *negación del reconocimiento*, en los tres niveles estudiados por Honneth (reconocimiento emocional, cognitivo y social), Dussel muestra la importancia de partir de la *negación de la dignidad* de los sujetos en cada contexto concreto de liberación; por ejemplo, en Chiapas.

Reconocimiento intercultural y transmodernidad

El concepto de este reconocimiento del Otro se formuló en los trabajos de Dussel sobre ética y política. Pero —como hemos dicho— sus orígenes se encuentran en una reflexión sobre la historia mundial y la crítica de la modernidad. Desde principios de los años sesenta, se trataba de reconocer la existencia y la alteridad de los pueblos periféricos, negados en la historia universal escrita por el centro occidental. En consecuencia, el reconocimiento epistémico del Otro encontró un campo privilegiado en el ámbito intercultural.

Dussel admite ciertamente que hay algo de verdad en el multiculturalismo de Charles Taylor, el filósofo del “centro” —pero de una región “periférica” como Quebec—. Si bien es cierto que nuestra identidad (especialmente nuestra identidad cultural) requiere el reconocimiento de los demás, “negar el reconocimiento puede ser una forma de opresión” (Dussel, 1998, p. 119). Sin embargo, aunque es necesario reconocer un horizonte común que nos permita descubrir el valor de las diferentes culturas, el multiculturalismo de Taylor sigue siendo una especie de formalismo que no tiene en cuenta el principio material universal interno a todas y cada una de las culturas que es la propia vida humana. Sigue siendo prisionero de un principio material específico de la modernidad europea: *la Sittlichkeit* de Hegel (Dussel, 1998, p. 120).

Por el contrario, el reconocimiento intercultural del Otro no puede ser puramente formal y abstracto. Debe basarse necesariamente en una crítica decolonial de la modernidad eurocéntrica (una descolonización epistemológica) y en un proyecto creativo para ir más allá de la modernidad eurocéntrica.

Desde su conferencia de 1971 “Metafísica del sujeto y liberación” hasta su famosa obra *1492: el encubrimiento del Otro*, el reconocimiento crítico del Otro desempeña para Dussel un papel central en su crítica de la Modernidad y de la colonización de las Américas. Descubrimiento, conquista y colonización provienen todos de la ontología de la totalidad:

En su fundamento ontológico, dicha experiencia no es un “descubrimiento” de lo nuevo, sino, simplemente, el reconocimiento de una materia o potencia donde el europeo comienza a “inventar” su propia “imagen y semejanza”. América no se descubre como algo que permanece distinto, como el Otro, sino como el material al que se proyecta “lo Mismo”. No es entonces la “aparición del Otro”, sino la “proyección de lo Mismo”: “en-cubrimiento”.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

Tesis eurocéntrica expresa, pero real en cuanto hecho histórico de dominación. (Dussel, 1992, p. 35)

La dominación colonial consiste precisamente en negar América (Abya Yalla) reconociéndola como materia, potencia, no-ser:

“Des-cubrir”, entonces, y esto aconteció histórica o empíricamente de 1502 a 1507, es el constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exige “abrir” el horizonte ontológico de comprensión del “mundo de la vida cotidiana” (*Lebenswelt*) europeo hacia una nueva “comprensión” de la historia como Acontecer Mundial (*weltliche Ereignis*), planetario. (Dussel, 1992, p. 35)

Si el “descubrimiento” como invención de nuevos mundos por la Europa Occidental es una relación de reconocimiento persona-naturaleza (con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna —de nuevos territorios—), la “conquista” es una relación de dominación persona-persona: “No es ya la ‘teoría’, es ahora la ‘praxis’ de dominación” (Dussel, 1992, p. 39). La fenomenología del *ego conquiro* [yo conquisto] que elabora Dussel funciona gracias a un reconocimiento práctico, político, militar, dominador del Otro. “Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario “pacificarlas” —se decía en la época” (Dussel, 1992, p. 40). El *ego conquiro* procede entonces a colonizar el *Lebenswelt* de los pueblos indígenas.

El reconocimiento crítico del Otro desempeña no solo un papel negativo en la crítica de la Modernidad eurocéntrica, sino también —y sobre todo— un papel positivo en el proyecto de transmodernidad de Dussel. En 1977, Dussel llamó “posmoderno” al proyecto de subsumir la parte emancipadora y racional de la Modernidad, purificada de su eurocentrismo e imperialismo, en un proyecto de liberación global que tomara como punto de partida culturas y pueblos negados en su alteridad. Tras el éxito del movimiento “posmoderno” occidental, que él veía como el último momento escéptico de la modernidad eurocéntrica, Dussel utilizó el término “Transmodernidad”, haciéndose eco de su método analéctico o “transontológico”. El proyecto trans-moderno, a la vez ético, político, erótico, pedagógico y religioso, así como ecológico y económico, sigue las tres etapas de la dialéctica positiva querida por Dussel: (a) la reafirmación de la exterioridad de identidades y culturas *en parte* subsumidas y oscurecidas por la modernidad, (b) la hermenéutica crítica de la tradición moderna y un

diálogo intercultural simétrico entre las críticas que emanan de las diferentes culturas subalternas, (c) para proponer una nueva racionalidad no eurocéntrica.

En contra tanto de un universalismo abstracto o “abarcador” como de un particularismo diferencialista que conduzca a un “choque de civilizaciones”, Dussel retoma el concepto de “pluriverso” de los Zapatistas de Chiapas: el de *un mundo que integra varios mundos (un mundo donde quepan muchos mundos)*. A través de procesos de diálogo y traducción entre diferentes *ethe populares*, la transmodernidad implicaría la inclusión y la coexistencia no jerárquica de una amplia diversidad de culturas, estilos de vida y religiones. Pero este proyecto también se basaría en ciertos valores universales presentes en el rostro emancipador de la modernidad: el Estado de derecho, la democracia, el examen racional y el propio ideal de universalidad:

La crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.). La afirmación y emancipación de la *diferencia* va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es *diferencia o universalidad*, sino *universalidad en la diferencia, y diferencia en la universalidad*. (Dussel, 2015, p. 48)

El horizonte último de este esfuerzo de descolonización epistemológica y política es la hipótesis de que la Modernidad está llegando a su fin. La transmodernidad, por tanto, no pretende sacar de apuros a la modernidad ni promover diversas modernidades. Hay que acompañar el final de una edad de la historia mundial, tanto geopolítica como epistemológica y ecológica, y la emergencia de un nuevo proceso *más allá de la modernidad*, y no simplemente un último momento postmoderno. Esta trans-modernidad es “*otra Edad* que ya ha comenzado ante nuestros ojos pero que se oculta entre fenómenos imperceptibles para el observador superficial” (Dussel, 2012, p. 82). Así, Dussel concibe el proyecto intercultural de la transmodernidad como una lucha mundial por el reconocimiento epistémico de las culturas y los saberes del sur. La introducción a *Ética de la Liberación* concluye con las siguientes palabras:

Hasta el presente, la “comunidad hegemónica filosófica” (europeo-norteamericana) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho político que la Ética de la Liberación intentara tomar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las víctimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación “de la filosofía”*. (Dussel, 1998, pp. 75-76)

Dado que las filosofías del sur han sido y siguen siendo en gran medida excluidas de la comunidad hegemónica filosófica, los intelectuales críticos del sur deben desafiar a esta comunidad hegemónica filosófica para que el discurso filosófico latinoamericano, asiático, africano, sea “reconocido”:

El “reconocimiento” de dicha comunidad hegemónica no es el origen de nuestro filosofar (que arranca de nuestra realidad negada, de nosotros mismos), pero dada la condición colonial de nuestra filosofía “normalizada” [...], es necesario pasar por la autoafirmación y el reconocimiento de una tal comunidad hegemónica para establecer entre nosotros mismos las condiciones para un diálogo filosófico creativo, respetuoso, riguroso. (Dussel, 2007, pp. 77-78)

Este llamado al reconocimiento del consenso filosófico hegemónico necesariamente implica al mismo tiempo el reconocimiento crítico de esta hegemonía y el reconocimiento simétrico dentro de un consenso crítico de la comunidad de filosofías, culturas y formas de conocimiento excluidas.

En el artículo “Transmodernidad e interculturalidad”, Dussel destaca el papel desempeñado por los intelectuales críticos que se sitúan en la frontera (*border*) entre sus propias culturas y la cultura moderna hegemónica, “entre” (*in betweenness*) las dos culturas. Toma como ejemplos al filósofo marroquí Mohamed Abed Al-Jabri (en la frontera entre el Islam magrebí y la modernidad europea), a la activista guatemalteca Rigoberta Menchú (en la frontera entre su comunidad indígena colonizada y la cultura moderna europea) y al filósofo decolonial Walter Dignolo (en el caso de la “frontera” México-norteamericana). En consecuencia, el diálogo intercultural se distingue de una apología fundamentalista, esencialista y relativista de las culturas minoritarias. Propone un reconocimiento intercultural crítico del otro como Otro:

El diálogo intercultural presente no es solo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. [...] No son de los que

meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además no es siquiera el diálogo entre los críticos de *centro metropolitano* con los críticos de la *periferia cultural*. Es antes que nada *un diálogo entre los críticos de la periferia*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte. (Dussel, 2016, p. 49).

En este artículo, Dussel distingue cuatro momentos de la interculturalidad como proyecto *trans-moderno*.

En primer lugar, se trata de la autovalorización de los momentos culturales negados que fueron excluidos en la exterioridad de la modernidad. El reconocimiento del Otro, desde el punto de vista situado de los Otros de la modernidad, implica el autorreconocimiento o la autoafirmación de la propia dignidad. En segundo lugar, los valores tradicionales despreciados por la modernidad europea deben ser el punto de partida de una crítica interna de la misma cultura dominada. Es decir, el reconocimiento del Otro exige una autocritica interna de la cultura despreciada. Pero esta crítica solo es posible si los pensadores críticos se sitúan en la frontera entre su propia cultura excluida y la cultura hegemónica de la modernidad. Por lo tanto, en tercer lugar, los críticos son aquellos que, al experimentar la biculturalidad de las “fronteras”, pueden elaborar un pensamiento crítico. Este reconocimiento de la propia alteridad concomitante de una lucha por el reconocimiento de la propia dignidad no puede lograrse con un solo acto, sino solo con una resistencia a largo plazo. En cuarto lugar, el proyecto *trans-moderno* supone un tiempo largo de resistencia: “Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no solo descolonizada sino novedosa” (Dussel, 2016, p. 50). El reconocimiento intercultural implica tanto “la afirmación y el desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales” como, al mismo tiempo, la subsunción de “lo mejor de la Modernidad”. No aspira a una unidad cultural globalizada, indiferente o vacía, sino a un “pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural en diálogo crítico intercultural” (Dussel, 2016, p. 51).

En uno de sus últimos textos, sobre la lógica de la filosofía de la liberación, Enrique Dussel subrayaba la importancia decisiva de la analogía en su pensamiento. En última instancia, el reconocimiento del otro, sobre

todo en el marco del diálogo intercultural, es necesariamente analógico: incluye un elemento de semejanza y un elemento de distinción. Se opone tanto a quienes pretenden “imponer la pretensión de verdad de la *unívoca* identidad universal europea” como a quienes “se proponen la destrucción de la modernidad, a sus ojos corrupta, imponiendo una *equivoca* posición de la radical, esencialista e irreconciliable contradicción con lo que se juzga como blasfemo y diabólico” (Dussel, 2017, p. 89).

Para Dussel, se trata de esbozar una vía intermedia, la de

la *analogicidad* del diálogo entre las diferentes culturas existentes que reconocen la dignidad de las otras, y también de la Modernidad. Más allá de la identidad *lógica* de la univocidad universalista (de la *identidad/diferencia*) la pluriversidad de la analogía (de la *semejanza/distinción*) permite en el iniciar el proceso de diálogo intercultural, honesto y ético. (Dussel, 2017, p. 90)

Esta interculturalidad analógica, que debe guiar tanto los diálogos sur-sur como los diálogos norte-sur, tiene como objetivo utópico la universalidad de

la convivencia, el reconocimiento, frágil inevitablemente pero activamente tolerante, y abierto, donde muchos mundos se solidarizan recreándose, y así permiten la aventura innovadora de la inesperada y creadora interpelación del Otro/a, que para ser otro/a, necesitamos cuidar su espacio, su *distinción*, y no la mera *diferencia* interna y funcional en la totalidad unívoca muerta en la certeza de una repetición tautológica. (Dussel, 2017, p. 100)

La utopía de la transmodernidad no es sino esta “*semejanza pluriversal*”, esta “complementariedad dialógica y armónica que reconoce la alteridad” (Dussel, 2017, p. 100).

En la tradición de Levinas, y en constante debate con la tradición hegeliana encarnada en particular por Axel Honneth, Dussel nunca ha dejado de hacer del reconocimiento de la alteridad un pilar de su Filosofía de la liberación. Su lectura de Levinas fue decisiva para superar la idea hegeliana de reconocimiento. Pero Levinas no habrá sido suficiente para llevar a su concreción política en una *praxis* política de liberación y a su concreción intercultural en una transmodernidad pluriversal. Estas dos aportaciones son el legado de Enrique Dussel.

Referencias

- Ajari, N. (2019). *La dignité ou la mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte.
- Balbontin Gallo, C. (2022). Honneth y el problema del poder: Potencia e impotencia de la teoría social. *Hermenéutica Intercultural*, 38, 171-197. <https://doi.org/10.29344/07196504.38.3386>.
- Davies, P. (1995). On Resorting to an Ethical Language. En A. Peperzak (Ed.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature, and Religion* (pp. 95-104). Routledge.
- Dussel, E. (1974a). *Método para filosofía liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Sígueme.
- Dussel, E. (1974b). Interpretación latinoamericana de la filosofía imperial de Hegel, *Latinoamérica*, 2(5-6), 31-48.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. UANL/Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2008). *20 tesis de política*. El perro y la rana.
- Dussel, E. (2012). *Obras selectas. En busca del sentido. Sobre el origen y el desarrollo de una Filosofía de la liberación*. Docencia.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2016). Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad*, 21, 31-54. <https://doi.org/10.12795/astragalo.2016.i21.02>.
- Dussel, E. (2017). Analogía y comunicación (interpelación, diálogo intercultural hacia la transmodernidad). *Cuadernos Filosóficos*, 14, 66-101. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi14.31>.
- Fonti, D., y Guevara, F. (2020). Negación y reconocimiento. Condiciones de posibilidad del diálogo. *Pléyade*, 25, 81-106. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962020000100081>.
- Holden, T. (2016). Honneth, Kojève and Levinas on intersubjectivity and history. *Continental Philosophy Review*, 49(3), 349-369. <https://doi.org/10.1007/s11007-015-9345-1>.
- Levinas, E. (1995). *Totalidad e infinito*. Sígueme.

ENRIQUE DUSSEL Y EL RECONOCIMIENTO CRÍTICO DEL OTRO

- Levinas, E. (2009a). *Carnets de captivité. Œuvres complètes, vol. 1*, IMEC/Grasset.
- Levinas, E. (2009b). *Parole et silence. Œuvres complètes, vol. 2*, IMEC/Grasset.
- Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825875>.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Polity Press.
- McNay, L. (2008). *Against Recognition*. Polity Press.
- McQueen, P. (2014). *Subjectivity, Gender and the Struggle for Recognition*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9781137425997>.
- Oliver, K. (2011). *Witnessing. Beyond Recognition*, University of Minnesota Press.
- Pöykkö, P.-M. (2016). Levinas and the Ambivalence of Recognition. *Open Theology*, 2(1), 636-652. <https://doi.org/10.1515/opth-2016-0050>.
- Sohn, M. (2011). The Concept of Recognition In Levinas's Thought. *Philosophy Today*, 55(3), 298-306. <https://doi.org/10.5840/philtoday201155346>.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 7, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2024
ISSN 0719-983X

Reconocimiento asimétrico, conflicto y justicia contextual: diálogos entre el norte y el sur global

Ricardo Salas Astraín y Cristóbal Balbontín-Gallo

La filosofía moral de Kant y la teoría del reconocimiento en el idealismo alemán

Cristóbal Balbontín-Gallo

Honneth as a reader of Sartre. On the limits of the Honnethian interpretation of Sartre's paradigm of recognition

Valentina Santoro

Teoría crítica y justicia contextual en la filosofía actual: 100 años de problemas y perspectivas compartidas

Ricardo Salas Astraín

Algunos aportes para pensar una justicia contextual en América latina

Cristián Valdés Norambuena

Colonialismo, diálogo intercultural y reconciliación: controversias entre James Tully y Glen Coulthard

Andrés MacAduo Espinoza

Enrique Dussel y el reconocimiento crítico del Otro: liberación e interculturalidad

Emmanuel Levine

Violencia y reconocimiento en procesos de transformación social: el caso de la primera línea en la revuelta social chilena

María Beatriz Gutiérrez Recabarren

El gobierno del cuidado domiciliario en salud: una lectura desde la analítica histórico-filosófica de Michel Foucault

Harold Dupuis Marambio

Trauma colonial, alcoholismo y consumo de drogas en pueblos originarios: reparación y sanación desde el relato oral mapuche

Luz Marina Huenchucoy Millao y Andrés MacAduo Espinoza

Reseña de Tejeda Gómez, C. (2020). Spinoza. Una política del cuerpo social

Cristóbal Balbontín-Gallo