

Alteridad: el Otro en Enrique Dussel y la Negatividad en Byung-Chul Han

Jordan Daladier Cruz Quimbayo

Trabajo de grado de Magister en Filosofía Latinoamericana

Asesor

Omar David Díaz Guzmán

Magister

Universidad Santo Tomás

Facultad de Filosofía y Letras

2025

Agradecimientos

A mi madre porque ella es la máxima expresión de alteridad como *Deseo*.

A mi compañera de camino que me enseñó a partir del eros el *ver* y el *oír*.

A mis hermanos que siempre acompañaron este proceso desde la *hospitalidad* y *amabilidad*.

A mi director de tesis Omar David Guzmán porque a partir del diálogo logró poner en *movimiento* el no-ser, la *otredad*, la negatividad, la *dis-tinción*, que emana de la filosofía latinoamericana.

Y especialmente al *devenir* que en su constante *movimiento* me permitió ser cómplice del cara-a-cara con el Otro.

Contenido

Introducción	5
Planteamiento del Problema.....	6
Metodología	11
Capítulo 1. Enrique Dussel y el Otro- Byung-Chul Han y la Negatividad.	14
Enrique Dussel y el Otro.....	14
La Totalidad, Exterioridad, Transmodernidad	15
Totalidad, Negatividad, Modernidad	26
Byung- Chul Han y la Negatividad.....	30
Positividad, Negatividad, Dialéctica	30
Exterioridad – Negatividad - Inactividad.....	37
Capítulo 2. Convergencias y divergencias entre Enrique Dussel y Byung-Chul Han.....	41
Hegel y el movimiento dialéctico.	42
Dialéctica: mediación y movimiento	43
Emmanuel Lévinas y la Alteridad.....	49
El Yo y lo Mismo.....	50
Metafísica antes que ontología.....	52
Responsabilidad por el Otro.....	55
Han: el poder en Hegel y el eros.....	57
Dussel: la analéctica.....	63

Convergencias.....	68
Totalidad-Positividad	69
Proximidad – Amabilidad	72
Divergencias	75
Exterioridad- Negatividad.....	75
Transmodernidad- Contemplación.....	77
Capítulo 3: Alteridad: la dialéctica para una reinterpretación de la otredad.....	80
La dialéctica y la alteridad	81
Violencia y Alteridad.....	86
Conclusiones	97
Bibliografía	105

Introducción

El otro como rostro interpelante, revelante, provocante, sólo en ese caso, es persona. No es meramente la “Diferencia” de J. Derrida; es lo “dis-tinto”, lo ético, lo metafísico.”

(Dussel, 2011, p.82)

“Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo.” **(Han, 2017, p. 9)**

Reconociendo la importancia de la alteridad como condición crucial para la construcción de relaciones humanas armónicas más justas a las promovidas por la ontología occidental, llamamos al diálogo a los filósofos Enrique Dussel y Byung-Chul Han para cuestionar la preponderancia que toma dicha categoría dentro de sus propuestas filosóficas.

Nuestro objetivo principal es poder analizar el *Otro* dentro de la obra de Dussel y la *Negatividad* en la de Han para así permitirnos ampliar el horizonte de sentido que se tiene respecto a la alteridad, puesto que son críticos directos de las lógicas modernas y contemporáneas que reproducen la *violencia* y la *competencia* del *poder-ser* del *Yo* como único camino de *progreso* dentro de la totalidad ontológica occidental.

De esta manera proponemos los siguientes objetivos específicos que nos permitirán *andar* el *camino* en torno a la alteridad como categoría y condición principal para analizar:

1. Identificar los presupuestos filosóficos que permitan explicar el Otro en la obra de Dussel y Negatividad en la obra de Han.
2. Contrastar los presupuestos filosóficos entre los autores para hallar puntos convergentes y divergentes respecto a la alteridad.

3. Reinterpretar la alteridad a partir de la dialéctica, su relación con la analéctica y la negatividad en las propuestas filosóficas de Enrique Dussel y Byung-Chul-Han.

Los tres capítulos mantendrán el hilo conductor de la presente investigación de acuerdo con los tres objetivos específicos anteriores. Inscrita en el diálogo busca principalmente dar claridad a la importancia de la alteridad como condición mediadora que permite la creación de *nuevos pensamientos, nuevos movimientos, distintos* a las lógicas violentas que divinizan fines teleológicos de priorización de la individualidad sobre el Otro y la comunidad. Así las cosas, pretendemos analizar los presupuestos filosóficos de los autores protagonistas frente a la alteridad a partir de puntos convergentes y divergentes que nos permitan la reinterpretación de la problemática y alternativa de solución que se da al interior de sus propuestas.

Planteamiento del Problema

La alteridad es una categoría que demanda de la atención necesaria para repensar el accionar humano en sentido ético. El discurso ontológico moderno que posiciona el pensamiento occidental en la cúspide es el reflejo de la mismidad de los centros de poder epistemológicos. Dicho establecimiento que promueve el *ser* está relacionado con un estilo de vida desarrollista en el que siempre se pretende obtener algún beneficio. De esta manera, las relaciones humanas quedan condicionadas a *fines* más que a *medios*, por eso la *mediación* se hace más banal y efímera en la sociedad que da prioridad a la afirmación del Yo-productivo más que al Otro.

El Yo establece comúnmente una relación violenta con sus semejantes. El Yo es una afirmación ontológica que posibilita el conocer y definir la realidad como verdadera según los cánones de la lógica y el pensamiento occidental. Los entes que no pertenezcan a la totalidad-mundo de la mismidad serán catalogados como el *Otro-distinto* que debe ser encubierto o

subsumido por dicha lógica unívoca de concebir la realidad. El Otro es negatividad, Exterioridad, periferia, es el violentado por la ontología moderna occidental del Yo, es el excluido del sistema. De aquí la importancia de reanimar la discusión sobre las relaciones que se están estableciendo entre lo Mismo, lo otro y el Otro porque posibilitan crear nuevos horizontes de sentido a partir de la *mediación* con la alteridad, es decir, relaciones distintas a las expuestas por la afirmación dialéctica de la mismidad.

La alteridad demanda un pensamiento distinto en el mundo contemporáneo. Butierrez (2021) recalca la importancia de la alteridad en el surcoreano porque “La pluralidad y la elección promovidas sin cesar se revisten de una falsa alteridad, en el marco de una diversidad que admite diferencias solo en conformidad con este sistema.” (p.5). Es decir, se habita el mundo de la totalidad positiva contemporánea en la que predomina exclusivamente el Yo como única figura activa dentro del sistema donde debe ser subsumida por la mismidad de lo igual. Según el argentino hace falta la resistencia del otro atópico que despierte el Eros que permita reconocer la alteridad del otro, destacando en la negatividad lo incalculable e inherente del desarrollo del pensamiento humano (p.6) pues nos debemos exclusivamente a la relación con el otro. Así las cosas, la alteridad demanda de una atención negativa para el desarrollo de pensamientos distintos a los reproducidos por la totalidad de la mismidad.

La relación del uno con el otro no puede ser estrictamente dialéctica en el marco de la identidad- diferencia. La escritora Penchaszadeh en su apartado del texto ¿Por qué no-leer a Byung-Chul Han? (2018) reconoce que es importante que se salga del binarismo que no posibilita pensamientos otros dentro de la ontología por la sobre-afirmación del Yo, de aquí la importancia de la *hospitalidad* o *amabilidad* como el *ser-siempre-con*, es decir, *Relación* (p. 127). Se requiere de la comprensión otra de reconocimiento de la distinción dentro de las lógicas

binarias de la totalidad totalizante de la mismidad donde el extranjero o exterioridad del sistema pueda ser reconocido desde su irreductibilidad como lo absolutamente Otro distinto que ya es. De esta manera, las nuevas relaciones que se pretenden construir se enmarcaran en el reconocimiento de lo Otro como exterioridad del sistema.

Precisamente Jorge Zúñiga (2022) en su interpretación acerca de Dussel refiere como la violencia de la modernidad no quiso reconocer el Otro como distinto. La violencia promovida por los llamados países de centro contra los de periferia termina condicionando su historia a la totalidad de la mismidad occidental del ser y encubre el no-ser como “Es el desprecio a lo que nos es radical-mente diferente y que escapa a nuestro horizonte de comprensión.” (p. 114). La exterioridad que es el Otro distinto es para la Mismidad lo *no-conocido* porque la misma lógica ontológica occidental reafirmó a través del colonialismo una sola concepción de interpretar el mundo, impidiendo la relación dialógica del Uno con el Otro. Así las cosas, la falta de reconocimiento de la alteridad imposibilitó el surgimiento de sociedades más justas al imposibilitar relaciones igualitarias de las partes, permitiendo la afirmación de la violencia del colonialismo para la constitución de la totalidad ontológica occidental.

De aquí la importancia de superar la ontología y volver a la ética como filosofía primera de primacía al cara-a-cara con el Otro. Rafael Güitrón (2017) en su análisis de la ética de la liberación dusseliana reconoce la influencia del filósofo lituano Lévinas para la construcción de su proyecto de la filosofía de la liberación que es transversalmente ético, es decir, donde la prioridad es la vida de los miembros por medio de una relación humano-a-humano respetando la semejanza y la distinción “Emmanuel Lévinas quiere llevarnos al convencimiento de que el “cara a cara” es anterior a todo lenguaje, lo ilocucionario es el “cara a cara” de dos personas, el otro es el centro del momento ético.” (p. 32). Entonces la relación originaria es entre seres

humanos a partir de una proximidad no teleológica o deseo individual-productivo sino Deseo alterativo constructivo colectivo. Así las cosas, la relaciones entre seres humanos permite la constitución de nuevos movimientos donde prime el Otro desde la semejanza y la distinción donde se prioricen nuevos horizontes transontológicos de reconocimiento de múltiples exterioridades.

Pensar el Otro es aceptar la otredad como distinta e irreductible. El conocimiento no puede ser unívoco, lógico, estático, moral, pues conduce al mundo de la identidad-diferencia o dialéctica de la violencia que reafirma o rechaza la otredad. Aceptar al Otro analógico desde la *semejanza* y la *distinción* es la condición ética humana fundamental para el surgimiento de nuevas relaciones más justas y responsables con la humanidad.

La humanidad requiere de la *negatividad* que conduzca a un análisis profundo en el establecimiento de las relaciones entre lo mismo y el otro. La teleología del provecho prevalece e imposibilita el sostenimiento de relaciones amables entre los sujetos porque predomina la positividad que los mantiene entretenidos en la totalidad de *lo igual* como lo refleja el mundo digital. Precisamente es en la era digital donde los sujetos cada vez más se distancian y buscan saciar de manera inmediata su deseo rechazando cualquier tipo de contacto trascendente con el Otro como el cara-a-cara con otra persona. La humanidad deviene de la relación con los otros y a ellos se debe al compartir y debatir ideas, sentimientos, pensamientos que retroalimentan la comprensión de la realidad de manera crítica para una efectiva liberación del sistema.

Pero contradictoriamente el sujeto enmarca la concepción de *libertad* en el *poder-poder*. El nivel de adquisición e instrumentalización del otro y el Otro definen la idea de progreso en la sociedad de rendimiento en la que el individuo por medio del *deseo* construye su ruta productiva de manera altiva y positiva. En consecuencia, la humanidad perturbada por el sistema arremete

contra el Otro y contra sí-mismo en búsqueda de objetivos, proyectos, emprendimientos, arrastrándola al narcicismo, alienación y consecuentemente autoexplotación de manera violenta por buscar satisfacer las necesidades creadas económicamente. Por tales circunstancias se desentiende cualquier arista liberacionista que pretenda revelarse bajo dicho sistema fetichizado.

Y es que el problema gira en torno a la fetichización de la totalidad que retroalimenta la mismidad occidental por medio del movimiento dialéctico. Volver a la alteridad del reconocimiento del Otro como parte fundamental de la *mediación* para generar *movimientos* alternativos a la afirmación de la mismidad es el punto principal que busca examinar la presente investigación. Cuestionándonos principalmente ¿Qué preponderancia tiene la alteridad para la constitución de sociedades más justas a las proclamadas por la ontología occidental? De esta manera, se reconoce taxativamente como problema la violencia de la totalidad totalizante de la mismidad frente al encubrimiento de la otredad.

La aproximación a la respuesta de la pregunta anterior tendrá como hilo conductor el pensamiento de los filósofos Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023) y Byung Chul-Han (1959) que soportan parte de sus proyectos de liberación en la importancia del reconocimiento de la alteridad como alternativa de solución frente al problema de la fetichización.

A continuación, explicaremos la ruta que tomará la investigación con relación a la metodología de la *hermenéutica fractal* que pretende principalmente *hacer camino* para la exploración y análisis de un nuevo horizonte de sentido alterativo de reconocimiento del Otro como parte fundamentalmente dialéctica.

Metodología

Inscritos en el diálogo como lo pretende la presente investigación y de acuerdo con los presupuestos filosóficos de ambos autores, el método que se pretende aplicar es el denominado “hermenéutica fractal”. Una propuesta planteada por el profesor Ángel María Sopo y formalizada por el docente David Guzmán Díaz en su texto “De camino a la hermenéutica Fractal” (2023).

Precisamente la hermenéutica fractal será en esta investigación el *camino a seguir* en búsqueda de la alteridad. Enmarcados en una hermenéutica Gadameriana entendida como la experiencia de vida que está en constante acción y relación con el mundo permitiéndole generar prejuicios, comprensiones e interpretaciones de textos que se interponen busca principalmente fracturar la tradición para así poder ampliar el horizonte de sentido de la realidad. Mientras el fractal pretende descomponer o fragmentar esa realidad para su interpretación y comprensión desde el todo y la parte como lo expuesto por el círculo de la comprensión, reconociendo entonces que el todo es mayor que la parte. Así las cosas, el estado de la cuestión girará en torno a la comprensión de la alteridad como un todo y el análisis del Otro propuesto por Dussel y la Negatividad planteada por Han como sus partes que se divide en fractales según las categorías expuestas en sus teorías.

Precisamente el estado de la cuestión delimitado pretende ser analizado desde diversas categorías que compondrán el fracto. La organización de estas categorías permitirá analizar el fracto en su totalidad. Poder establecer relaciones dialógicas entre los conceptos que puedan dar apertura al horizonte de sentido del Otro y la Negatividad para para fracturar la tradición y abrir el camino a la reinterpretación de la alteridad. Más que una metodología denotada desde una

concepción científicista moderna de paso a paso, pretendo abrir el camino hacia la alteridad en los textos relacionándolos y cuestionándolos en cada una de sus partes que componen el todo.

Justamente las categorías son las que componen este fracto porque ayudan a orientar el camino de la categoría central (5, ver grafica 1) cobijada por el eje problemático que la convoca para su entendimiento, desarrollo y profundización, es decir, para este caso la preponderancia de la alteridad en la constitución de sociedades más justas a las proclamadas por la ontología occidental de la mismidad de lo igual. Luego de esto, así lo mencionaba David Guzmán “Las primeras categorías tendrán que dar respuesta a los 4 elementos, para poder entender que estamos inscritos en la tradición y desde allí poder ver aquello que se nos presenta en la historicidad misma.” (Guzmán, 2023, p.26). De acuerdo con nuestro eje problemático y su categoría central (Alteridad) tenemos cuatro que las acompañan y se convierten en cimientos del trabajo (1 *Totalidad*, 3 *Negatividad*, 7 *Exterioridad* y 9 *Positividad*, ver gráfica 1) pues interrelacionándolas permitirán realizar el análisis detallado respecto a la categoría central. Así tendremos un todo descompuesto en partes que nos permitirá mirar puntos convergentes respecto a nuestra categoría central de manera detallada.

De la primera relación se realizará entre las categorías **1, 7 y 5** convocando a la categoría **4 *Transmodernidad*** como factor crucial dentro de la coyuntura de la Totalidad permitiendo reconocer la Exterioridad como posibilidad distinta de liberación del sistema totalizado. Una segunda relación de las categorías **1, 3 y 5** se genera una nueva categoría la cual es la **2 *Modernidad*** que deviene de un proceso de tensión entre la relación de la *Totalidad* con la *Negatividad*. Una tercera relación entre las categorías son la **3, 9 y 5** generando la **6 *Dialéctica*** como propuesta fuerte de la presente investigación al ser el movimiento o método que posibilite entre la positividad y negatividad el detenimiento mismo en la importancia de la alteridad. La

cuarta y última relación que desarrollamos del fracto es entre las categorías **7, 9** y **5** resultando una categoría **8 *Inactividad*** ya que la positividad de lo igual permitirá que la exterioridad posibilite antisistemicamente la contemplación e inactividad para detenerse sobre la alteridad

1 Totalidad	2 <i>Modernidad</i>	3 Negatividad
4 <i>Transmodernidad</i>	5 Alteridad	6 <i>Dialéctica</i>
7 Exterioridad	8 <i>Inactividad</i>	9 Positividad

Grafica 1.

Cabe resaltar que el fracto funciona de manera dinámica con la categoría central (5 Alteridad). Existen múltiples aproximaciones de categorías que podrían llevar a un desarrollo extenso para el entendimiento de nuestra propuesta central, pues esta se podría fraccionar aún más, pero este no es el caso del presente ejercicio metódico. Conforme con lo anterior, se pretende de esta manera orientar el *camino* para el entendimiento de la problemática, pero nunca trazar una única ruta para su examinación o análisis que aproxime a verdades absolutas frente a la definición de categorías, pues no recae en una divinización metodológica (entendida esta desde una perspectiva científicista moderna) de adquisición de conocimiento y razón occidental, pues los *senderos* pueden ser múltiples conforme la tradición y el fractal se vayan fracturando para aproximar con mayor claridad al entendimiento del todo.

A continuación, y de acuerdo con lo expuesto en la metodología de la hermenéutica fractal abordaremos los presupuestos teóricos de Enrique Dussel y Byung-Chul Han (Capítulo 1). Posteriormente se realizará el análisis de los puntos de convergencia y divergencia respecto a las propuestas de ambos autores enmarcados en el ámbito alterativo (Capítulo 2). Finalmente se aproximará a una reinterpretación de la alteridad a partir de la dialéctica y su relación en las propuestas filosóficas de ambos autores protagonistas (Capítulo 3). De esta manera se desarrollará metodológicamente la propuesta de la presente investigación.

Capítulo 1. Enrique Dussel y el Otro- Byung-Chul Han y la Negatividad.

Enrique Dussel y el Otro

Uno de los protagonistas de la presente investigación es el filósofo argentino Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934-2023) quien identifica el encubrimiento del Otro al hacer un exhaustivo análisis de los diferentes procesos epistémicos que operaron desde occidente sobre los pueblos periféricos; de esta manera pretende por medio de su propuesta filosófica reivindicar la relevancia ética del Otro como exterioridad del sistema frente a la totalidad-mundo.

En concordancia con la metodología expuesta anteriormente de hermenéutica fractal desarrollaremos la relación de categorías *Totalidad*, *Exterioridad*, *Transmodernidad*, y en un segundo momento *Totalidad*, *Negatividad*, *Modernidad*, abordadas por el filósofo argentino y estrechamente relacionadas con la categoría central, la alteridad, en miras de conocer más acerca de su proyecto y su estrecha relación con la reivindicación de la otredad.

La Totalidad, Exterioridad, Transmodernidad

Soportados en el texto *Introducción a una filosofía de la liberación* de 1995, Dussel piensa su filosofía desde la cotidianidad del ser humano. El humano comprende el mundo al que pertenece y todo lo que acontece, es decir, vive en una constante *comprensión existencial*, de esta manera el sujeto reconoce el mundo como totalidad. La totalidad se afirma dialécticamente por medio del movimiento circular en el que prima la afirmación exclusivamente del *ser* como proyecto, de aquí la ratificación discursiva de la ontología como “fundamento o proyecto de existencia del hombre, de una comunidad, de una época histórica y aun de la humanidad como historia de todos los proyectos” (Dussel, 1995, p.92). Así las cosas, la comprensión cotidiana de la realidad es ontológica porque prima el *ser* como *totalidad* y opta por ejecutar proyectos que le conduzcan al fundamento.

Los *proyectos* son las posibilidades del *poder-ser* del sujeto. El devenir de la vida esta antecedido por una proyección futura de lo que pueda ser en clave dialéctica como un mundo desplegable y no estático, esto es, abrir otro horizonte y atravesarlo sucesivamente (Dussel, 1995, p.96). Entonces el problema está en afirmar que se conoce inamoviblemente la realidad pues su comprensión está en continuo movimiento.

El ser humano comprendiente fija su poder-ser como proyecto sobre el *valor* que le asigna a las cosas. Justamente de la dialéctica nace la importancia de la *mediación* porque es la que le concede el *valor* o *interés* de un ser humano sobre los entes “Las mediaciones, las posibilidades, son las que estoy interpretando y valorando cotidianamente, porque son posibilidades “para el proyecto”. Lo que no se integra al proyecto no me “interesa”, no le presto “atención”, no lo interpreto, no tiene valor” (Dussel, 1995, p. 103). De esta manera, precisamente de las mediaciones nace la *libertad* del ser humano porque teniendo varias posibilidades para

atravesar el horizonte por medio del proyecto y su praxis elige una porque busca saciar el deseo, esa *falta de* que tiene valor singular para él como totalidad.

A este respecto, podemos afirmar que la comprensión existencial es *ontológica* porque busca consolidar el proyecto como *poder-ser* de lo que *es* y tiene *valor* para el ser humano y la totalidad-mundo. Y justamente dicha lógica ha operado históricamente desde occidente.

La Totalidad¹ se ha construido desde la visión del discurso occidental a través del tiempo. En la Grecia antigua Heráclito (Said, 2020) ya mencionaba como “Todo es uno” dando certeza que el Todo es unidad única e irreparable, pero también Parménides (Platón, 1988) afirmaba que “El ser es, el no ser no es” demostrando que en la Totalidad de lo que *es* hay algo que se excluye directamente que viene a ser lo que *no es*, a saber, la *negatividad* de lo que *es*. Hegel (1966) figura influyente de la modernidad mencionaba como el devenir y conocimiento de la realidad persigue el absoluto o fin del sistema, empecinado en su idea de unidad y único sentido desarrollista de la historia eurocéntrica. De esta manera, se evidencia como occidente tendía epistemológicamente a la univocidad del pensamiento a través de la afirmación de la totalidad ontológica cerrada.

La totalidad como se presentaba anteriormente funciona desde *lo que es*, pero ¿cómo puedo diferenciar esto que *es* de lo que *no es*? Precisamente Dussel realiza su explicación al respecto, lo que *es* pertenece a la dialéctica de la totalidad, exactamente a *Lo Mismo* y frente a este vamos a encontrar *lo mismo* haciendo referencia a lo *idéntico* y *lo otro* que hace referencia a lo *diferente* respecto de dicha concepción de totalidad como mismidad. El Otro es lo *dis-tinto*, eso que *no es* la relación dialéctica sino mera *Exterioridad* (Dussel, 1973.p.103).

¹ La Totalidad corresponde a la razón dialéctica y no al entendimiento óntico o razón analítica. Desde ahora, cuando nos referimos a totalidad sin otra indicación, hablamos de mundo. (Dussel, 2011.p. 53). Además cuando se habla de totalidad es el retorno constante a *lo mismo*.

En el texto titulado *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I* (1973) el filósofo argentino realiza una distinción pormenorizada de Lo Mismo, lo otro y el Otro por medio de dos relaciones: la dialéctica monológica y la analéctica dialógica.

En la dialéctica monológica Lo Mismo hace parte de la Totalidad. Hay una identidad originaria que le permite generar comparaciones respecto a sus semejantes, *lo mismo* y *lo otro*. Por un lado, se tiene a *lo mismo* que es la relación igualitaria respecto a este originario, mientras *el otro* se comporta como lo opuesto frente a esta mismidad, es decir, ambos no salen de la interacción y afirmación de *Lo Mismo* promulgado por la Totalidad occidental. Entonces esta idea moderna permite generar un *movimiento dialéctico*² de *lo mismo* y *lo diferente* afirmando la lógica del mundo moderno racional.

En tanto la analéctica³ dialógica corresponde precisamente a la propuesta de superación de la totalidad e interacción entre las partes concebidas desde lo mismo y el otro. La apuesta aquí no reside precisamente en reconocerse desde la identidad y la diferencia sino precisamente desde la *semejanza* y la *distinción*, ya no comparativa o perteneciente a lo Mismo sino lo absolutamente *dis-tinto*, la exterioridad frente a la totalidad. De esta manera, el *Otro* se convierte preponderantemente en la exterioridad del sistema incomprensible e irreductible respecto a la mismidad de la ontología occidental que prioriza el *ser* sobre el *Otro* (Dussel, 1973 I.p.125). Así las cosas, lo *dis-tinto* es movimiento dialógico que no requiere de coacción o condicionamiento de la totalidad-mismidad sobre la exterioridad-otredad, sino comprensión desde su horizonte alterativo, más allá de la ontología de la totalidad.

² En el capítulo 2 nos detendremos en el *movimiento dialéctico* y sus *momentos* en clave ontológica occidental.

³ Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá del horizonte de la totalidad... es la exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, dis-tinción. (Dussel, 2011.p.238-239). En el segundo capítulo explicaremos en detalle como dicho método se convierte

Justamente el escritor argentino propone frente a la problemática ontológica de la modernidad con su totalización de la mismidad pensar la meta-física de la alteridad. El fenómeno de la colonialidad permitió ejecutar el proyecto de la modernidad violentando ese no-ser *encubierto* por la totalidad, es decir, el Otro. El Otro es lo distinto que *ya es*. La otredad es unidad original que interpela la totalidad desde la alteridad y no funciona como lo propone la mismidad desde el *ver* y su relación directa con los objetos o las cosas (luz-ojo-visto), sino mejor desde el *oír* la *voz* que suena, alguien que irrumpe con su rostro, el *cara-a-cara*⁴ como relación originaria *humano-humano* (voz-oído-oír) que ahora genera un nuevo movimiento como exterioridad abierta, no cerrada como lo promueve la totalidad de la mismidad.

Y es que precisamente allí prevalece un principio de Fe, entendida como la confianza en el Otro, algo que está más allá de lo físico, meta-físico, convirtiéndose en una ontología de la Negatividad frente a Lo Mismo (Dussel, 1973 II,p.52). De aquí que el Otro revelado con su rostro genere rupturas a la lógica de la totalidad porque fractura el límite e irrumpe cuestionándola, posibilitando el surgimiento de la lógica de la alteridad. En esta se prioriza al Otro, la víctima, el pobre, el oprimido, ya no saciar el deseo del individuo y su poder-ser como proyecto, sino que ante la violenta totalidad totalizante y su generación de víctimas, estas personas requieren de *servicio*, es decir, de *trabajo* por medio de la escucha y entendimiento del Otro *trans-ontológicamente* porque cree en él como exterioridad que ha padecido el sistema ontológico occidental y merece ser liberado⁵. (Dussel, 1995, p. 130).

⁴ Precisamente la relación originaria cara-a-cara como humano-humano cuestiona la relación ontológica sujeto-objeto. “El rostro del otro es cuando termina la acción y comienza el misterio. ..Lo que veo de él es solamente lo que me aparece pero no lo que está siendo como posibilidad libre y su proyecto. Porque su proyecto es su mundo distinto al mío.”(Dussel, 1995, p.116).

⁵ “” Liberación” como “trabajo” es estrictamente el acto trans-ontológico del que en la totalidad escucha la palabra del Otro (irrumpe como interpelación desde más allá del sistema) y se juega por él”.(Dussel, 1995, p. 132).

En este sentido, el Otro se convertirá entonces en la exterioridad⁶ de todo sistema posible presentado desde la totalidad. El proceso de colonización ejercido por parte de los europeos sobre los pueblos americanos es un fenómeno violento de la mismidad moderna frente a la otredad. También en la contemporaneidad siguen produciéndose múltiples tipos de violencia, es decir, nuevas violencias, exclusiones y encubrimientos que generan nuevas víctimas por la totalización del sistema, de esta manera se puede afirmar entonces que todo sistema totalizante genera *víctimas*⁷. La lógica dominador-dominado ubica al Otro en una realidad donde no le es permitido su completo reconocimiento desde una perspectiva dignificante, puesto que dicha relación presenta una clara asimetría de acuerdo con la dinámica del conflicto o *choque* que siempre tiene un vencedor y un vencido, es decir, de la guerra⁸ siempre queda una víctima. Así las cosas, las víctimas de la mismidad que padecen la totalidad totalizante que subsume de manera asfixiante lo mismo, lo diferente y la otredad requieren del reconocimiento del Otro y dicho proceso demanda de una atención detenida sobre la condición del ser humano oprimido por el sistema.

Dussel menciona que el ser humano es voluntad porque cumple el carácter de la subjetividad del sujeto como poder-ser. El ser humano arrojado comprende existencialmente el mundo que define el argentino como *situación existencial* “La conducta práctica, la actitud existencial posee, ciertamente, una comprensión de todo lo que hace frente dentro del mundo, pero su actitud no es teórica sino cotidiana, práctica, existencial” (Dussel, 1973.p.39). Así las

⁶ Exterioridad quiere indicar el ámbito desde donde el otro ser humano, como libre e incondicionado en el sistema, no como parte de mi mundo, se revela. (Dussel, 2011. Pág. 79).

⁷ “La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad (*Leiblichkeit*), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.) (Dussel, 1998.p. 309).” Así las cosas, todos los sistemas generan víctimas.

⁸ “La guerra es el origen de la totalidad dominadora” (Dussel, 1995, p. 115).

cosas, la pregunta por el ser humano en el mundo también será abordada por la ética pues cuestiona la existencia misma del sujeto en su experiencia como persona comprendiente de la realidad, a lo cual el filósofo argentino define como *el hombre es hombre porque comprende el ser* (Dussel, 1973.p.41). El ser humano es inteligibilidad existencial donde comprende el ser de las cosas cuando estas son integradas y proyectadas en el interior, pues *es* un ser intotalizado, finito, no absoluto, es un poder ser, más nunca podrá cambiarse radicalmente por otro y tampoco podrá cerrarse u absolutizarse como un Yo porque él se debe también al Otro.

En línea con lo anterior, el sujeto permanece en la inmediatez o cotidianidad donde las acciones y personas repercuten sobre él, es así como ahora el *cara-a-cara* representa una relación ética. Entendiendo que la moralidad vigente de la totalidad, la mismidad, el otro, imposibilita una ética alterativa en la que el Otro como distinto, meta-físico, trans-ontológico puede establecer relaciones entre sujetos donde el fundamento humano permita la influencia del uno sobre el Otro a través del cara-a-cara dialógico definido como proximidad humano-humano más allá que lo Mismo (Dussel, 1973) es lo que precisamente busca la relación *ética*. La *analéctica*⁹ entendida como la relación con el Otro como Otro tiene una relación irrespectiva, que no busca instrumentalizar al Otro, permite que se encuentre la libertad-libertad como amor-de-justicia que anula la Totalidad totalizante y en el que prevalece la vida, de aquí el surgimiento de la fundamental y transversal *ética de la liberación*.

La ética de la liberación es una ética de la vida en la que subyace la responsabilidad por el Otro. Pensar el componente y aplicación de esta propuesta alterativa nos interpela desde seis principios que menciona el autor en su texto *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). El primero es el *principio material universal de la ética* que intenta en su

⁹ La analéctica es el método planteado por Dussel para afirmar la Exterioridad en lugar de la Totalidad. Este aspecto lo abordaremos en detalle durante el segundo capítulo de la presente investigación.

criterio moral una validez intersubjetiva de los sujetos para la preservación de la vida, el verdadero deber-ser práctico, no meramente teórico. El segundo es el *principio moral formal universal* que se fundamenta en el criterio de validez intersubjetiva para así aplicar normas argumentadas por los miembros de la comunidad que se reconocen entre sí como iguales. El tercer es el de *factibilidad* que el autor define como “el principio instrumental respectivo” considerando la racionalidad instrumental de las condiciones empíricas *a priori* como a *posteriori* en la rectitud-honestidad y responsabilidad social al momento de accionar. El cuarto es el criterio *crítico-material* que reconoce la existencia de las víctimas del sistema que aparecen como Negatividad, reclamando ser entendidos como Otros que requieren ayuda ante las injusticias e imperfecciones de dicho sistema. El quinto *crítico-discursivo de validez* que se encarga de promover la participación de las víctimas intersubjetivamente para llegar a mutuos acuerdos como comunidad y liberarse de esa no-verdad por el daño que les ha ocasionado como Exterioridad. Y el sexto es el de *liberación* que reclama en su praxis la transformación de esa realidad teniendo como referencia la víctima, es decir, un deber-ser exigido por la misma comunidad de víctimas reclamando justicia. Estos principios pretenden preservar la voluntad de vivir de los sujetos que por el sistema han sido violentados, mejor dicho, han puesto en riesgo esta ética de la vida. Así las cosas, la ética permea todos los campos en esta rigurosa propuesta filosófica de liberación, como pueden ser la erótica, pedagógica, económica, como la política de la liberación que abordaremos como *trabajo de servicio* al Otro.

Precisamente la ética deviene en la política de la liberación en la promoción de vida. Para Dussel la política es “Una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (Dussel, 2010.p.26) donde suscite la voluntad de vivir. El deseo de los individuos por permanecer con vida se da precisamente en la medida que puedan

suplir sus necesidades y tener las capacidades para cumplir con los medios para satisfacerlas. Conforme con esto, la política de la liberación promueve la voluntad general de conservar la vida a partir del consenso de voluntades de sus miembros.

Precisamente en las voluntades de las personas se genera el poder político. Este poder se ve determinado por cuatro características: *Potentia*, *Potestas*, *Poder Positivo* y el *Poder Fetichizado*. La *Potentia*¹⁰ hace referencia al poder de los seres humanos de elegir como un ejercicio de soberanía que detenta el poder (poder en-sí), la *Potestas*¹¹ será sobre el que recae el poder o el delegado del poder otorgado soportado desde la institucionalidad (poder fuera-de-sí), el *Positivo* que sería el correcto sentido del consenso de voluntades a través del *mandar obedeciendo* y por último el *Fetichizado* que afirma la propia subjetividad del sujeto desde la autoridad donde se toma como autorreferente mandando a los demás, tendiendo con facilidad a la corrupción por la autárquica mismidad (Dussel, 2010). Así las cosas, la *Potentia* de la política de la liberación busca quebrantar la totalidad en la elección por los oprimidos de la exterioridad. Desea que el Otro que ha sido violentado viva desde una voluntad meta-física, solidaria y que promueva consensos entre los sujetos políticos oprimidos por medio del poder positivo, soportado en las instituciones que le respalden, que puedan acabar con los amenazas del sistema, es decir, todos los riesgos generados por la errónea idea política de poder fetichizado.

La política de la liberación se origina para contrarrestar el poder fetichizado o absolutizado de la modernidad. Algunos de los *principios* de la obra 20 tesis de política de 2006 permitirán dar claridad a esta propuesta alterativa frente a lo expresado por la sociedad

¹⁰ “Denominaremos entonces *potentia* al poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que le es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político.” (2016.p.27). El poder político se tiene, el pueblo lo puede ejercer, diferente del poder fetichizado que lo ostenta por la fuerza.

¹¹ “La necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la *potestas*. La comunidad institucionalizada, es decir, habiendo creado mediadores para su posible ejercicio, se escinde de la mera comunidad indiferenciada.” (2016.p.30).

occidental históricamente en materia política tanto de derechas como izquierdas. El *principio político material* se encargará de la preservación de la vida humana y la posibilidad de aumentar la calidad y vida de sus miembros. El denominado principio *político formal* trata el actuar en los principios de legitimidad democrática a través de las tres esferas de organización institucional: La primera funcionaliza la producción y aumento del contenido de las acciones e instituciones políticas, la segunda se encarga de las instituciones procedimentales-normativas de legitimación y la tercera se encargará de la factibilidad o realización de las dos anteriores respaldada institucionalmente (p.55). El *principio de factibilidad* lo define como “La esfera de la factibilidad política, donde las instituciones permiten ejecutar los contenidos dentro de los marcos de la legitimidad” (ibid.58). El *principio político de liberación* que desde perspectivas críticas negativas ante las normativas de la positividad injusta pueda así afirmar su condición como víctima que no-puede-vivir por el funcionamiento del sistema injusto pretendiendo sustituirlo por uno más justo. El *crítico democrático y transformación estratégica* busca efectuar acciones legítimas de sus miembros e instituciones que en un disenso de la moral vigente pueda encontrar el consenso crítico de los oprimidos, convirtiendo la democracia en un ejercicio crítico por la participación simétrica de los sujetos que no deben ser incluidos a la mismidad propuesta por el poder fetichizado, sino a un nuevo momento institucional transformado. De esta manera, la política de la liberación tiende a garantizar los derechos de los seres humanos que han sido excluidos y violentados en su integridad vital por el sistema, sustituyéndolos por unos que promocionen la vida de cada uno de sus miembros en consenso, de aquí la importancia de la aplicación de los *principios* pues son estos los que orientaran el camino para la transformación en la concepción de la política priorizando el poder positivo de *mandar obedeciendo*.

Y si es verdad que la ética deviene en múltiples sistemas, la política de la liberación toma fuerza por su alto grado práctico a través de la relación analéctica de la otredad y la búsqueda del camino más allá de la modernidad, el *Transmoderno*, donde exista una responsabilidad social democrático-política de ejercer un poder positivo obediencial. Es el proyecto *Transmoderno* soportado por la filosofía, ética y política de la liberación donde podrá comenzar la *nueva era* alterativa de reconocimiento de múltiples pueblos que han sido oprimidos y que a partir de ese momento tendrán una voz en la infinitud desde la Exterioridad del sistema.

La Filosofía de la Liberación, debería desplegar no un estilo cultural inclinado hacia la unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino un pluriverso *trans-moderno* (con muchas universalidades), multicultural, en diálogo crítico intercultural. (Dussel, 2016. P. 258).

La Transmodernidad será una *nueva era* que va más allá de la modernidad y se convertirá en la propuesta dis-tinta respecto a la concepción de la historia universal. Esta concepción moderna de historia denotada por occidente terminó por homogeneizar la cultura a nivel global, mediante sistemas ideológicos acaparantes y alienantes en los que el ser humano se instrumentaliza cada vez más. Esta *nueva era* dis-tinta de concebir la realidad se soportará en el Otro y las múltiples visiones de los pueblos que han sido oprimidos para así poder relacionarse por medio del diálogo intercultural primeramente Sur-Sur, para pasar posteriormente Sur-Norte (Dussel, 2016). Así las cosas, se pensará un mundo Transmoderno justo constituido por diversas exterioridades en el que predominen la semejanza y la distinción.

La Transmodernidad no será entonces un fin, sino el comienzo de una *nueva era*. En la presente investigación nos quedaremos con la propuesta que el autor a desarrollada en su texto *Filosofías del Sur Descolonización y Transmodernidad* (2016) donde presenta los cuatro

momentos principales en los que se debe trabajar para ejecutar el proyecto Transmoderno: el primero recae en la autovaloración de los pueblos oprimidos desde la exterioridad por medio de la identificación de su pasado; el segundo consiste presentar una crítica interna dentro de la Totalidad que posibilite por medio del ejercicio hermenéutico fallas en el sistema para generar su reconstrucción; el tercero ubicará a este crítico desde un lugar fronterizo¹² permitiéndole identificar las falencias del sistema y el cuarto se encargará de sostener dicho proyecto en el tiempo, fortaleciéndolo, madurando y resistiendo para que así pueda tomar fuerza. De esta manera, tras su paso por la modernidad y en contra de lo denominado universal del mundo occidental se llegará a este pluriverso Transmoderno donde muchas universalidades puedan dialogar interculturalmente desde la exterioridad sin esperar ninguna irreductibilidad.

Así las cosas, el Otro encontrará en el proyecto Transmoderno su lugar de enunciación. La perspectiva desde donde se pueden reconocer diversas culturas, enriquecer el diálogo de saberes de una manera crítica y constructiva entre las múltiples exterioridades. Precisamente este que no-es para la Mismidad encuentra en este proyecto el refugio y reconocimiento que la historia ha ocultado a lo largo del tiempo, especialmente los pueblos periféricos como el Latinoamericano que hasta la contemporaneidad siguen padeciendo la violencia de estos poderes fetichizados o divinizados de la totalidad totalizante.

¹² El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. (Dussel, 2009).

Totalidad, Negatividad, Modernidad

Como se acotaba anteriormente la Totalidad es el mundo que habitamos. El mundo es la totalidad de totalidades (Dussel, 2011.p.53) y opera desde la lógica dialéctica que tiende al absoluto. Los procesos históricos han llevado a la promoción de una homogenización cultural como la pretendida por occidente, siempre tendiente a la reproducción de la Mismidad ontológica europea. Precisamente opera desde lo que es, lo que no es, simplemente no puede ser, convirtiéndose en Exterioridad de este sistema promocionado como Totalidad. Así las cosas, el mundo queda relegado a una imposición de verdad epistémica totalizante como puede dar cuenta la propuesta teórica moderna de la ciencia y la razón occidental.

Veamos cómo opera la ciencia desde esta idea de Totalidad occidental. Este sistema pretendía cambiar la percepción ingenua del hombre a través de la explicación y la demostración de ciertas teorías. Las fácticas soportadas en hechos (fenómenos que suceden en el mundo) y datos (enunciados del aspecto fenoménico) que pretendían soportar los hechos desde la sustantividad real (física, viviente, humana) opuesta a lo que pudiese plantear una tradición histórico cultural. Así se construye esta episteme que se encargará de soportar el porqué de los hechos: se contrastan y confrontan los sucesos a priori con la realidad del hecho estudiado obteniendo mayor precisión al momento de definir si es un problema o no, formulan hipótesis y se someten a discusión con los hechos relacionados a este, para finalmente, ampliar el marco teórico científico para próximas investigaciones. De esta manera, la sustantividad de los hechos se vuelve entonces una coimplicancia fáctica formal o abstracta de sistematicidad de datos que funcionan como mediaciones científicas (Dussel, 2011.p.234). Así las cosas, la ciencia tiende a la univocidad de criterios relegando y desechando los no factibles en su sistema de Totalidad.

Si la ciencia es apodíctica y epistémica, la dialéctica será mostrativa. Dialéctica es atravesar diversos horizontes de totalidad en totalidad para llegar a una fundamental. La dialéctica se desenvuelve en lo ontológico donde su principio es la identidad y la diferencia. Este método no es unívoco como el de la ciencia porque puede pensar diversos ámbitos y cuestionarlos, no se encarga de demostrar el fundamento, sino que lo muestra como lo primero a poner en cuestión dentro de la Totalidad por la multiplicidad de diferencias que pueda presentar en su devenir, si y solo si el momento de la negación es negativo y disruptivo conforme su esencia le atañe. Este es un método crítico antes que científico. (Dussel, 2011.p.236). De esta manera, la importancia de dialéctica con sus momentos posibilita dentro de la Totalidad afirmarla o negarla, es decir, cuestionarla o criticarla desde una perspectiva no lógico-científica demostrativa.

Precisamente la modernidad fue un proceso dialéctico que afirmó la Totalidad occidental. En su texto *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el Origen del mito de la modernidad* de 1994 resultado de unas conferencias dictadas en Frankfurt en el año 1992 Dussel menciona lo siguiente:

“La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre.” (p.8).

La modernidad fue un proyecto que permitió legitimar la episteme occidental como única y verdadera en el mundo. El enfrentamiento de distintas culturas originarias con el mundo colonizador europeo se convirtió en un insumo para discriminar lo que era y no era respecto a dicha ontología occidental. Disponer de la autoridad para afirmar que es y no es a partir de juicios morales y epistémicos autolegitimados como verdad, permitieron el surgimiento del Otro.

1492 fue la fecha en que realmente surgió la modernidad porque se confrontó el primer sujeto moderno con el Otro mundo no-europeo (Dussel, 1994). El proceso de colonialismo¹³ y enfrentamiento con los nativos americanos no fue simplemente un descubrimiento y exploración del nuevo mundo, sino un ejercicio violento de sometimiento y *en-cubrimiento* de un pueblo sobre otro, pues no se le permitió a la alteridad distinta habitar desde su Exterioridad. Así las cosas, el Otro se convierte a partir de este suceso en la víctima, el violentado, excluido u oprimido por el sistema impuesto de racionalidad moderna occidental.

Y como se mencionaba anteriormente, el mal llamado *descubrimiento* terminó por ser un *en-cubrimiento* de los pueblos nativos. Ese fenómeno de colonización y dominio del *ego conquiro* de centro sobre la periferia permitió al conquistador autoconstituirse y reconocerse desde su subjetividad eurocéntrica¹⁴. El proceso de colonialismo terminó barnizando los conocimientos y costumbres de los pueblos americanos del *nuevo mundo* por los del *viejo mundo*. De este modo, el Otro se convierte en el objetivo de este proyecto moderno porque permite afirmarlo en la lógica dialéctica de la totalidad europea.

¹³ Tomando la idea de Nelson Maldonado Torres se puede definir que el “Colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio.” (Pachón, D. 2007.p.12).

¹⁴ Momento en que Europa se considera centro del mundo y el resto de los continentes son anexos-dependientes de ella se convierten en periféricos (teoría de la dependencia de Wallerstein). Los diferentes discursos epistémicos le reafirmaron en esta privilegiada posición frente a los demás pueblos.

Pero justamente como todo movimiento dialéctico presenta una resistencia en el momento de la negación, la totalidad tendrá antagónicamente la exterioridad. La exterioridad es el ámbito *más allá* de la Totalidad y hace posible el deseo de libertad humana. La exterioridad opera desde un lugar *dis-tinto* al de la Mismidad, es meta-física y transontológica porque siempre tiende al Otro analógico, en cambio la dialéctica negativa opera como oposición dentro del mismo movimiento de la mismidad, no deja de retroalimentarla y afirmarla dentro de la totalidad. En la exterioridad su principio no es de identidad sino *dis-tinción*. No niega la dialéctica, ni la dialéctica negativa, simplemente la subsume, le da su real sentido, es decir, un pleno ejercicio alterativo en el que predomina lo dis-tinto.

En una investigación sobre la Alteridad en Dussel el escritor Rafael Güitron afirma que “El otro para Dussel es el ser humano (nivel antropológico), un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana” (2017.p. 37). El Otro es sin más un sujeto ético que pretende ser reconocido desde su exterioridad y cuestiona la moral vigente para luchar por los oprimidos frente a las injusticias que históricamente se han totalizado en contra de la exterioridad. De esta manera, el *más allá* de la mismidad será una *nueva era* que aún no ha sido pero que como proyecto recoge cualquier componente alterativo liberacionista de reconocimiento del Otro, esta justamente es la propuesta dusseliana de la Transmodernidad.

Y es preciso decir que en la alteridad reposa la propuesta del filósofo argentino Enrique Dussel. Desde su filosofía de la liberación hasta su proyecto Transmoderno busca un reconocimiento de la otredad como un mundo posible de distintas exterioridades sin tender a la Totalidad univoca de pensamiento, pero, sobre todo, para dar una *Voz* a los oprimidos del sistema fetichizado. Y justamente esta investigación surge del cuestionamiento por la alteridad porque en tan rigurosa propuesta parece verse desdibujada dicha figura hundida en la inmensidad

de la Totalidad totalizante occidental que no hace más que reproducir nuevas formas de violencia y generando consecuentemente nuevos oprimidos que ratifican como verdad la ontología moderna occidental en que se reafirma la dialéctica de la mismidad y el Yo.

Byung- Chul Han y la Negatividad

Conforme con lo expuesto anteriormente por el filósofo argentino Enrique Dussel y la fetichización de la modernidad como Totalidad occidental, también es necesario invitar a esta conversación sobre la categoría de *alteridad* al filósofo surcoreano Byung Chul-Han que realiza una crítica directa a la sociedad contemporánea a partir de lo que define como mundo de *lo igual*. Resalta el exceso de positividad y estímulos de un mundo capitalista-neoliberal que no le permite al ser humano detenerse en sentido *Negativo* a contemplarlo.

Miremos entonces algunas características de su pensamiento disruptivo para la sociedad positiva en la que él menciona habitamos. Abordaremos el primer tridente establecido en la metodología de la hermenéutica fractal con relación a sus categorías de *Positividad, Negatividad Dialéctica*, para posteriormente desarrollar las categorías de *Positividad, Exterioridad, Inactividad*. Así podremos obtener una perspectiva más clara de la propuesta del surcoreano en relación con la alteridad a partir de la *Negatividad*.

Positividad, Negatividad, Dialéctica

El filósofo surcoreano sostiene que la problemática de la sociedad contemporánea radica en el sistema capitalista neoliberal. En 1938 Alexander Rüstow tras el coloquio Lipmann fue el primero en acuñar el concepto de neoliberalismo, pero las discusiones sobre *la liberación económica del dominio del Estado* se dieron respectivamente entre pensadores de naciones de

América del norte y la Europa occidental capitalista después de la segunda guerra mundial en clave anticomunista. Friedrich Hayek preveía el problema que acarrearía el transformarse en estados intervencionistas de bienestar que pretenden subsidiar los desastres ocasionados por la guerra pues conllevarían a una inflación nacional por el aumento de gasto público, defendiendo con argumentos la idea de *liberación de los mercados* como única opción de estabilidad económica y política de las naciones occidentales a través de la libre competencia “A pesar de sus buenas intenciones, la socialdemocracia moderada inglesa conduce al mismo desastre que el nazismo alemán: a una servidumbre moderna” (Anderson, 2003.p.25). Claramente lo que se pretende bajo este discurso es reanimar el capitalismo en la segunda mitad del siglo XX, transformarlo en algo más que un sistema económico y político, un aparato ideológico, el *neoliberal*. Este sistema ideológico instrumentaliza al ser humano como medio y fin en la adquisición del capital, de acuerdo con la lógica de producción y consumo que le es inmanente. En dicho proceso la vida queda sometida a fines exclusivamente lucrativos y competitivos, por lo tanto, la tensión que se genera entre los individuos que se extralimitan por lograr sus objetivos anula cualquier componente alterativo. Entonces la problemática de la libre competencia termina apartando al individuo de cualquier relación ética que pueda establecer como comunidad.

Byung-Chul Han para sustentar la tesis acerca del neoliberalismo ubica como punto de partida la sociedad disciplinaria planteada por Michel Foucault. El oriental en su texto *Psicopolítica* (2014) explica como al cambiar los tiempos se transforman las formas de dominación de los individuos. Él en su lectura de Foucault afirma que en la modernidad se vivía en una sociedad disciplinaria que se caracterizaba por el *Deber-Ser*, pero ahora la contemporánea padece es la sociedad de rendimiento del *Poder-Ser*. Consideramos pertinente rastrear a

continuación los principales argumentos que trabaja el surcoreano respecto de la propuesta del filósofo galo y la transición de dicha sociedad disciplinaria a la de rendimiento.

La sociedad disciplinaria se encarga de crear sujetos¹⁵ de obediencia. Es necesario precisar acerca del *poder* en la propuesta foucaultiana que el poder no se tiene sino se ejerce. Precisamente en el accionar humano se generan *prácticas* entendidas como *lo que hacen los hombres cuando hablan o actúan*, es decir, interacción entre personas, relaciones de poder que según sea la intensidad o repetición se convierten en técnicas (Castro-Gómez, 2011). De ahí que el conjunto o régimen de prácticas se formalice y focalice convirtiéndose en *dispositivos* que someten al individuo. De esta manera los *dispositivos* se legitiman por medio de las instituciones que principalmente los norman y ratifican dentro del sistema, ejemplo de esto tenemos las cárceles, hospitales, escuelas, psiquiátricos, entre otros. Así las cosas, desde la obligación se moldean las conductas del ser humano a través de la coacción.

La dominación en la sociedad disciplinaria es sobre los cuerpos, es *biopolítica*. Justamente es la prohibición un sistema cerrado negativo que pretende tener impacto sobre el sujeto en su corporalidad. Indubitablemente dichos dispositivos son soportados con estructuras físicas que pretenden generar un sistema disciplinario de límites, es decir, de encerramiento y corrección instruccional. Evidentemente la importancia de la dominación biopolítica gira en torno a la administración de la vida y la regulación del cuerpo respecto al Deber-Ser del sujeto (Han, 2014,p.23).

Expuestas brevemente algunas categorías foucaultianas, Han argumenta como esta sociedad del siglo XXI ya no opera desde la lógica disciplinaria sino de rendimiento. La sociedad disciplinaria que se encargaba de interponer límites de manera represiva por medio de

¹⁵ Santiago Castro-Gómez en su texto *Revoluciones sin sujeto* (2015) menciona lo siguiente acerca del sujeto “Foucault reduce el sujeto a la sujeción (assujétissement), esto es, a las técnicas históricas de poder a través de las cuales son producidos los comportamientos individuales...” (p.51).

instituciones que sometían los cuerpos para la regulación del sujeto y la promoción del *Deber-Ser*, ahora es transformada en una sociedad de rendimiento donde la *libertad* del individuo se instrumentaliza para crear el sometimiento contra él mismo a partir de la autoexigencia, es decir, un *Poder-Ser*.

Es necesario dar claridad sobre dos concepciones de liberación que podemos abstraer del surcoreano; una de manera *positiva* y otra de manera *negativa*. La *liberación positiva* refiere expresamente al *Poder-ser* del sujeto neoliberal que se entrega completamente a la adquisición del *capital*¹⁶ que tiende siempre por algún beneficio o finalidad. La *liberación Negativa* es una relación lograda con el otro, un realizarse mutuamente, así lo define el surcoreano “<<Libertad>> y <<Amigo>> tienen en el indoeuropeo la misma raíz. La libertad es, fundamentalmente, una *palabra relacional*. Uno se siente libre solo en una relación lograda, en una coexistencia satisfactoria.” (Han, 2014.p.8). Así las cosas, la *libertad positiva* del siglo XXI opera desde la realización exclusivamente individual, dejando a un costado la libertad negativa que funciona desde la alteridad.

Como mencionábamos anteriormente, la sociedad de rendimiento opera desde el neoliberalismo que instrumentaliza dicha libertad positiva. Precisamente a diferencia del *sujeto-sujetado* de la sociedad disciplinaria, en la sociedad de rendimiento el sujeto neoliberal ahora es *liberado*. Pero es aquí donde el concepto de libertad toma más relevancia en el discurso, puesto que la libertad en su esencia tiende por la liberación del sujeto, pero ahora bajo esta premisa termina siendo nuevamente coaccionado, es decir, queda sumergido en una falsa idea de libertad mercantil y de consumo. Entonces se le entrega la potestad al individuo de poder elegir, poder

¹⁶ “El capital, como realidad tangible y masa de medios fácilmente identificables, y en constante actividad... no solo designa las acumulaciones de dinero, sino también los resultados utilizables y utilizados de todo trabajo previamente ejecutado: una casa es un capital, al igual que el trigo almacenado en una granja; una navío o una carretera también constituyen capitales” (Braudel, F. 1986.p. 54-55).

disponer, poder hacer, *Poder-ser*. Se deja a disposición su *libertad*, pero en pro siempre de lograr la productividad y buscar siempre un beneficio, un propósito, autoexigiéndose y aislándose, o sea, condicionado a la *libertad positiva*. La falsa idea de libertad genera una estrecha rivalidad entre los individuos porque “En la libre competencia no se pone como libres a los individuos, sino que se pone como libre al capital” (2014, Han). Así las cosas, el neoliberalismo hace del sujeto su propia empresa, llevándolo a *su misma explotación*.

La falsa idea de liberación ahora somete al individuo desde la *psique*¹⁷ más que sobre el cuerpo como lo consumaba la sociedad disciplinaria. Los dispositivos de poder efectuados por las instituciones doblegaban el cuerpo, pero como un agregado más el neoliberalismo se encarga también del sometimiento del *alma*, es decir de sus pensamientos. Este sistema abierto que se le vende al sujeto le otorga un poder ilimitado. Vale decir entonces que en el sistema neoliberal la libertad del individuo se mide en la adquisición del capital, haciéndolo un sujeto ansioso de ejecución de proyectos, iniciativas, emprendimientos, que lo alienan al trabajo para alcanzar dichos objetivos que crea de manera desmedida, haciéndolo artífice y ejecutor de su propia muerte¹⁸, es decir, un esclavo de sí mismo.

Precisamente el neoliberalismo transforma el deseo y la seducción en herramienta para el dominio *psicopolítico*. Han menciona que cuando quisieron los seres humanos liberarse de sistemas morales represivos encontraron como sociedad la opción de refugiarse en la política de manera normativa, es decir, salieron de un sistema de sometimiento para ingresar a otro, nuevamente una falsa idea de libertad. Ahora también ha cambiado ese deseo libertario para

¹⁷ El autor cuando se refiere a la *psique* habla precisamente del alma, entendiéndolo de mejor manera como *pensamiento*.

¹⁸ Byun-Chul Han en su texto *Capitalismo y pulsión de muerte* (2022) refiere lo siguiente acerca de la muerte “La separación de la vida y la muerte que constituye la economía capitalista, genera la vida-no-muerta, la muerte en vida. El capitalismo genera una paradójica pulsión de muerte, pues le quita vida a la vida. Su afán de una vida sin muerte acaba siendo mortal” (p.22).

otorgárselo a un nuevo amo que hace sentir culpables a los individuos de no alcanzarlo, *el capital*, este es efímero y constantemente escapa de toda visibilidad, donde el sujeto sometido no reconoce que lo está siendo. De esta forma en la contemporaneidad la *transparencia*¹⁹ por medio de la Big Data adquiere y administra la información de los individuos generando nuevas formas de sujeción que operan desde el *deseo*, lo que se quiere, el me gusta, lo que se expresa desafortadamente, es decir, afirma la libertad positiva y aprisiona cada vez más al sujeto al sistema totalizante capitalista-neoliberal.

En línea con lo anterior, la positividad empieza operar perfectamente en el sistema capitalista-neoliberal. Esta sociedad positiva adquiere mayor relevancia en la medida en que la cantidad y velocidad de la información circula entre los sujetos de manera constante. La Big Data o mundo digital recepciona esta cantidad de datos suministrada por los mismos individuos y la utiliza como instrumento de dominación *psicopolítica*. Precisamente condiciona la *psique*, los pensamientos de las personas en un nivel pre-reflexivo para que en el momento de actuar el individuo tenga a su merced lo deseado de manera próxima e inmediata para consumir. Parece ser este el fin de la persona y su libertad pues ahora es cuantificado y controlado, sin autoreconocerse como violentado o afectado frente a la afirmación del sistema fetichizado.

Así las cosas, la persona queda consumada al mundo de la positividad, de *lo igual*. Lo mismo es diferente de *lo igual*. Precisamente la mismidad sostiene un movimiento *dialéctico*²⁰ de lo mismo con lo diferente, mientras que *lo igual* no sostiene ningún momento dialéctico de tensión, quedando relegado el diálogo de lo mismo-con-lo-mismo, es decir, *lo igual* un momento

¹⁹ Justamente el autor menciona que existe una sociedad de la Transparencia que es principal dispositivo neoliberal. Se encarga que la comunicación e información se conviertan en una herramienta productiva y de crecimiento del capital. “Una nueva forma para la uniformación es: transparencia” (Han, 2013).

²⁰ Byung-Chul Han comparte la dialéctica hegeliana de la constitución de lo absoluto ““Exteriorizar-se es un movimiento que procede de sí hacia fuera; pero tal que este ser-hacia fuera es también la interioridad misma. Lo absoluto se expone, va hacia fuera manifestándose, sin perderse, no obstante, en el afuera. Más bien se encuentra, por todas partes, a sí mismo. De este modo, en lo exterior lo absoluto está, sin embargo, junto a sí en lo interior.” (Han, 2020, p.86).

sin forma (Han, 2017). Consecuentemente se atrofia la capacidad de juzgar y discernir la información al desentender la *dialéctica* y la *hermenéutica* que atañe exclusivamente a la preocupación por el otro. Sin embargo, ante tan implacable onda expansiva de positividad, surge un nuevo tipo de sociedad, la denominada *sociedad de cansancio* que esperanza el camino frente a lo expuesto por la de *rendimiento y transparencia de lo igual*.

La *sociedad de cansancio* ocasiona el infarto del alma. El cansancio es ocasionado por el exceso de positividad, pero es necesario aclarar que cuando hablamos de cansancio el autor no se refiere exclusivamente a un cansancio físico, sino mental, de la *psique*, del alma. La potencia positiva anula la capacidad crítica del sujeto, pues su constante movimiento dentro de la mismidad no le permite detenerse, volviendo su accionar un tanto operativo, a eso lo define como el *infarto del alma* (Han, 2012). Pero es en ese preciso momento donde la posibilidad se hace más visible porque el sujeto deja surgir el espíritu del *No* en potencia Negativa, pues siente el colapso de su alma frente al exceso de positividad permitiéndole trascender en dicha condición, es decir, poder reconocer su sometimiento y reaccionar al respecto. De esta manera, el *cansancio negativo* se convierte en una posibilidad ante el ensordecedor mundo de la positividad *lo igual*.

Consecuentemente con el movimiento dialéctico, la positividad tendrá entonces una resistencia, la *Negatividad*. La *Negatividad* es la posibilidad de contemplar su condición de manera positiva, esa es la precisa condición del cansancio. Las dinámicas del sistema lo llevan a un momento de letargo en el que se detiene y contempla los fenómenos y las cosas de acuerdo con su condición de opresión, precisamente a esto refiere el *cansancio negativo*. Entonces la *Negatividad* conduce hacia el camino de la desaceleración, análisis y revisión crítica (negación de la negación) de la condición del individuo como sujeto oprimido.

La Negatividad en la obra de Han es una crítica directa al sistema neoliberal. Si el *No hacer* es reaccionario frente a la velocidad, entonces predominará el detenimiento y por ende la dinámica sistémica del capitalismo y neoliberalismo se verán quebrantadas. Por esto se podrá tener una percepción *distinta* de la realidad positiva que busca encasillar o suprimir la mayoría de la masa al mundo de *lo igual*, es decir, seguir fetichizando la totalidad. Este momento Negativo recrea una nueva forma de sentir y percibir a los seres humanos desde el detenimiento e inactividad, disímil de la positividad.

Es muy importante afirmar que en la Negatividad reposa la alteridad, el otro, lo *distinto*. Mientras la positividad determina la mismidad donde lo igual carece de contrincante por su uniformidad, la experiencia de lo *distinto* que es en su esencia dolor accede a una nueva alternativa a la establecida por el mundo de *lo igual*. Este nuevo acceso a pensamientos contingentes irrumpe la mismidad y producen acontecimientos, estados nuevos (Han, 2017). Prescindirá especialmente por establecer una relación con lo *distinto*, una preocupación por la alteridad “Ni la falta de distancia ni lo igual contienen vida” (Han, 2017.p.16). Por esto, afirma el autor que es indispensable volver al momento dialectico Negativo, recuperar la alteridad, la otredad, justamente para hacer frente a los problemas que aquejan la sociedad frente a la velocidad y *positividad* de *lo igual*.

Exterioridad – Negatividad - Inactividad

“Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo.” (Han, 2017, p. 9).

La desaparición del otro se debe a la dialéctica de la violencia²¹ que rechaza la Negatividad (Han, 2017). La positividad se convierte en una patología que es consecuencia del exceso de comunicación y consumo que conlleva a la autodestrucción, pero que enmarcado en la individualidad y competencia repele cualquier relación o acto alterativo. Esta no desarrolla el movimiento dialéctico que genera nuevos acontecimientos que le son inherentes a la Negatividad, porque rompe pautas, genera un miedo profundo, un desgarramiento absoluto, vivificante, pues siempre tiene un carácter apelativo, habla, tiene voz (Han, 2017), por lo cual, no es consecuente con la lógica económica capitalista-neoliberal que no se permite escuchar la otredad.

El otro se convierte entonces una figura redentora. Este pensamiento alterativo permite sacar a los sujetos del mundo de *lo igual*, romper la cascara del narcisismo²² y desencasillar del funcionamiento teleológico de provecho. Es la voz²³ que interpela y viene de afuera a irrumpir la realidad “La voz es algo que regresa del otro mundo, una reaparecida. Lo que fue excluido y reprimido regresa como voz. La Negatividad de la negación y la represión es constitutiva de la voz” (Han, 2017.p.88) donde siempre está dispuesto un oyente a la escucha²⁴ activa. El otro es quien interpela y cuestiona en la mismidad, de ahí la importancia de volver y reanimar el movimiento dialéctico para encontrarse con el otro.

El otro con su capacidad contemplativa puede liberarse negativamente y generar un acontecimiento, completamente opuesto al rendimiento y la producción. La capacidad Negativa

²¹ De acuerdo con su texto *Hegel y el Poder (2020)* Han reconoce la mala interpretación que se realiza del poder en la obra de Hegel, pues no solo el poder se ejerce en el momento dialéctico desde el sometimiento y la violencia, sino es más bien una relación de lo interior con lo exterior en la constitución del *concepto* o lo *absoluto*.

²² “Narciso, obsesionado por el espejo donde se descubre, aprende que él mismo no es más que un reflejo, y muere.” (Lefebvre, 1988.p.188).

²³ “La voz viene *de alguna otra parte, de fuera, de otro*. Las voces que uno escucha se sustraen a toda ubicación.” (Han, 2017p.81).

²⁴ “Escuchar es un prestar, un dar, un don... Escuchar es lo único que hace que el otro hable. Yo ya escucho antes que el otro hable. La escucha invita al otro a hablar, liberándolo para su alteridad.” (Han, 2017.p. 113).

dada por la sociedad del cansancio le permitirá tomar una visión crítica de la realidad consumista neoliberal, que no sostenga interés alguno, pues según el surcoreano así es su forma de operar frente a lo distinto, “El otro es despojado de su alteridad, se rebaja hasta convertirse en un objeto disponible y consumible.” (Han, 2021.p.71). Poder presentar una alternativa al narcisismo que le permita entrar en razón frente a su opresión, brindándose y reconociendo al otro para una reconciliación será posible a través de la Negatividad, volviendo al detenimiento del ejercicio dialéctico, pues permitirá la libertad dentro del sistema de manera alterativa, dentro de la mismidad, un ejemplo de ello podría reflejarse en el carácter con que opera la hospitalidad, entendida como el auxilio del otro sin esperar algo a cambio dentro de la totalidad. Es así como en la Negatividad aparece la inactividad-contemplación como herramienta de escape del mundo productivo de *lo igual*.

“*El ceremonial de la inactividad es: hacemos, pero para nada. Este para-nada, esta libertad con respecto a la finalidad y la utilidad es la esencia de la inactividad. Y la formula fundamental de la felicidad* (Han, 2023.p.16).

La vida del sujeto neoliberal se reduce al trabajo y rendimiento del individuo, lo cual hace que en la reiterada actividad se pierda la inactividad. La inactividad no es una forma de rechazo a la actividad, sino una capacidad autónoma de lenguaje. Solo en la inactividad se podrá encontrar la verdad, entendida como un fenómeno relacional de dos partes que permiten la escucha. Esta no perseguirá un fin u objetivo, pues del no-actuar no se pretende obtener un provecho material e interesado, simplemente se entrega a lo que acontece, la experiencia (Han, 2023.p.27).

De manera precisa quien está realmente inactivo se desprende de sí mismo para entregarse a lo que acontece. La experiencia positiva de *lo igual* solo escucha el ruido de lo

mismo y desarrolla la capacidad mimética de la mismidad. A diferencia de esta experiencia, la maestra será la *contemplación*²⁵ en estado Negativo transitando hacia el otro. El acontecimiento en su esplendor como ser arrojado al mundo con su respectivo estado de ánimo le permitirá *ver* y *escuchar* los fenómenos que acontecen sin una finalidad desde la inactividad como puede reflejarse en la meditación, pues en esta se hace para-nada, así lo mencionaba el surcoreano citando a Heidegger en su ética del recato: “El No-hacer es más poderoso que todo hecho o producido. La ética del recato es la ética de la inactividad” (Han, 2023.p.63) lo no ejecutado es más poderoso que lo ejecutado.

Así las cosas, la inactividad se transforma en umbral para producir algo que no ha existido nunca, sin un fin productivo absoluto (Han, 2023). Sin dicho umbral se reproduciría *lo igual*. Cuando parece un sistema acabado y totalizado desde el momento positivo neoliberal es justamente donde con urgencia de debe fortalecer la capacidad contemplativa. “Si hoy ninguna revolución parece posible, tal vez sea porque no tenemos tiempos para pensar” (Han, 2023.p.30). Justamente es la persona que lleva consigo la capacidad contemplativa de la negatividad por medio de la escucha y la voz la que puede en su libre pensamiento desarrollar pensamientos alternativos al propuesto por el mundo de *lo igual*. Este libre pensador será percibido como enemigo por el mundo de *lo igual*, pues él será el llamado a identificar y corregir desde su percepción crítica las problemáticas dentro del sistema para así retornar al otro en sentido estrictamente alterativo desde la Negatividad.

La importancia de la Negatividad recae en retornar al momento dialéctico que se está deteriorando. El poder reconocer al otro por medio del cansancio negativo, permitirse detenerse y contemplar la alteridad como una posibilidad de redención, en ese sentido confluye la negatividad. Ese mirar alejado de cualquier fin teleológico, extiende una versión subversiva en la

²⁵ Para Byung-Chul Han contemplar es *asombrarse ante lo que es*.

sociedad de rendimiento consumida por la positividad. Ese detenerse y actuar desde el No productivo, inactivo, contemplativo, seguramente extienda la visión de apertura hacia la hospitalidad, la otredad, la alteridad.

Capítulo 2. Convergencias y divergencias entre Enrique Dussel y Byung-Chul Han

En el primer capítulo recopilamos los principales presupuestos filosóficos de Enrique Dussel y Byung Chul-Han. Las propuestas contienen un fuerte componente ético alterativo que conducen a una visión distinta a la expuesta por el sistema ontológico totalizante. Identificamos categorías de ambos autores que son pilares para el entendimiento de las problemáticas modernas y contemporáneas en el marco de la otredad. El presente capítulo tiene como objetivo articular por medio del análisis dialógico de las partes convergencias y divergencias para así responder por el cuestionamiento de la alteridad.

En un primer momento realizaremos una aproximación al *movimiento dialéctico* de Hegel y la influencia de éste para ambos pensadores en su proceder filosófico. También abordaremos al pensador lituano Emmanuel Lévinas y su apuesta *ética* de la alteridad como eje principal del pensamiento de Enrique Dussel y Byung Chul-Han. De esta forma, hallaremos la influencia de dichos autores en el pensamiento del filósofo argentino y el surcoreano.

En el segundo momento realizaremos el análisis de los siguientes puntos convergentes identificados dentro de sus postulados: *Totalidad- Positividad* punto nodal en el que la univocidad se convierte en el problema segregador de la Exterioridad y Negatividad; *Proximidad- Amabilidad* como accionar disruptivo esencialmente alterativo ante el sistema

moderno alienante y narcisista. Así pues, quedarán expuestos los puntos en que coinciden tanto en lo controvertible del sistema como la alternativa de solución que puedan plantear a éste.

En el tercer momento abordaremos los siguientes puntos divergentes: *Exterioridad – Negatividad* donde Dussel afirma que el Otro son los pueblos oprimidos por la Totalidad totalizante, mientras en Han el otro excluido desaparece en el mundo contemporáneo positivo porque no tiene la capacidad de detenerse, justamente es lo que el surcoreano Negatividad; *Transmodernidad – Contemplación*, aquí Dussel soporta la Transmodernidad como proyecto distinto fuera de la Totalidad, mientras Han plantea la Contemplación-Inactividad como respuesta diferente dentro de la Totalidad.

Cabe resaltar que la presente investigación en ningún momento pretende encontrar una definición precisa y estructurada sobre la alteridad porque así mismo estaría atentando contra el sentido de dicha categoría, sino dar apertura a afirmaciones y discusiones desarrollan ambos autores como ejes problemáticos dentro de sus propuestas filosóficas. A continuación, desarrollaremos cada uno de los aspectos mencionados anteriormente.

Hegel y el movimiento dialéctico.

A continuación, enunciaremos los caminos que atraviesa la conciencia partiendo de la *mediación* como fundamento *dialéctico* y las consideraciones de este como *movimiento*. De esta manera, pretendemos dar un panorama breve de la *dialéctica hegeliana* como eje principal del debate moderno.

Dialéctica: mediación y movimiento

El ser humano desarrolla la conciencia en la medida que conoce y determina su realidad. El saber es lo conocido por la conciencia a través de la experiencia y se reafirma en el acto mismo de conocer la realidad conforme la habita. El sujeto arrojado al mundo cada instante adquiere conocimiento porque así mismo lo vivencia, lo ratifica. Así es como el ser humano todo lo que conoce a través de su conciencia es *verdadero, real*.

Hegel menciona en su texto *La Fenomenología del espíritu* (1966) como todo lo verdadero es real y todo lo real es verdadero. Lo verdadero o real es tanto *objeto* como *sujeto*. La conciencia está determinada por la constante *mediación* que hace el *sujeto* del *objeto*, es decir, el *fenómeno*, entendido como la abstracción propia que hace *para-sí*. Esa mediación permite el *devenir* del *espíritu*, pues no es estático, sino que siempre *está siendo* en interacción (Leiva, 2022, p.368), es la realización del uno en el otro lo que propicia que el ser humano sea un sujeto cambiante conforme a su relación con los entes.

Al andar el camino, se puede reconocer que “El ser es absolutamente mediado” (Hegel, 1966, p.26). La *mediación* permite enriquecer la conciencia humana. La afirmación de señalar al ente como conocido es valioso en la medida que extiende la posibilidad de que se le interponga la refutación, es decir, otra verdad o falsedad, un saber o no saber cómo negatividad. Dicha afirmación se contempla de manera positiva porque se debe entender como *fin y nuevo comienzo*, es conocimiento de realidad. El conocer, aunque tienda en su carácter objetivo por conocer el *en-sí*, siempre es un *para-sí*, es decir, esa abstracción que hace el sujeto de la realidad sucede exclusivamente en su interior, a partir del momento en que se encuentra con el Otro y le genera fracturas en su interior que posibilitan enriquecer el conocimiento de este.

Precisamente esa coyuntura interna consiente que “El espíritu sólo se conquista cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Hegel, 1966, p.24). Los conocimientos adquiridos por medio de la conciencia y su respectiva determinabilidad de la realidad permiten por medio de la *reflexión* el *razonar* y consecuentemente el desarrollo de la *autoconciencia*. El individuo habita la *historia* y ésta se desarrolla en el devenir propio de los conocimientos que son interdependientes con la conciencia, pues valora cada instante del camino que es mediación dentro de un *fin*.

Según López (2022 p, 52.) uno de los grandes avances de Hegel fue reconocer en la *contradicción* la posibilidad transitiva en la constitución de un sistema cerrado que se pudiese autoafirmar a través de la mediación del conocimiento de la realidad. De esta manera las representaciones construidas por el sujeto son *analizadas* y *superadas*, su ser conocido es uno *nuevo*, interpelante, cambiante, es decir, pasa a un nivel autoconsciente en la medida que la *reflexión* comienza a operar metacognitivamente para así constituir su pensamiento.

El individuo y su conocimiento conllevan al entendimiento de la realidad, así como de la organización de esta a través del *pensamiento*. Estos se organizan desde el movimiento más que en la quietud. Los conocimientos o saberes no son estáticos, ni dogmáticos, son *transformantes*, es decir, la *experiencia* sirve de *mediadora* entre el saber del *sujeto* con el *objeto*. Su entendimiento es producto del automovimiento que surge de la *reflexión*, así la disparidad entre lo que *es* y *no es* genera la capacidad de inteligibilidad y entendimiento a través del *concepto*²⁶, es decir, construye a través del lenguaje una nueva capacidad de interpretar la realidad de manera racional (Hegel, 1966, p.136). Por consiguiente, Hegel considera que la filosofía en su

²⁶ El Concepto es, como superación de los aparentes antagonismos en una Identidad que no los anula, sino que los aprehende, conservándolos en una forma más elevada, la plasmación concreta del movimiento de la realidad, esto es, la concreción espaciotemporal de dicho movimiento en los diferentes momentos de su historia. (López, 2022, p.53).

reconocimiento de la realidad debe sostener la rigurosidad científica a partir del lenguaje para así poder convertirla en una fuente veraz de conocimiento racional.

Y es justamente la ciencia y la lógica la ruta que debe desplegar la conciencia para alcanzar el pensamiento racional. La lógica es la ciencia de las leyes y las determinaciones que tiene como utilidad fundamental la ejercitación del pensar. La conciencia se constituye de la ejercitación del pensamiento generado por la determinación de la realidad, por tanto, dichas determinaciones se articulan específicamente al lenguaje que se traducirá en *conceptos* y posteriormente en *categorías* (Hegel, 1997, p. 99). Así las cosas, la ciencia y la lógica buscarán la demostración de los pensamientos *objetivos, válidos, verdaderos*, que puedan expresar las determinaciones y el entendimiento de las cosas por parte del sujeto de manera progresiva hacia lo *absoluto*.²⁷

El absoluto es el fundamento del entendimiento de la realidad como totalidad. El *espíritu* en su *devenir* es mediación y la determinabilidad del saber-consciente a través de la reflexión y la razón donde el punto que los reúne es el concepto. La unión de dichos conceptos que son representados por medio del lenguaje en categorías concede la posibilidad de constituir la *totalidad* como representación de la realidad. Así las cosas, el proceso de conciencia de los seres humanos al pertenecer a una totalidad cambiante y progresiva en su búsqueda del espíritu absoluto sostiene de manera innata *la dialéctica* como *movimiento* intrínseco del sistema.

“El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta,

²⁷ Aquí de manera breve se puede entender el momento dialéctico en transición hacia lo *absoluto* “Se hace entonces necesario una perspectiva o punto de vista que no sea individual, limitada y finita, un punto de vista que contenga la individualidad, pero a su vez, la potencia lógica del concepto y su universalidad. Se hace necesario entonces arribar al saber absoluto (objetivo supremo de toda la Fenomenología), a ese saber que reúne los enunciados individuales de la conciencia y los interrelaciona entre sí, dotando al movimiento dialéctico todo de una organicidad y dinamismo que solo el saber absoluto ha de poseer una vez haya sido demostrada su necesaria emergencia lógica y dialéctica”. (Leyva, 2022, p.379).

mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en lo que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y está igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.” (Hegel, 1966, p. 8).

Hegel encuentra en la *dialéctica* la forma en la que los seres humanos interpretan la realidad. Existen tres momentos de entendimiento de todo lo verdadero-real: *el abstracto o propio del entendimiento* donde hay una determinidad fija y distintiva frente a otra; *el dialéctico o relacional-negativo* que supera las determinaciones finitas con su pasar y rebasa inmanentemente todo lo conocido limitado unilateral “Todo lo finito es superarse a sí mismo” y “el *especulativo o relacional -positivo* que aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene de ellas y en su pasar” siendo así que de la unidad de determinaciones distintas se obtenga un resultado. (Hegel, 1997.p. 184). Así las cosas, la dialéctica es constante movilidad que reafirma al sujeto y la manera en que él conoce el mundo.

La naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica que el sujeto en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, esto constituye un aspecto capital en su lógica. El pensar, desesperando, despliega *por sí mismo* la contradicción en que se encuentra metido, le concede la posibilidad de regresar y entender los sosiegos que el espíritu obtuvo parcialmente, pero que ahora lo ubican en un nuevo momento, un *nuevo comienzo*. (Hegel, 1997.p. 113).

...este movimiento inmanente del saber sobre el saber mismo, que hereda y deshereda conocimientos que se muestran como verdaderos, y que, por las contradicciones que en

ellos se encuentran, pasan a ser subvertidos como falsos, es lo que en Hegel se conoce como dialéctica” (Leiva, 2020, p. 34).

La dialéctica consta de tres momentos: la *afirmación*, la *negación* y la *negación de la negación*. En la *afirmación* se encuentra justamente la determinidad del objeto conocido que conduce a la conciencia en tanto representación de la realidad. La *negación* es lo antagónico que pone en tensión la determinabilidad dada por la afirmación. Y la *negación de la negación* es el momento en que se constituye un nuevo pensamiento compuesto de los dos anteriores, tanto de la *afirmación* como la *negación*, reconciliándose y llevándolos a un estado superior trascendental que incesantemente se despliega. El movimiento siempre es dialéctico, sostiene cierto patrón *circular*, es decir, se retroalimenta a sí mismo y es movido por sí mismo, sin depender de nada, sino que continua de manera constante hacia un nuevo comienzo. Dicha actividad es *reflexión*, es decir, tiene la capacidad transitoria de análisis de la realidad que se presenta constantemente en el actuar del sujeto y su razonar. Es por esto que el desarrollo de la *conciencia histórica* del ser humano es acción dialéctica que se fortifica conforme se habita y cuestiona el mundo.

El desarrollo dialéctico no son las relaciones conceptuales en cuanto tales, sino más bien el hecho de que en cada una de estas determinaciones del pensamiento se piensa así el «sí mismo» de la autoconciencia, que reclama enunciar cada una de estas determinaciones y que solo al final, en la idea «absoluta», alcanza empero su plena representación lógica. (Gadamer, 2000.p.13).

Gadamer menciona cómo Hegel rescató el *espíritu especulativo* de la dialéctica de los griegos. La autoconciencia se reafirma en el momento en que se pone en tensión la afirmación y se encamina hacia el *entendimiento* de manera progresiva, es decir, constante movimiento *para-*

sí. Hegel rescata el carácter especulativo de los griegos en la manera de cuestionar las ideas, es así como por medio de la tensión negativa se retroalimenta el pensamiento. De esta manera, la autoconciencia hegeliana es fruto del primer proceso interpelante de la *dialéctica especulativa* griega que retoma esencialmente el filósofo alemán como momento crucial de contradicción incesante del individuo y no una metodología académica como promueve la academia moderna.

Y cabe mencionar que “La dialéctica de tres tiempos (tesis, antítesis, síntesis) no es un método. La dialéctica es naturaleza propia, auténtica, de las cosas mismas, no <<arte>> exterior a éstas: la realidad en sí misma es dialéctica.” (Kojève, 2013, p 78). La vida misma es movimiento constante que *afirma, niega* y realiza la *negación de la negación* con su respectiva reflexión. No se puede entonces entender la dialéctica como un método que deviene en una metodología específica, pues no se dan más certezas que la de enriquecer el pensamiento y la razón a través de la experiencia. Así las cosas, el analista ruso refiere que algo más allá de un método que haya pensado el autor germánico sería precisamente la capacidad *contemplativa* de la realidad de los seres humanos.

Hegel recoge a través de la *contemplación-reflexión-razón* la capacidad analítica de reconocimiento del despliegue histórico del mundo a través de la dialéctica. La interrelación de los conceptos constituidos por medio del lenguaje que se aproximen al *absoluto* racional de manera progresiva es la ruta que debe tomar el *espíritu*, de igual forma cuando hablamos de la experiencia vital diaria del ser humano, inmanentemente también estamos hablando de *acción dialéctica*. Por consiguiente, este análisis de los fenómenos y su entendimiento ubican al individuo como un sujeto que reconoce su *conciencia histórica* para así *de-construirla* conforme va transitando la vida misma. Así las cosas, al movimiento dialéctico le es inherente la

exploración y constitución de nuevos mundos posibles por su actividad incesante a partir de dicha relación con el otro (Hervey, 2018, p.255).

Hegel solo piensa a lo otro desde la perspectiva de la unidad, y al límite de lo otro con la reflexión, como puesto por esta misma: lo otro por lo tanto nunca es realmente otro que la reflexión y su integración en el contexto reflexivo solo confirma lo que siempre fue. (Gutiérrez, 2009, p. 33)

El otro en dicha relación dialéctica es fundamental en la constitución de la totalidad. La vinculación mediática y relacional con el otro a través del movimiento componen al nuevo sujeto como una autoafirmación personal. La reflexión habita el horizonte de la mismidad, la absorbe para el desarrollo de sí mismo, es decir, se afianza la subjetividad individual a partir de la instrumentalización del otro, así lo refiere Carlos B. Gutiérrez “La alteridad se termina extinguiendo en la unidad absoluta del logos” (2009, p. 33).

El ser humano *deviene siempre del otro*, permeando y siendo permeado por el que le cuestiona. Desarrolla su capacidad de autoconciencia progresivamente en el marco del reconocimiento de la realidad como proceso a través de la historia. Esta es la dinámica ontológica dialéctica del ser occidental que en constante movimiento se constituye de *lo otro y el Otro*, pero también el llamado con urgencia de contemplarlo en el marco de la alteridad como *distinto*, de ahí la invitación a Emmanuel Lévinas para entrar en esta conversación.

Emmanuel Lévinas y la Alteridad.

A continuación, desarrollaremos las principales ideas y categorías del texto *Totalidad e Infinito* (2002) del filósofo lituano Emmanuel Lévinas. Su crítica directa fue a la filosofía ontológica occidental porque ubico al *ser* como unidad fundamental de la filosofía y el pensamiento racional de la modernidad, pasando por encima el componente *ético* relacional

humano (Aragón, 2021, p. 104). Así, pretendemos desarrollar brevemente algunas de sus apreciaciones a propósito de la alteridad y responsabilidad por el Otro como respuesta dicha problemática.

En un primer momento explicaremos el surgimiento del *Yo* a partir de la conciencia y dialéctica hegeliana como reafirmación de la subjetividad. Luego de esto, explicaremos el porqué del momento metafísico antes que el ontológico de la ética como filosofía primera. Finalmente explicaremos el surgimiento de la *relación* ética y la responsabilidad por el Otro como Otro. De esta manera, extenderemos el horizonte de sentido que comparten los filósofos dialogantes de la presente investigación.

El Yo y lo Mismo

La fenomenología hegeliana -en la que la conciencia de sí es la distinción de lo que no es distinto- expresa la universalidad del Mismo que se identifica en la alteridad de los objetos pensados y a pesar de la oposición de sí consigo...La diferencia no es diferencia, el yo, como otro, no es «Otro» (Lévinas, 1977, p. 60-61).

El *Yo* y la identidad como proceso dialéctico de conocimiento de la realidad a través del movimiento no deja el horizonte del *para-sí*. La inmediatez que lo interpela es simplemente una reafirmación de *identidad-diferencia*. La diferencia es *lo otro* que es lo opuesto o negación de la Mismidad que no deja de pertenecer a la *totalidad*. La *diferencia* o *negación* no es más que un juego temático de lenguaje que se barniza de *distinción* pero que no deja de orbitar el horizonte de lo Mismo. El Otro es lo absolutamente Otro, *exterioridad* fuera de totalidad, una relación no binaria, sino múltiple de *trascendencia*.

El *Yo* es lo Mismo y funciona como identidad a través de lo que acontece, es el “yo pienso” e individualidad en la medida del pensamiento absoluto. (Lévinas, 1977, p. 60). La conciencia afirma que el sujeto conoce el objeto como proceso de determinación de la realidad.

La conciencia y pensamiento racional es un *en y para sí*. La *afirmación, la negación y la negación de la negación* operan como momento dialéctico de afirmación del pensamiento, a través, de la identidad y la diferencia. Así las cosas, la conciencia y autoconciencia del ser humano no sale de la idea de verdad absoluta de la realidad abstraída a través de la razón.

La idea del *Yo* y lo Mismo no es un simple juego de igualdad $A=A$, sino una dinámica de *estancia* en la que el *mundo otro* es parte ahora de mi identificación y puedo desenvolverme en este. El lugar tiene medios de los cuales me puedo apoderar pues todo es *com-prendido*, es decir, la capacidad de poseer y suspender la misma alteridad que afirma lo Mismo. (Lévinas, 1977, p. 61). El *Yo* y la negación de la realidad cartesiana no es una interrupción de sí mismo como *no*, sino que viene de afuera como *sí*, es el otro que respectivamente está ocasionando esa negación, o sea, es *potencia positiva* para la Mismidad. Lo Mismo no es la oposición dialéctica de lo Otro, (porque haría parte de una totalidad entre el Mismo y el Otro) sino que es la expresión del *egoísmo*. *Poseer* entonces condiciona e instrumentaliza *al otro* de la totalidad para así totalizarlo. Así las cosas, la Mismidad permite la alienación del otro como momento dialéctico de *deseo*.

El *Deseo* metafísico no espera el retorno, tampoco surge como una necesidad del *Yo*, es algo más allá de todo lo que pueda colmarlo. (Lévinas, 1977, p. 58). El *deseo* del *Yo* es una necesidad que se enmarca en la totalidad. Ese *deseo* satisface en todo momento necesidades de manera progresiva como un *Yo-puedo*. El *deseo* en su accionar instrumentaliza al otro para saciar su apetito, pues es este quien lo reafirma en el momento dialéctico como negación. Ese *deseo* tiene como fin teleológico el alienar al Otro. En cambio, el *Deseo* metafísico pretende como accionar la *distancia* y el alejamiento del Otro como *distinto*. El Deseo es deseo de lo absolutamente Otro, es decir una aspiración infinita de *relación* en lo que lo absoluto no está determinado aquí ni como idea, ni como cosa, es decir “Deseo sin satisfacción que,

precisamente, espera el alejamiento, la alteridad y la exterioridad de lo Otro.” (Lévinas, 1977, p. 58).

Lo absolutamente Otro es exterioridad frente a la totalidad. La filosofía griega y la idea de la identidad originaria tienden al conocimiento objetivo del sujeto sobre el objeto y así se fueron construyendo dogmáticamente *discursos* de lo que *es* y *no es*. Precisamente esto que *es* era el mundo verdadero y real, la *totalidad*, mientras que lo que *no es*, simplemente no podía ser, vendría ser el mundo de la *exterioridad*. Así las cosas, si metafóricamente la totalidad es un *país* en que todos comparten las ideas como verdad, el que no pertenezca o no se identifique con éste se convertirá en *exterioridad* que perturba, es decir, un forastero, un *Extranjero*. El Extranjero, es libre sobre el *no puedo* porque habita una exterioridad alterativa *distinta*, y es aquí precisamente donde el *Yo* debe empezar a reconocerlo como tal *para sí*.

La alteridad solo es posible del pensamiento como *recorrido*, como movimiento de Deseo, en la interioridad del Yo, es *trascendencia* (Lévinas, 1977, p. 63). La alteridad no es conjunción, es *relación* por medio del lenguaje. La objetividad del objeto viene del lenguaje, es decir, le otorga el significante a los signos de manera absoluta, como concepto dentro de la totalidad. En cambio, el Deseo sostiene la *relación* desde la *distancia* que *trasciende*, va *más allá* de cualquier interpretación y definición que pueda hacer la Mismidad y con ello acapararlo como entendimiento. Es una *relación metafísica* antes que *ontológica*, pues a partir de la *crítica* subjetiva del *Yo* permitirá establecer la *relación ética* de Deseo hombre a hombre, cara-a-cara.

Metafísica antes que ontología

“La teoría, como inteligencia de los seres, conviene el título general de ontología. Esta ontología aliena al Otro a lo Mismo.” (Lévinas, 1977, p. 66). La ontología es la reafirmación de

la Mismidad o la totalidad. La ontología se encarga de estudiar el ser en cuanto ser. Los seres humanos son razonables porque comprenden la realidad natural que le rodea, haciendo indispensable para el individuo racional saciar el deseo natural de conocer y apoderarse de la exterioridad. Yo pienso, es yo puedo, es potencia. Es por esto que las ansias naturales de conocer han ocasionado la aprehensión del mundo bajo la batuta del saber y el pensamiento racional por parte del ser, consiste en neutralizar el ente o al otro para *com-prenderlo*, o mejor dicho, *apresararlo*.

“La tematización y conceptualización del Otro es posesión y supresión al momento de negar su independencia” (Lévinas, 1977, p. 70). El saber y su determinabilidad de las cosas por medio del *lenguaje* se sostienen bajo el concepto como ruta al *espíritu absoluto*. El reducir la realidad a conceptos que en su movimiento dialéctico siempre están en actividad y además atentar contra la independencia que tiene el *Otro como otro*, es la flaqueza que se puede corroborar al momento de tematizar o conceptualizar la exterioridad a partir de la identidad-diferencia. Y es precisamente lo que a lo largo de la historia occidental ha sido ratificado como *saber del ser* sobre el *ente*, ontológico, del *Ego Cogito*, lo que ha violentado y reducido al Otro desde su *distinción* como *otro-diferencia* en múltiples ocasiones.

La tradición filosófica es presa de una *egología*... La ontología como filosofía de poder que no cuestiona lo Mismo es promotora de la injusticia. (Lévinas, 1977, p. 68-70). Es así como la violencia epistemológica ha permitido su operatividad desde la lógica ontológica occidental de negación de la otredad. El *ser* y *saber* son el centro de la Mismidad, la *alteridad* y lo *infinito* son el Otro. El saber se interpela desde la diferencia o negación, pero no permite la *mediación* desde la *distinción* que le permita trascender *más allá* del lenguaje, por esto en su accionar autárquico reprime cualquier mensaje fraterno alterativo. Muy diferente de la dialéctica hegeliana que la

mediación servía para unir distancias en un *para-sí*, en la metafísica del Otro se busca dar apertura a la *distancia* respetando dicha diferencia en un *para-el-Otro*. Así las cosas, la injusticia ha sido promulgada desde el *discurso* ontológico occidental racional y en su intento de implantarla unívocamente como verdad no permite que trasciendan pensamientos alterativos.

Trascender es pasar el límite de la imperfección que presenta la negatividad en el accionar de lo Mismo del sí y el no, de lo absolutamente Otro. (Lévinas, 1977, p. 65). Es permitir algo más allá de la relación teleológica del deseo planteado por el discurso ontológico occidental, el Deseo desinteresado que permite y respeta al Otro como otro distinto, *metafísico* que trasciende la realidad física de entendimiento. Así las cosas, la separación no debe entenderse como no contacto, sino como corresponsabilidad de *proximidad* en la relación de la Mismidad y la Otredad.

Existe una corresponsabilidad, no es una separación de Lo Mismo y de lo Otro, tampoco se refiere a un momento a parte fuera de los dos, mucho menos a la absorción de uno de estos, sino que en ambos casos hay una proximidad que los une (Lévinas, 1977, p. 60). La *ética* es la *relación con alguien* a partir de la *proximidad*, permea con su *rostro*, es el *cara-a-cara*, relación *hombre a hombre* (significación, enseñanza, justicia). Es la relación analógica que permite el entendimiento del Otro como *infinito*. La incomprendibilidad permite reconocerle desde la *distinción*. Por ello de la importancia de la ética como filosofía primera, donde la alteridad como relación trascendente que entiende al Otro como absolutamente Otro, distinto, infinito, que aparte de ser reconocido, reclama *justicia*.

Responsabilidad por el Otro

Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural del «Yo». Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. (Lévinas, 1977, p. 63).

El Otro no se identifica dentro de la totalidad. Es *alguien* no algo y es imposible su absoluta comprensión porque su *distinción* no permite definirlo e identificarlo más que como *Otro*. No es adición a la Mismidad que se intenta entender e interpretar, sino infinito en la medida cualitativa que tienen las personas como *otredad*. Por consiguiente, el intento ontológico de conocer queda limitado al lenguaje y el concepto antes que el verdadero conocimiento del *ser humano distinto* pues es *irreductible e indiferenciado*.

El extrañamiento del Otro -su irreductibilidad al Yo- a mis pensamientos y a mis posesiones, se lleva a cabo precisamente como un cuestionamiento de mi espontaneidad, como ética. Es decir, el *cuestionamiento* de lo Mismo es el principio de la ética, y como la crítica antecede al dogmatismo, la metafísica antecede a la ontología (Lévinas, 1977, p. 67). La ontología occidental ha intentado reducir el Otro a lo Mismo. Lo Mismo se soporta desde el *discurso* de la razón. Pero el accionar humano lo hace irreductible ante la mirada objetiva o lógica con la que pretende entenderse el mundo desde la percepción occidental. Por ello de la urgencia *ética* de trascender y salir del *egocentrismo* filosófico univocista, brindándome al Otro porque siente en su distinción y distancia el Deseo de *servirle*.

El Deseo Deseable es bondad, no negativo que corresponda a un Yo. El Otro se presenta como Otro en mí, es decir, como rostro en la medida que reconozco sus cualidades desde la autenticidad, sin medidas o cuestionamientos propiamente míos (Lévinas, 1977, p. 74). La

proximidad entendida como ese acercamiento del que no espero nada a cambio (Deseo), es lo que lleva a la fraternidad y entendimiento de infinitud del Otro. Cuando se establece la relación en torno a la proximidad se realiza contacto por medio del *ver* observando su rostro, un cara-a-cara análogo hombre-hombre, de contacto por medio de la *caricia* y escucha a través del *oír*, son estos gestos los que podemos aproximar como *Deseo alterativo de la exterioridad*. Es así como surge la responsabilidad por lo absolutamente Otro, para reclamar justicia, a través de la *proximidad por excelencia*.

“La alteridad del Otro, aquí no resulta de su identidad, sino que la constituye: lo Otro es el Otro. El Otro que en tanto que otro se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento -glorioso abatimiento- tiene la cara del pobre, del extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a invertir y a 'justificar mi libertad. Significa precisamente la ausencia de un tercero capaz de abarcar al yo y al Otro, de modo que la multiplicidad original es constatada en el cara-a-cara mismo que la constituye. Se produce en múltiples singularidades y no en un ser exterior a este número y que contase los múltiples.” (Lévinas, 1977, p. 262).

El Otro es alteridad absoluta e infinita. La corresponsabilidad del Otro y lo Mismo orbita un aura de Deseo que no requiere de un acaparamiento como lo realiza la totalidad totalizante, sino de entendimiento de exterioridad distinta. Es metafísico antes que ontológico porque no prescribe el ser y conocer del ente, sino que extiende un horizonte ético trascendente ilimitado como la mediación humano-humano. La crítica ontológica posibilita la trascendencia de lo subjetivo para establecer una relación cara-a-cara, de fraternidad y proximidad, de auxilio y servicio por el Otro. Total, porque la historia ontológica occidental ha sido injusta y violenta con el Otro al no reconocerlo como Otro sino como medio que debe pertenecer a lo Mismo. Así las

cosas, la alteridad, el Otro, la exterioridad, sinónimos todos ellos, reclaman justicia, y más que eso, requiere de una responsabilidad ética, es decir, una responsabilidad por el Otro.

Bastante de la propuesta de Lévinas adopta y reconoce el filósofo surcoreano durante sus obras con base en la alteridad “Todos deberíamos leerlo en estos días, porque su filosofía ahora es más importante que nunca. Además, es un autor que significa mucho para mí” (Han, 2024,p.86). Cómo también la influencia de Hegel a través del *Poder* (Han, 2019) donde soporta su *ensayo sobre la amabilidad* analizando la manera en que se establece ahora *relación* de conocer la realidad, pues es esta misma la que sitúa el *movimiento dialéctico* ya no desde una perspectiva *violenta*, sino relacional alterativa. Adentrémonos en dicho análisis convergente de Han con Hegel.

Han: el poder en Hegel y el eros

El pensamiento del surcoreano se ve influenciado principalmente por la *dialéctica* hegeliana entendida como *poder relacional*. Aquí no se debe entender la interacción dialéctica de una manera violenta, como lo expresa en su análisis del *amo y el siervo*, sino como un momento indispensable para el progreso del ser humano en su *interioridad*. Somos precisamente gracias a la interacción con el mundo y con el otro. De aquí que se desarrolle el *pensamiento*, la *razón* y consecuentemente, la *autoconciencia*. Así las cosas, la identidad deviene de una realidad que parece estar esculpiendo al ser humano cada instante.

La fórmula de la libertad de Hegel es la «identidad de mí mismo con el otro». Soy libre porque en el otro vuelvo a mí mismo, porque en el otro permanezco junto a mí. El universal regreso-a-sí es la libertad más elevada. También el vínculo de reconocimiento es concebido por Hegel como un vínculo de identidad. De este modo, «al relacionarme

con el otro me relaciono de manera inmediata *conmigo mismo*». El espíritu es el «regreso infinito a uno mismo, la subjetividad infinita» (Han, 2019 p. 72).

El sujeto determina las cosas por medio de *conceptos*. Han adopta la teoría de Hegel que sostiene que el individuo conoce la realidad conforme le *acontece* como *objeto*. Es precisamente el *devenir* el que permite interpelarlo con la *negación* y así accede a ese *saber-conocer* de lo que sucede por medio del *lenguaje*. Consecuentemente los conceptos se convierten en absolutos en la medida que los define, pero como la dialéctica es constante, parecen estarse transformando continuamente *para-sí*. De esta manera, el sujeto conoce exclusivamente para su *interioridad*.

La unidad del ser con su percepción del objeto siempre recae en un *para-sí*, es decir, en su *interioridad*. El sujeto es el que conoce la realidad, sobre él recae perceptualmente el peso del mundo, y así como lo asimila, se deja afectar por éste constituyéndolo como individuo. La *exterioridad* es lo que permite formar lo como *es* porque si las cosas no sucedieran y le interpelaran no podría *ser*. De esta manera se puede afirmar que la *interioridad* del *para-sí* es el espíritu hegeliano gracias a su *poder-relacionarse* con la exterioridad, es decir, el Otro.

El movimiento fundamental del espíritu es el de conocer lo propio en lo ajeno y desde lo ajeno volver cada vez en sí mismo. Hay por tanto que dejar valer al otro. Ser abiertos a lo otro y a los otros es ser abiertos para puntos de vista más amplios y generales, es decir, para los puntos de vista de posibles otros. (Gutiérrez, 2009, p. 39).

El *poder* en Hegel opera como unificador entre el sujeto y el objeto para la autoconciencia, no exclusivamente violenta (Han, 2019 p. 65). Es así como se compila *el todo en lo uno*, la *mismidad*. Se crea un *vallado subjetivo* que empieza a constituir la identidad y afirmarse como verdad. Es la razón que empieza a trabajar y constituir las formas en que concibe

el mundo, pero más que nada, sabe que es este el que lo condiciona y lo determina como *otredad*, es decir, el sujeto deviene conforme su relación con *el otro para-sí-mismo*.

“El poder está en un *continuum* orgánico en el que todo está en estado de mediación con las demás cosas. La ausencia de poder genera distanciamiento, discontinuidad y dispersión... El poder media y mantiene unido.” (Hegel, 2019 p. 102). Ese *continuum* debe enmarcarse como *movimiento dialéctico*. La *mediación* que se realiza respecto su *poder* unificador permite la relación entre lo uno y lo otro por medio de lo *relacional* que debe ser entendido de manera constructiva y amigable, antes que violenta y opresora. El poder violento es el que excluye y rechaza destruyendo cualquier vínculo dialéctico productivo para el individuo. Por lo tanto, el *poder* hegeliano soportado en la *dialéctica* rescata la *relación* que constituye una nueva transformación en la interioridad del sujeto conforme su experiencia y dependencia del otro.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el *poder* es, por ende, un poder libre, porque el otro se somete *voluntariamente*, porque el otro solo en *su entrega* libre llega a encontrarse. (Hegel, 2019 p. 100). La entrega a la que refiere Han en su interpretación de Hegel es precisamente esa relación constitutiva de cada sujeto como dependiente y formador de su interioridad con el otro. Aquí a diferencia del sometimiento violento, lo que logra por medio del poder es rescatar la capacidad de *continuarse en el otro* para así encontrarse en su *interioridad*. De esta forma la dialéctica como esencia negativa encuentra su formación constante como ese *en-y- para-sí*.

Para nosotros no es válido pensar en clave alterativa que esta relación con la exterioridad es exclusivamente amable y amigable porque la historia ha revelado como dicho proceso de *deseo* es letal e implacable con la otredad, pero es justamente en esa *nueva relación como poder*

con el otro que se construye la totalidad, pues del otro dependemos porque nos condiciona y define, es decir, somos *para el otro* y de esta manera se constituye la *interioridad del sujeto*.

Concretando, la capacidad racional del ser humano autoconsciente le permite cuestionarse las maneras en que se relaciona con el otro porque de esta manera sabe que se está constituyendo como *sí-mismo*. Y no está de menos, que en línea con lo expuesto y explorado de Hegel y su *relación como poder* (Han, 2019) el oriental soporta parte de su propuesta de la *negatividad* a través de la categoría de la *amabilidad*.

El oriental rescata de la interioridad la capacidad autoconsciente de contemplar al otro. El *cansancio* del *alma* por lo acaparante del sistema le permite a partir de la negatividad desarrollar esa ruptura y transformación para contemplar al otro. Parece simple lo mencionado si se piensa que esto acontece de manera esporádica, pero es justamente el *momento de detenerse* lo que conmueve al filósofo asiático a través de su análisis, pues para que suceda ello debe sostener una *relación de amor hacia el otro*, es decir, el *eros* que le permitirá salir del violento narcisismo al individuo.

El amor también entendido como *eros*, no sostiene una relación de poder violento con el otro (Han, 2020, p.34). La relación erótica permite que se extienda el reconocimiento del otro como Otro. No pretende influir y poseer sobre las decisiones, es una relación originariamente alterativa que no espera nada a cambio, es decir, una relación *asimétrica* con el otro de amor.

La vida misma, diría Hegel, es una conclusión y esta última sería una violencia, una exclusión violenta del otro, si no fuera una conclusión absoluta sino una conclusión limitada, e incluso un cortocircuito. La conclusión absoluta es larga y lenta, y supone una demora en lo otro. La dialéctica misma es un movimiento mismo de deducir, abrir y volver a cerrar. El espíritu se desangraría por las *heridas* que la negatividad del otro le

infligiera si él no fuera capaz de ninguna conclusión. No toda conclusión es violencia. Se *concluye* paz. Se *concluye* (cierra) amistad. El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo. (Han, 2020, p.51).

El Eros se dirige al otro porque no puede alcanzarse bajo el régimen del yo. (Han, 2017.p. 20). No se puede confundir dicha afirmación con el abandono absoluto del Yo para entregarse al otro, pues es todo lo contrario, es precisamente el *deseo* que el sujeto genera del otro como un *goce de sí* en su interioridad. De esta manera, el reconocimiento del otro como *negatividad* forjadora del individuo es *atópica, transformadora y cambiante* en el desarrollo del sujeto.

Empero en la sociedad de rendimiento el otro atópico es sustituido porque todo es aplanado para consumirse. (Han, 2017.p. 20). El otro no tiene un lugar fijo, determinación precisa o estática, aspecto que lo hace indefinible e incompresible en plenitud. Lo que busca el Yo y la mismidad a través de dicha dialéctica lineal que como mencionábamos anteriormente puede ser violenta es afirmar la idea de progreso que tiene implícito dicho *movimiento dialéctico*. Entonces el pensamiento amable y hospitalario queda reducido exclusivamente a la satisfacción del *deseo* teleológico del individuo en una errónea y económica interpretación que se hace de la relación con el otro.

De aquí que el eros ponga en marcha un voluntario *desreconocimiento* de sí mismo, un voluntario *vaciamiento de sí mismo...* el *don del otro*. (Han, 2017.p. 22). La máxima expresión de reconocimiento de la negatividad como forjadora de la mismidad el entendimiento del otro como el sujeto *en-sí que deviene para-sí* es la máxima del *poder relacional* como eros. El individuo que permite a través del servicio hacia o para el otro sentirse en goce por dicho acto relacional, mejor dicho, es lo que se denomina *responsabilidad por el otro*.

“La ética del Eros de Lévinas puede reformularse, además, como una resistencia contra la cosificación económica del otro. La alteridad no es ninguna diferencia que pueda consumirse. El capitalismo elimina por doquier la alteridad para someterlo todo al consumo. El Eros es, asimismo, una relación *asimétrica* con el otro.” (Han, 2017.p. 42).

Han toma de Lévinas esa connotación ética de eros como *distinto*. Es *alguien* que no se puede reducir a simple *determinación* pues se debe entender como *absolutamente otro*. No es *diferente* porque no puede contrastarse desde la identidad, sino como distinción de lo absolutamente otro. La relación que ahora se establece es en el ámbito del *Deseo* levinasiano, es decir, alterativo, metafísico, poco subjetivo o univocista. No sostiene unidad de medida que permita modular la repercusión que tiene el uno sobre el otro, puesto que en distintos lugares y momentos se están correlacionando de manera activa, pero cero cuantificable. Por consiguiente, el eros es el Deseo que despierta el sujeto como responsabilidad por el otro y gesto de *amabilidad*.

Lo divino del hombre es su amabilidad, el amable «sí» al ser-así del mundo. Ni en la tierra ni en el cielo hay una «medida». La amabilidad es la medida ante la ausencia de medida. Es una medida sin medida. Deja que todo exista en su ser-así, es su especificidad. Se basa en un despertar especial hacia la finitud.” (Han, 2019 p. 112).

Así las cosas, el *poder*²⁸ debe ser notado como *amabilidad* pues permite continuarse en el otro, es decir, no es un poder violento de sometimiento y opresión del otro, sino una posibilidad negativa que le da apertura de continuarse y reconocerse en el otro que también le constituye, porque a fin de cuentas, recae *para-sí* generando la responsabilidad por el otro al

²⁸ El poder que adopta Han lo enunciamos anteriormente respecto de la interpretación que hace de Hegel, el pretende que las lógicas de interacción no sostengan el poder violento, sino constructivo en la medida que dicha relación con el otro lo constituye.

cuestionar cómo me *relaciono* a través del amor, de la *amabilidad*, para hacer frente a la totalidad totalizante en que habita el *Yo* occidental.

El otro desaparece porque no hay *negatividad*, es decir, no hay *eros* y consecuentemente se carece de *amabilidad*. La negatividad es entendida como la tensión del *No*. Hay que tener en cuenta que la dialéctica es un movimiento experiencial en el que la negación es fundamental porque da apertura a la negación de la negación como posibilidad, es decir, un nuevo saber o pensamiento que trasciende a los dos anteriores tanto la afirmación como la negación. Pensar la negatividad dialéctica es precisamente reconocer en la *negación* su momento relacional crucial, puesto que la *positividad* y el mundo de *lo igual* se logran afianzar con facilidad en la sociedad capitalista-neoliberal. Y es precisamente el reconocimiento del otro como Otro lo que permite el despertar del *eros* a través de la negatividad del *cansancio*, generando asombro, fracturas, transformaciones en esa correlación *lejana* a la que corresponde la *hospitalidad* y *amabilidad*.

Así las cosas, es válido el cuestionamiento sobre ¿cómo se está relacionando dialécticamente el sujeto con el Otro? Y ¿Existe el movimiento dialéctico con el Otro dis-tinto? lo que nos conduce explicar la crítica misma que hace el filósofo Enrique Dussel a través de su método *analéctico* respecto del *dialéctico* que como explicamos anteriormente habita el horizonte de la ontología occidental.

Dussel: la analéctica

La *dialéctica negativa* que se presenta como un momento de resistencia dentro del sistema no deja de pertenecer a la totalidad. La ontología que promueve el ser y el método científico para alcanzar el conocimiento objetivo ayuda a la promoción de la totalidad, es decir, del mundo occidental. La dialéctica que exponíamos en el apartado de Hegel tiene en la negación

de la negación su momento crítico dentro del movimiento, pero, aun así, no deja de pertenecer a la lógica moderna occidental. Es aquí donde justamente Dussel menciona con urgencia el surgimiento de un nuevo *método*²⁹, el ana-léctico, en el que el Otro oprimido tenga su reconocimiento como distinto y semejante, no dentro de la totalidad, sino desde la exterioridad del sistema.

Para este apartado nos soportaremos en el texto *Método para una filosofía de la liberación* del año 2012, pues aquí explícitamente Dussel afirma que la totalidad de Hegel esta totalizada³⁰ (p.163). La totalidad corresponde al mundo que se conoce a partir de la *identidad* y la *diferencia*, lo que anteriormente conocimos como *dialéctica monológica* donde su principal movimiento busca reducir todo a *concepto*, es decir, funciona *en y para el pensamiento* de la totalidad como mismidad. La *totalidad totalizada* es acaparante porque todo queda limitado al discurso moderno occidental de progreso lineal en el que cada individuo hace parte de un proceso histórico *cerrado* y *absoluto*. Así las cosas, la afirmación ontológica encuentra en la totalidad el refugio de la mayoría de las propuestas filosóficas y epistemológicas europeo-norteamericanas que buscan promocionar este prototipo de mismidad.

En una crítica directa a la dialéctica de la modernidad³¹ el filósofo argentino menciona que la verdadera dialéctica parte del *diálogo* y no del pensador con él mismo (Dussel, 2012 p 186). La dialéctica como simple movimiento *en-y-para-sí* termina reduciendo cualquier

²⁹ Cuando Dussel se refiere a *método* trata del *dominio de condiciones de posibilidad* que se tiene, en este momento analéctico se entiende al otro como libre, como más allá del sistema de la totalidad. (Dussel, 2012, p. 182).

³⁰ “En Hegel se da la plenitud de la totalización moderna. El ser es el Saber y la Totalidad es el Absoluto; un Absoluto que no puede ser considerado sino como un dios irrebasable, no ya *fysis* sino Sujeto.” (Dussel, Guillot, 1975, p. 19)

³¹ Dussel menciona como España y Portugal a finales del siglo XV comienzan la modernidad con el desarrollo mercantil del atlántico y la dominación de parte del pacífico, el mundo árabe pierde la centralidad del comercio que había sostenido durante años, y es por este suceso que Europa se convierte en centro del mundo. “Desde la experiencia de esta “centralidad” conseguida con violencia, el europeo comienza a considerarse como un “Yo” constituyente. Es el nacimiento de la historia de la subjetividad moderna, del “eurocentrismo”. La “centralidad” europea en la historia mundial es la determinación esencial de la modernidad. (Dussel, 2011, p. 30-31).

componente a la *mismidad*. El *diálogo* debe influir entre ambas partes desde la *distancia*, pero como la dialéctica hegeliana ha sido interpretada por la tradición occidental de manera unívoca, es decir, violenta, la razón reduce todo exclusivamente a la subjetividad del Yo. De esta manera, la autoconciencia corrobora que la dialéctica de la violencia instrumentaliza al sujeto para así poder colmar su *deseo* y no permite diálogos con la exterioridad para obtener experiencias distintas.

Dussel menciona como la *dialéctica* no puede ser superada en detalles respecto al sistema y su movimiento, pero si puede ser concebida desde un horizonte de sentido distinto al promocionado por la lógica ontológica occidental. El filósofo argentino menciona como la dialéctica desde Hegel hasta Lévinas atraviesa cinco momentos cruciales para su entendimiento: el primero relacionado con la afirmación del discurso hacia el fundamento, es decir, la búsqueda del absoluto; el segundo refiere a la demostración científica de los entes como único proceso verídico de conocer la realidad; el tercero es cuando se empieza a contemplar al Otro como imposibilidad de irreductibilidad por su condición de sujeto único; el cuarto pretende reconocer al Otro como otro, es decir, en una relación ética meta-física³² para finalmente generar la responsabilidad y servicio por el Otro como un acto de justicia. (Dussel, 2012.p. 187). De esta forma, se puede identificar que el momento *dialéctico respecto las lógicas modernas occidentales* oprime la *exterioridad* por medio de la imposición de la *totalidad totalizante* y justamente esta no puede ser la única manera de proceder, por eso del surgimiento del método *ana-léctico* y el desarrollo de cada uno de sus momentos.

³² “La meta-física de la alteridad es "meta-cultura" porque, aunque trabaje a un nivel de fundamentación, lo hace para mostrar los límites del fundamentalismo excluyente de una cultura opresora que no se ve a sí misma con suficiente claridad como limitada.” (Bauer, 2008.p. 70).

El método dia-léctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro y para «servir-le» (al otro) creativamente (Dussel, 2012.p. 186).

La ana-léctica surge como crítica a la dialéctica de la totalidad. La totalidad que promociona el saber y el conocer del ser ahora es sustituida por el reconocimiento del *Otro*, o sea, de la exterioridad que ha sido oprimida. Ahora no se puede entender la relación como un momento exclusivamente para *uno* sino para *nosotros*. De aquí que la trascendencia hacia el Otro ahora sea de *correlación* entre sujetos *distintos*.

Dussel encuentra en la ética la perspectiva antropológica crucial del giro analéctico, lo *ana-lógico*. Es lo que hay más allá del logos de la ontología occidental, lo no reconocido por la totalidad, la exterioridad del sistema para así crear el vínculo humano-humano que le permita establecer esta nueva relación ética. La propuesta tiene una influencia levinasiana, pero no se adhiere milimétricamente a esta porque como él lo menciona el filósofo lituano no deja de pertenecer a ese horizonte de sentido de la totalidad occidental y contingentemente el lugar de enunciación de esta filosofía de la liberación entona su *voz* desde la periferia, es decir, la exterioridad para este caso latinoamericana. De aquí el pensar lo analógico como esa verdad no reconocida que interpela desde la distancia.

Muchas de las categorías que implementa para desarrollar su *método* las toma de la propuesta expuesta en su texto *Totalidad e Infinito* (de aquí de la introducción anterior a este capítulo respecto Lévinas) pues converge en la afirmación de la *ética* como filosofía primera. Y es justamente esa relación originaria *cara-a-cara* que ahora toma preponderancia en el sentido *ana-lógico* porque no se contempla dicha relación a partir de la *identidad* y la *diferencia* sino de la *semejanza* y la *distinción meta-física*. Sobre cualquier proceso *discursivo* este vínculo que se

genera es humano “El otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos* ³³(Dussel, 2012.p. 185). Así las cosas, partiendo de este lugar periférico empezará la afirmación del movimiento analéctico de la exterioridad que permitirá ejecutar acciones que reclamen justicia ante los oprimidos del sistema³⁴.

Conforme con lo anterior, la ana-léctica es *práctica* antes que *teórica* porque reclama *justicia* histórica. La violencia ocasionada por parte de la totalidad totalizante al reducir la exterioridad a la mismidad genera ahora la necesidad de liberación de dichos pueblos oprimidos. Es un reclamo de justicia que se realiza a partir del *movimiento* de la *similitud* y la *distinción analógica* que no encierra al Otro, sino que desde la distinción busca *servirle* porque el sistema teórico-práctico occidental fue violento y dejó fuera de cualquier círculo de conocimiento y participación a la exterioridad. Por eso, aquí del devenir en la política, erótica³⁵, pedagógica³⁶ de la liberación que posibiliten la dinamización de dicho movimiento analéctico de la exterioridad. Así las cosas, las *victimias* a partir de este momento se les *escuchan* y *confía* lo mencionado por lo vivido históricamente ya que es la *voz* del oprimido que clama por *justicia*.

Hay que creer en la palabra del oprimido porque es incomprendible lo que ha vivido, confiando en su palabra trans-ontológica esta puede ser puesta en movimiento (Dussel, 2012 p.193). La ana-léctica tendrá la función principal de comenzar diálogos periféricos interculturales en los que habita el Otro pues allí será donde la exterioridad encontrará su punto

³³ La liberación es anárjica (en griego significa: más allá del principio) está más allá del orden establecido. (Dussel, 2011, p. 108).

³⁴ Dussel menciona como la ética deviene en la política, apartado trabajado durante el primer capítulo.

³⁵ La erótica de la liberación aborda la relación meta-física varón-mujer. Principalmente en “La liberación del eros se cumple por la liberación de la mujer, lo que permitirá al varón recuperar parte de la sensibilidad perdida. Liberación del antiguo patriarcalismo, liberación de la mujer definida desde siempre como castrada, como no-falo. Es necesario comenzar de nuevo” (Dussel, 2011, p. 139).

³⁶ “La pedagógica es la proximidad padres-hijos, maestro-discípulo donde convergen la política y la erótica” (Dussel, 2011, p. 143).

de enunciación. La incomprendibilidad habita el mundo de lo infinito que no se puede aprisionar, sino que es respetada como *similitud* y *distinción* dando apertura a *nuevas* maneras de conocimiento, es decir, no occidentales. La *voz ética*³⁷ del Otro es ahora la que clama por justicia puesto que es una *voz más allá* de la lógica ontológica occidental transontológica que debe escuchar para así poder construir nuevos horizontes de sentido alterativos y justos.

La apuesta por la alteridad es resultado de un proceso de análisis crítico de autores como Hegel y Lévinas. Tanto Hegel con la dialéctica como movimiento en la totalidad ontológica occidental y Lévinas con su apuesta de la ética como filosofía primera trazan justamente el *camino* para transitar alterativamente en la obra tanto Dussel como Han en torno a la otredad.

A continuación, desarrollaremos los puntos convergentes y divergentes tanto en las críticas como propuestas alternativas de los autores protagonistas de la presente investigación.

Convergencias

La alteridad desde la perspectiva levinasiana y la crítica a la dialéctica hegeliana son algunas de las grandes convergencias que pueden tener nuestros autores, pero más allá de las posiciones que compartan con el pensador lituano y el alemán nuestros filósofos dialogantes hay un análisis en torno a la imposibilidad del desarrollo de la *Negatividad* y falta de reconocimiento de la *otredad* como *distinta* que los sitúan en un ámbito común de discusión, pero antes de llegar a dicho punto, analizaremos la crítica directa que hace a la *Totalidad* Dussel y la *Positividad* Han.

³⁷ “La voz del otro es una voz ética... lo que implica que en su voz está contenida Otra cultura, otra situacionalidad.” (Bauer, 2008.p. 70).

Totalidad-Positividad

El punto que se cuestiona el filósofo argentino y el surcoreano respecto a la *totalidad* y la *positividad* es la implícita *homogenización* que se encuentra dentro de estas como totalidad totalizante. La ontología moderna occidental que se posiciona a partir del *ego cogito*³⁸ y la *dialéctica* son producto de un suceso de *afirmaciones* del movimiento que las posicionan epistemológicamente dentro del mundo racional occidental. La totalidad es totalizada en la contemporaneidad porque hay ausencia del contrincante dialéctico de la *negación* y la *negación de la negación*, por lo tanto, la *positividad* robustece el sistema fetichizado a través de la cantidad de información y comunicación que logran posicionarlo socialmente como único y verdadero. Dicha lógica operacional del sistema o totalidad impuesta es la que conduce a la uniformidad de los individuos o consecuentemente a su homogenización.

La lógica de la totalidad establece su discurso desde la identidad o fundamento hacia la diferencia. Es una lógica de la naturaleza o del totalitarismo. Es lógica de alienación de la exterioridad o de la cosificación de la alteridad, de la otra persona. (Dussel, 2011.p.80).

El sujeto afirma el mundo como una totalidad de sentido. El mundo entendido por el sujeto como una interrelación de entes siempre está mediado por la comprensión dialéctica de la realidad que proyectivamente conduce hacia el absoluto. Ontológicamente este ha tendido a unificarse por medio de las afirmaciones dentro de diversos sistemas (políticos, económicos, culturales) concebidos como únicos y verdaderos desde occidente a tal punto de totalizarlos. Así

³⁸ Es importante traer a colación la siguiente referencia del seguidor de Dussel Jorge Zúñiga respecto de la perspectiva del origen de la modernidad del *ego cogito* y *ego conquiro* fundamental para el entendimiento de la obra del argentino “Dussel encontrará desde muy temprano en su obra que el sujeto civilizatorio que se constituyó en el origen de la Modernidad fue el *ego*, ciertamente ese yo subsumido en el sujeto cartesiano, con la salvedad de que para Dussel antes del *ego cogito*, el sujeto de la Modernidad fue el *ego conquiro*. De tal modo que el sujeto cartesiano no fue el punto de partida de la Modernidad sino un punto de llegada desde el cual comenzará una nueva etapa de ésta.” (Zúñiga, 2023.p. 110).

las cosas, los sujetos que habitan dicha totalidad-mundo proyectiva de *poder-ser* positivamente se adhiere a la lógica operacional occidental de productividad y desarrollo.

Y precisamente la totalidad no debe ser entendida como el problema, sino el momento mismo en el que llega a totalizarse, es decir, cuando se *fetichiza*. La totalidad empieza fetichizarse cuando se *diviniza, cierra, absolutiza* el sistema y son precisamente estas características las que conducen a la homogenización de la sociedad a la *mismidad*. Pero toda esta *deidad religiosa* que se crea en torno a esa idea totalizante ontológica tiene su resistencia en la exterioridad y esta puede ser entendida así mismo como *ateísmo* o *antifetichismo* frente a dicha lógica homogenizante, “Negar la divinidad del sistema fetichizado es el auténtico ateísmo. Es la negación de la negación...” (Dussel, 2011.p. 157). El sistema moderno occidental no es un sistema perfecto y ha tenido muchas fracturas, como evidencia tenemos la presente investigación que expone la violencia contra el Otro y las injusticias cometidas a los pueblos oprimidos, cuestionando así su tradición, moral y lógica como verdad-racional-absoluta. Así las cosas, el fetichismo de la sociedad moderna conduce a la *divinización* del *poder-ser* positivo productivo en el que también opera la sociedad de rendimiento.

“La sociedad de rendimiento se caracteriza por el verbo modal positivo *poder* sin límites.”(Han, 2012.p. 11). El sujeto neoliberal reafirma la productividad como esencia del sistema. La sociedad positiva (también nombrada como *transparente*³⁹) no tiene resistencia a las dinámicas del capital, por el exceso de comunicación e información sobreestimulado e impulsivo que le constituyen de manera innata. La *coacción sistemática* la hace tener un rasgo totalizante por la presión y velocidad de producción que implícitamente tiene el sistema capitalista-

³⁹ Cuando se habla de transparencia es que carece de resistencia Negativa, es operacional y uniformada, domina el exceso de comunicación e información. (Han, 2013.p.11).

neoliberal. El *Yo-puedo* uniforma a los sujetos como libres en su capacidad misma de adquirir objetivos, metas, propuestas, proyectos, conduciéndolos a su autoalienación.

La *teleología del provecho* en la sociedad de rendimiento revalida a la productividad como única opción en la totalidad. El individuo que es la constitución de *diferentes mundos* que se relacionan entre sí y conforman la estructura compleja de la totalidad en su movimiento *progresivo* siempre toma decisiones para obtener algún beneficio. El *capital* afirma el mundo económico en el que habita el sujeto neoliberal y es precisamente este factor el que afianza aún más su identidad ante los demás. Así las cosas, el *sujeto-centro* queda alienado a su condición de rendimiento o productividad de manera constante respecto su necesidad o *deseo* le auto-demanda.

El *deseo* lucrativo con fines exclusivamente productivos de una totalidad cerrada fetichizada repele la capacidad alterativa del ser humano. La urgencia por obtener utilidad de cualquier acción hace que el ser humano instrumentalice al otro al no poder observar una visión distinta a la que promociona el sistema occidental. La sociedad de rendimiento funciona desde la afirmación positiva del Yo, sin contemplar el sentido del Otro en el mundo como parte de su mundo. Así lo menciona Han “La negatividad de lo otro y de lo extraño o la resistencia de lo otro, perturba y retarda la lisa comunicación de lo igual.”(Han, 2013.p.13). De aquí, que la *totalidad totalizante* y la *positividad* operen en una *lógica homogenizante* en el mundo contemporáneo de afirmación del *Yo* sobre el *Otro* haciendo un fuerte llamado con su *Voz a la Proximidad y Amabilidad*.

Proximidad – Amabilidad

Justamente la *Proximidad* y la *Amabilidad* son la *voz-extensiva* que clama por el reconocimiento del Otro. La *totalidad totalizante* con la imposición del *Yo* y la *positividad* contemporánea pretenden alejar al sujeto de la otredad por eso la importancia de la *proximidad* como apertura al horizonte alterativo de la relación originaria *sujeto-sujeto* en búsqueda del Otro distinto. Y precisamente dicha relación *amable*, incondicional, es decir, sin ningún beneficio del Otro que empieza contingentemente a fracturar el sistema homogenizador productivo como el capitalista-neoliberal dando apertura a nuevas formas de *contemplar* la realidad en las que la otredad las hace converger. Así las cosas, el Otro que interpela, interpone, cuestiona genera en el sujeto una responsabilidad ética de reconocimiento de su condición como *dis-tinto*, cortando la relación alienante que tiene del mundo *positivo*, para abrir una nueva en torno a la *proximidad* y *amabilidad*.

Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro, en ello consiste la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro (Dussel, 2011.p.96).

La alienación es proxémica, dejando a un costado la *proximidad*. Las relaciones del *ego cogito, sujeto-objeto*, son meramente teleológicas, productivas, de *deseo*, es decir, proxémica. La *totalidad* se *auto-centra* en el sistema e incorpora toda *exterioridad*, precisamente en ello consiste la alienación, substraer la distinción del otro para así apropiársela. Pero en oposición a dicha vinculación económica que realizan los sujetos en la contemporaneidad, se encuentra la *proximidad*, como una posibilidad humana comunitaria de responsabilidad por el otro.

Aproximarse es respetar la lejanía, ser fraternos, hablar de un *tú* y un *nosotros* es un ejercicio *práctico*.

La *relación originaria* es *sujeto-sujeto* más allá de la autoafirmación del ser como propone la ontología occidental ya que nace de *alguien* más no de *algo*, tiene una *proximidad histórica* como la conexión *madre- hijo* o la *cultura-pueblo* un *cara-a-cara* originario (Dussel, 2011, p. 47). A partir de la lejanía se empiezan a crear nuevas relaciones en donde el movimiento analéctico tenga el protagonismo necesario para elegir ser parte de la exterioridad porque permite generar vínculos en donde prima la similitud y la distinción de la otredad. Así las cosas, la *proximidad* es el compromiso alterativo de liberación en clave ética que genera el Otro en su condición de oprimido por el sistema fetichizado.

La hospitalidad es la máxima expresión de una razón universal que ha tomado conciencia de sí misma. La razón no ejerce un poder homogenizador. Gracias a su amabilidad está en condiciones de reconocer al otro en su alteridad y de darle la bienvenida. Amabilidad significa libertad (Han, 2017,p.34).

La amabilidad en clave de servicio antisistémico es fruto del reconocimiento de la importancia del Otro como forjador de *mí-mismo*. La *hospitalidad* y *amabilidad* se relacionan en que no buscan excluir nada dado que es un *no-aislarse*, sino de mejor manera crear circunstancias afables para que el Otro pueda detenerse y así encontrar algo no buscado, contemplar el *ser-así* de las personas, un hospedaje “El otro por el que estoy totalmente determinado no es lo ajeno sino el contenido completo de mi ser. Estoy enteramente colmado de él. Yo soy el otro. Le debo mi ser al otro” (Han, 2017, p. 100). De esta manera, la amabilidad tiene un sentido altruista de recepción de lo distinto porque reconoce en Otro una parte constitutiva de lo *mismo* y no es precisamente algo que sea identitario, sino que entiende que la

lejanía es aún más constructiva que la cercanía invasiva de lo igual que no le genera tensión como lo propuesta por lo distinto.

Y es precisamente en el distanciamiento donde la otredad toma más fuerza pues el sujeto no es igual, sino *dis-tinto*, Otro. El distanciamiento alterativo no pretende que se establezca una relación identitaria del uno con el otro donde se pueda contrastar lo mismo y sus diferencias, sino que pueda enriquecer desde la lejanía eso que lo hace *dis-tinto*, respetándolo desde su otredad. Así lo refiere Carlos B. Gutiérrez “Es gracias a los otros, de todas maneras, que vivimos cambiando, es decir, volviéndonos otros” (2009, p.50). Es aquí donde ambos autores recogen dicho fruto del análisis *meta-físico* de Lévinas como una responsabilidad por el Otro porque también se forma como sujeto en dicha *correlación*.

Las convergencias entre ambos autores se enmarcan en la homogenización de la *totalidad totalizante fetichizada* teniendo como principal herramienta la *positividad* y la *transparencia* de la sociedad contemporánea al no permitir el detenimiento y cuestionamiento *negativo* del mundo occidental, por ello de su acercamiento *correlacional* a través de la *proximidad* y *amabilidad* en miras del *servicio* y *responsabilidad por el Otro*.

Aunque sus propuestas tengan como propósito generar rupturas a la homogeneidad del sistema y pensamiento occidental, los caminos que toman divergen epistemológicamente, pues, aunque ambos habiten el camino de la *tradicción* uno se aferra más que otro a esta en el momento de construir sus propuestas.

Divergencias

El proyecto de Dussel y el pensamiento de Han son disruptivos en la medida que cuestionan la modernidad y contemporaneidad, pero no hay que pensar que toman la misma ruta o que las ideas de uno se soportan sobre la otra pues cada uno toma un camino epistemológico distinto. El camino dusseliano de reconocimiento de la Exterioridad como un momento *dis-tinto* y no *diferente* pretende abrir camino a través de la de-construcción de la modernidad con el método *ana-lectico* para llegar así al diálogo intercultural Transmoderno. Mientras que Han plantea su crítica dentro del horizonte de sentido del pensamiento occidental, soportándose en el *poder relacional* de la dialéctica hegeliana y la *Negatividad* como momento crucial de dicho movimiento trascendente que permitirá el acontecer *contemplativo* y reconocimiento del otro como forjador del sujeto. Así las cosas, el sendero es *distinto* pero el propósito el mismo, el resurgimiento de la alteridad.

Exterioridad- Negatividad

La *Exterioridad* diverge de la *Negatividad* porque no se reconoce dentro de la modernidad occidental como si lo hace dicho momento. La dialéctica monológica que obedece a lo *mismo-diferente* es el andamiaje de la tradición filosófica occidental que comparte el pensador surcoreano, entre tanto, la ruta por la Exterioridad es algo *más allá* de la lógica dialéctica moderna europea, es *ana-léctica* donde prevalece la *ana-logia* en la relación *sujeto-sujeto*. De esta manera, ambos comparten el movimiento dialéctico pero cada una desde una perspectiva distinta.

“La lógica de la exterioridad o de la alteridad establece su discurso desde el abismo de la libertad del otro” (Dussel, 2011.p.80). La Exterioridad es algo *más allá* del ser ontológico, es

trascendentalidad de la totalidad, es *alguien* no *algo*. La lógica dialéctica occidental es evolutiva, mientras la ana-léctica es históricamente *de-constructiva*. Es la persona que se revela, reclama justicia por la negación de la modernidad que lo define como *no-ente*. Pero para ello debe comenzar a pensarse desde una perspectiva *meta-física*, es decir, “Meta-física es saber pensar el sistema, el mundo, desde la negatividad ontológica” (Dussel, 2011.p.90).

Dicha *negatividad* que también refiere Han reconoce que un sistema que rechaza lo *diferente* hace que impere la dialéctica de la violencia. La positividad es un fenómeno identitario narcisista violento en el que predomina el momento afirmativo y negativo de la dialéctica, sin permitirse desarrollar esa negación de la negación, siendo este el momento principalmente crítico de connotación *distinta*. La dialéctica hegeliana precisamente no tiene una connotación violenta como lo explicábamos anteriormente, sino constructiva en miras de un *para-sí*, pues será esta quien transforme y genere la tensión de un nuevo acontecer. Reconocer dicho momento ontológico negativo como trascendente de la mismidad permite que se de apertura a una nueva ética alterativa de *escucha* “La voz es algo que regresa del otro mundo, una reaparecida. Lo que fue excluido y reprimido regresa como voz. La negatividad de la negación y la represión es constitutiva de la voz” (Han, 2017.p.88) es el *otro* que refiere dentro de la lógica filosófica occidental como sujeto interpelante de la mismidad.

Y ese *otro* de Han difiere precisamente del *Otro* planteado por Dussel. La lógica dialéctica que aplica el filósofo asiático es hegeliana, mientras Dussel es precisamente dicho método el que cuestiona junto al exponente. La urgencia de ambos por el reconocimiento de la alteridad atiende a distintas formas de liberación, una al interior del sistema como *otro* y la otra fuera del sistema, mejor dicho, desde *Otro* lugar de enunciación. Así las cosas, aunque el camino se asemeje, la senda que toma cada uno es distinto.

El sistema y *liberación negativa* del sujeto ontológico de Han refiere a la lógica moderna occidental, entre tanto la planteada por Dussel en su filosofía de la liberación se presenta como un momento trascendente del Otro como Exterioridad del sistema que no le ha reconocido dentro del mismo, por ello de su denuncia ética de responsabilidad por el oprimido, entonces, mientras uno parece habitar la tradición occidental, el Otro *Desea* apartarse de esta.

Precisamente es en este caso donde el *divergir* se debe entender como un *irse apartando* del camino que les pudo hacer *converger*, pero en esta apertura cada vez más Dussel se acerca a la *Transmodernidad* y Han a la *Contemplación* como respuesta a la problemática acerca de la alteridad.

Transmodernidad- Contemplación

La *Transmodernidad* y la *Contemplación* divergen en que la primera será una *era más allá* de la totalidad de la modernidad y la segunda es una *práctica trascendente* de liberación negativa del sujeto frente al sistema neoliberal. Es así como el proyecto del filósofo argentino pretende establecer una *nueva era* en la que múltiples exterioridades puedan relacionarse, mientras la contemplación para el surcoreano se convierte en una herramienta para enfrentar la positividad de la sociedad de rendimiento a partir del *No-productivo* fruto de dicho *cansancio* del *alma*. Así las cosas, la *Transmodernidad* será el objetivo o fin utópico de la filosofía de la liberación, al contrario de la contemplación que se convierte en una forma o posibilidad de retorno a la dialéctica negativa de la tradición moderna occidental para hacer frente a la problemática de la totalidad totalizada.

Transmodernidad... Se trata en cambio de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida afirmar lo declarado por la Modernidad como la *Exterioridad*

desechada, no valorizada, lo “inútil” de las culturas, entre las que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales, y luego desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas; acciones llevadas a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana. (Dussel, 2016.p. 29).

Tras el proceso histórico progresivo de autoafirmación cultural de la modernidad como proyecto univoco de la razón occidental, se le antepone el *Transmoderno*, un sistema *Otro*, intercultural. Los cuatro momentos de esta *nueva era*, entre los que se destacan la autovaloración de la exterioridad, la crítica interna de la totalidad como posibilidad hermenéutica de reconocer al Otro, el surgimiento de los críticos académicos de frontera y el afianzamiento de esta para llegar al objetivo del proyecto de diálogo intercultural de exterioridades, dista de la contemplación porque mientras el Transmoderno es un proyecto que se soporta en la exterioridad, el otro es una acción o práctica reactiva de la negatividad dentro de la totalidad que busca reavivar el movimiento dialéctico occidental. Pero no se debe malinterpretar este proyecto como una negación de la modernidad, sino como la posibilidad de visibilizar, dar apertura, reconocimiento, al *Otro dis-tinto*, primeramente, en un diálogo inter-filosófico Sur-Sur para luego pasar a un diálogo Sur-Norte y así poder incorporar saberes y concepciones distintas de mundo a su cultura particular. Así las cosas, en el proyecto Transmoderno se deposita la esperanza de un horizonte alterativo ana-lógico más justo al desarrollado por la civilización occidental en la obra de Enrique Dussel.

Disímil de la Transmodernidad, la *contemplación* no es un proyecto sino una acción antisistémica de liberación en la que trasciende el sujeto neoliberal y reconoce su condición de oprimido. Dentro de la sociedad de rendimiento y el exceso de positividad se extiende la

posibilidad en la *psique* de sentir de *cansancio Negativo del No, contemplativo, del ser-ahí, estar inactivo*, que permita pensar nuevas alternativas a las meramente productivas. Justamente eso es la inactividad, un hacemos para nada, se entrega a lo que acontece y es antisistemico porque no obedece a medios y fines. Pero de ello depende el desarrollo de la capacidad dialéctica de la *negación*, pues la afirmación de la mismidad y del mundo de *lo igual* precisamente no deja tiempo para *pensar una revolución*, escuchar *la voz del otro de co-rresponsencia* y liberarse del sistema capitalista-neoliberal de homogeneidad. Así las cosas, la Negatividad será la respuesta lógica ante la problemática contemporánea de la univocidad totalizante.

Transmodernidad y Contemplación reposan bajo un horizonte ético alterativo. Retornar al oprimido para su liberación generando una responsabilidad por el Otro en ambas percepciones. Utilizar y *de-construir* la tradición filosófica occidental es la que nos ha permitido el converger y divergir respecto de la importancia Otredad como ruta de liberación de totalidad totalizante moderna y contemporánea.

Capítulo 3: Alteridad: la dialéctica para una reinterpretación de la otredad.

En el primer capítulo dimos apertura a las categorías principales de Enrique Dussel y Byung-Chul Han con sus propuestas teóricas en torno a la alteridad. En el segundo capítulo analizamos los puntos convergentes y divergentes de las apuestas teóricas de ambos autores con sus críticas y propuestas resolutorias de las problemáticas trazadas en clave ética. Finalmente, para este tercer capítulo reflexionaremos en torno a la otredad expuesta por ambos autores en miras de una reinterpretación de la alteridad a partir del movimiento dialéctico.

En la primera parte de este último capítulo explicaremos la importancia del *movimiento dialéctico* con cada uno de sus *momentos* para el reconocimiento de la otredad y consecuentemente el surgimiento de pensamientos distintos a los promocionados por la ontología occidental.

En un segundo momento explicaremos el concepto de alteridad según lo expuesto por los dos autores y la relación directa que ha establecido con la negatividad permitiendo el surgimiento de *nuevos tipos de encubrimiento* y consecuentemente *nuevas formas de opresión*.

Para finalmente concluir con una reinterpretación de la alteridad a través del análisis de la dialéctica y su relación con la negatividad y la analéctica. Así las cosas, se busca por medio del análisis de la obra de ambos autores retomar la alteridad como problema teórico-práctico que demanda de la atención suficiente para establecer relaciones distintas a las promocionadas por la ontología occidental.

La dialéctica y la alteridad

La dialéctica en sus momentos no puede ser superada, pero si el horizonte de sentido en el que puede ser contemplada. El movimiento dialéctico requiere de la negación para constituir pensamientos distintos a los promovidos por la totalidad totalizante. El problema reside en la manera en que se concibe y desarrolla el movimiento dentro de la totalidad-mundo pues no cumple con el sentido mismo de trascendencia de los momentos anteriores, sino exclusivamente subsume la negación y la negación de la negación a la mismidad como totalidad occidental. Así las cosas, el momento de la negación es el punto nodal del giro en que debe ser contemplada la dialéctica.

Revisemos entonces los tres momentos de la dialéctica que también se pueden conocer como inmediatez (*afirmación*), la mediación (*negación*) y la supresión (*negación de la negación*). La inmediatez sostiene el principio de identidad como ser igual a sí-mismo en el que afirma el entendimiento de la realidad para-sí y con esto poder diferenciarse de lo otro. La mediación que es oposición-contradicción supera el entendimiento a través del pensamiento racional, distorsionándose y permitiéndose ser otro sin abandonar su identidad. La supresión es la totalidad unificadora de las dos anteriores que permite trascender el pensamiento hacia una autoconciencia a un en-y-para-sí que se reafirma consigo mismo en su devenir (Kojév, 2013.p.529, 531). Así las cosas, la dialéctica es supresión, es totalidad, es devenir, es movimiento que siempre está siendo, donde afirma y amplía el horizonte de sentido de la realidad.

Conforme con lo anterior, el movimiento dialéctico circularmente afirma la totalidad-mundo. La dialéctica es ontológica porque busca reafirmar el ser a través de la experiencia. Los momentos de la afirmación y la negación no pueden ser contemplados por separado, sino que el

devenir suprime y complementa la totalidad, es decir, busca perfeccionarla al ser revelada para sí misma. Dicho esto, el movimiento dialéctico circular busca ratificar la mismidad como totalidad totalizada en la que no se permiten rupturas significativas al sistema fuera de la lógica ontológica occidental.

Y precisamente la negatividad tiene la capacidad de desarrollar la habilidad del *detenimiento*, del *No*, de la *contemplación*, principio fundamental para generar la ruptura de la totalidad totalizada. Es la capacidad *contemplativa* la que permite el surgimiento de una visión crítica de la realidad en la que ya no predomine la positividad con su velocidad, sino que antisistémicamente tenga preponderancia el detenimiento como acto apelante. De esta manera al desarrollar la negatividad (*negación*) y respectivamente crítica (*negación de la negación*) permitirá sobrepasar el principio del *ser* y la *identidad* promovido por la ontología para brindarse ahora al *Otro* desde la *meta-física* de la amabilidad y proximidad.

El problema de la alteridad radica principalmente en el *movimiento dialéctico*. Han en su análisis de Hegel hace una reinterpretación de la *dialéctica* ya no en clave exclusivamente violenta (amo y el siervo) sino como *poder-relacional* en el que dicho accionar constituye al sujeto con cada uno de sus momentos, mientras Dussel cuestiona el sentido de este por su dinámica exclusivamente progresista que linealmente subsume la mismidad a la exterioridad totalizando el sistema. Así las cosas, el problema radica en el accionar del movimiento y el horizonte de sentido que se le da a este como totalidad, pero sin lugar a dudas la mayor preponderancia es la ausencia de tensión significativa que permita generar la otredad como constructora de nuevas alternativas de concebir la realidad.

La *afirmación*, *negación* y *negación de la negación* son los momentos del movimiento dialéctico y cada uno de estos determina su devenir, sin la negación y la negación de la negación

la realidad girará en torno a la afirmación de la mismidad de manera estática reproduciendo la circularidad de lo igual como lo refleja la sociedad ontológica occidental.

Justamente el punto que reinterpretamos de la lectura del surcoreano frente a la dialéctica es la dinámica que está presentando la *negación* y consecuentemente la *negación de la negación* como reproductora del mundo de lo igual. La creación de nuevo conocimiento es posible cuando se presenta la *negación* como *No*, es decir, como contrincante dialéctico pues desarrolla la capacidad antagónica en la que el pensamiento puede divergir y así trascender al momento crítico de la *negación de la negación* en que se crean nuevas ideas subsumiendo los dos anteriores, pero si dichos momentos no cumplen con su objetivo sino que ratifican y retroalimenta el mundo de la mismidad, la negatividad es infructuosa o ineficaz frente a lo esperado como tensión frente a la totalidad. De esta manera, el mundo de lo igual soportado en la dialéctica circular no permite ir más allá de la mismidad.

Entonces el llamado es a poder generar movimientos distintos al ontológico occidental como el analéctico que es metafísicos, trans-ontológico, éticos, donde el Otro trascienda espiralmente como una nueva totalidad analógica. El movimiento dialéctico circular de lo igual ratifica la mismidad, ejemplo de esto se puede evidenciar en el sistema económico capitalista-neoliberal que solo afirma y reconoce como fin la exclusiva productividad del sujeto frente al sistema. Dicho mundo de *lo igual* es la totalidad totalizada y violenta al Otro porque el sendero construido hacia este genera ruptura y *ateísmo* del mundo occidental *divinizado* con sus lógicas opresivas, aspecto que no le viene funcional a la operatividad económica de progreso. Por eso del movimiento *analéctico espiral* que de manera creciente posibilite en el retorno de cada espira no simplemente su retoque sino la *trascendencia a múltiples horizontes de sentido que se expanden y generan nuevos conocimientos de la realidad*. De aquí la importancia de la

negatividad que posibilite efectivamente la fractura del sistema para abrir caminos alternativos de entendimiento de la realidad, como son los expuestos por la exterioridad a través de la analéctica de la otredad.

La analéctica no cuestiona el momento de la negación como lo postula Han, sino el horizonte de sentido en que se desenvuelve el movimiento. El reconocimiento del Otro desde la exterioridad analógica, es decir, a partir de la semejanza y distinción es como pretende fortalecer la relación con el Otro a través del diálogo intercultural. Así las cosas, la dialéctica con sus momentos no son el problema en que se sitúa la analéctica sino el horizonte de sentido en que se debe contemplar dicho movimiento, es decir, más trans-ontológico que ontológico donde la nueva totalidad sea puesta en movimiento por el Otro.

Y precisamente la analéctica y la transmodernidad buscan trascender el debate ontológico al metafísico en el que predomine la exterioridad. El movimiento busca establecer diálogo intercultural, no una simple adición multicultural a la totalidad totalizante sino un cuestionamiento periférico de exterioridades que busque formalizar nuevas relaciones en la que predomine el reconocimiento del Otro como distinto para aproximarse al horizonte Transmoderno. Así las cosas, las nuevas percepciones de la exterioridad ayudarán al restablecimiento justo de las relaciones humanas en una nueva totalidad donde el sentido o camino coyuntural permita un diálogo de saberes ético en torno a la otredad.

Así las cosas, el problema de la alteridad se ve estrictamente relacionada con el *cómo* está operando el movimiento dialéctico en sus tres momentos que dificulta el surgimiento de la otredad como *No*, como *fractura*, *oposición*, *coyuntural*, que posibilite el surgimiento de nuevos pensamientos en los que se interponga el Otro analógico (periférico-oprimido) que retroalimente

y expanda espiralmente a nuevos diálogos interculturales para una *nueva totalidad* metafísica transmoderna.

Conforme a lo anterior, la importancia de negación del movimiento dialéctico condiciona el surgimiento del método analéctico. El análisis que realizamos gira en torno al infructuoso accionar de los momentos de la *negación* y la *negación de la negación* dónde el Otro los personifica, es decir, la capacidad de la negatividad y criticidad surgen a partir de la oposición-otredad frente a la mismidad y si esta no es eficaz, se continúa reproduciendo el mundo circular de lo igual. Sin la efectividad de la dialéctica negativa no se presenta el momento más que le falta al método para completarlo, el analéctico, pues en el dialéctico aparece la otredad como opositora a la identidad y en el analéctico esta es la protagonista del nuevo movimiento porque se prioriza la afirmación de la exterioridad. De aquí la importancia de la negatividad en la dialéctica porque posibilita el resurgimiento de la otredad y consecuentemente un cambio de horizonte de sentido ético-político con sus principios donde la totalidad de la semejanza-distinción, es decir, analógica, opte por un nuevo movimiento en el que prevalezca el Otro.

Por eso la urgencia de volver al Otro para el desarrollo del pensamiento alterativo y consecuentemente a la humanidad en clave ética, pues todo se debe relacionamente a él. Las relaciones humanas futuras deben sostenerse sobre bases metafísicas que se yuxtapongan a las ontológicas promocionadas por la totalidad totalizante que históricamente produjeron injusticias, opresión e invisibilización de los pueblos distintos. La alteridad es importante porque sin esta se pierde la negatividad, la divergencia, la criticidad, el eros, la exterioridad, ratificando la lógica relacional de la violencia de la totalidad totalizante que ha prevalecido históricamente y que no hace más que reproducir víctimas. Así las cosas, examinar la eficiencia del funcionamiento del movimiento dialéctico con sus momentos es el enclave más importante para posibilitar el

surgimiento del horizonte analéctico en el que predomine el Otro y la negatividad como propulsor de una sociedad éticamente más justa a la propuesta por la lógica ontológica occidental que se encarga de reproducir violencia y competitividad como sinónimo de progreso.

Violencia y Alteridad

La modernidad tiene como principal característica “civilizatoria” la violencia ejercida a través del colonialismo. Dussel ya había mencionado que el *ego conquiro* fue el primer sujeto moderno que permitió ubicar geopolíticamente a Europa como centro del mundo, pues antes de 1492 era periferia⁴⁰. El encuentro del mundo europeo con el americano sostuvo una *relación violenta*, es decir, de *choque y opresión* de un pueblo sobre otro, para este caso del “viejo” sobre el “nuevo” mundo.

El choque cultural no permitió un intencionado sincretismo cultural, sino la imposición política, económica, religiosa, social y cultural que invisibilizó a los pueblos originarios, es decir, no fue un *descubrimiento* sino un *encubrimiento* en palabras del filósofo argentino. Y es precisamente donde la Europa como centro empieza a orientar el proceso civilizatorio del mundo occidental, teniendo como principal herramienta la violencia de la *falacia desarrollista*⁴¹ y como contendiente dialéctico al *nuevo mundo* que le permitirá afirmar la totalidad ontológica moderna.

La totalidad totalizante es violenta porque pretende homogenizar bajo el discurso ontológico occidental, es decir, fetichizar. La Mismidad europea se autoafirmó por medio del

⁴⁰ Dussel es uno de los filósofos que en su ejercicio histórico reconoce la gran influencia de los pueblos asiáticos y del mundo árabe en la constitución de la episteme occidental, de aquí que afirme a los pueblos europeos antes del encubrimiento de América como pueblos periféricos, pues el conocimiento y las disciplinas, principalmente se desarrollaban en los pueblos árabes.

⁴¹ “Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el “desarrollo” (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda otra cultura. Por ello, la “falacia del desarrollo” (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el “movimiento necesario” del Ser, para Hegel; su “desarrollo” inevitable. El “eurocentrismo” cae en la “falacia desarrollista” son dos aspectos de “lo mismo”. (Dussel, 1994, p.13).

colonialismo de lógicas de sometimiento y convencimiento *discursivo* impositivo. La dinámica homogenizante del ser humano a dicha totalidad occidental que reconoce a la *razón* como único camino de concebir la realidad, permitió que por medio de procesos epistemológicos se optimizara el *saber* y *hacer* en clave económicamente progresiva. Así las cosas, la afirmación de la ontología racional abraza la concepción de progreso lineal y afirma el sujeto neoliberal.

El mundo occidental promueve la alienación del sujeto, es decir, la subsunción de la vida del Otro teleológicamente. La proxemia refiere a la relación con el Otro económicamente, lo cual hace que en el *deseo* intrínseco que tiene el ser humano conlleve a la instrumentalización de la otredad como medio para un fin. Los sujetos se relacionan para obtener algún privilegio que le permita tener un valor agregado, de aquí que dicho contacto con el Otro se enmarque en clave de rendimiento, pues no es concebible el desarrollo *distinto* del Otro bajo concepciones no-económicas sino exclusivamente productivas. De esta manera la sociedad neoliberal (también llamada de rendimiento) opera bajo la lógica proxémica de la teleología del provecho donde el *Yo* prima sobre el *Otro*.

Dicha sociedad de rendimiento fetichizada funciona a partir de la positividad. La característica principal de la sociedad neoliberal es el *poder-ser* ya que este extiende la posibilidad de crear una idea de libertad a partir del *Yo-productivo* en el que predomina la subjetividad. El capitalismo⁴² se diviniza como sistema que afirma la individualidad del sujeto de manera autosuficiente. De esta manera existe un movimiento transitivo de la sociedad disciplinaria (*deber-ser*) por la de rendimiento (*poder-ser*) que conduce al exceso de positividad

⁴² “El capitalismo es el primer orden socioeconómico que *destotaliza el significado*: no es global a nivel de significado. Después de todo, no existe ninguna «cosmovisión capitalista», ninguna «civilización capitalista» propiamente dicha: la lección fundamental de la globalización consiste precisamente en que el capitalismo se puede adaptar a todas las civilizaciones, desde la cristiana hasta la hindú o budista, de Oriente a Occidente. La dimensión global del capitalismo solo se puede formular a nivel de verdad-sin-significado, como lo Real del mecanismo global de mercado.” (Zizek, 2016.p. 16).

y productividad donde el sujeto en la satisfacción de su propio *deseo* termina autoexplotándose. De esta manera, el fenómeno de la *transparencia* logra cerrar u absolutizar el sistema neoliberal alienando a los individuos que lo afirman con su *deseo* voraz de provecho, ocasionando su autoalienación al mundo de *lo igual* y absorbiendo cualquier acto alterativo a dicha totalidad totalizada.

Pero ¿A qué se debe dicha relación violenta contra el *Otro*? Uno de los factores cruciales que podemos identificar de la violencia contra el Otro lo mencionamos el apartado anterior. Los momentos de la dialéctica: *afirmación*, *negación* y *negación de la negación* son el pilar constitutivo del desarrollo de la razón ontológica occidental, pero que al fetichizarse y positivizarse encubre e invisibiliza al Otro reduciéndolo a una especie de movimiento circular en el que prima la mismidad. El antifetichismo o ateísmo en el que prevalece la *negación* y la *negación de la negación* son la base del movimiento tanto dialéctico como analéctico porque sin ellos se reduce a una lógica de *lo igual* como dialéctica circular que termina retroalimentando exclusivamente la *afirmación* (identidad) de la mismidad, reduciendo el impacto que tiene la negatividad en el devenir de la sociedad que espera cambios significativos por las injusticias históricas cometidas contra el Otro.

El mundo carece de negatividad y otredad, es decir, capacidad crítica para cuestionarse el funcionamiento del sistema. De aquí la urgencia del reconocimiento del Otro como parte fundamental tanto para el movimiento dialéctico como analéctico en cada uno de sus momentos en donde la alteridad tenga preponderancia porque de allí surgen los pensamientos alternativos y críticos más amables a los expuestos por la tradición occidental, es decir, en disyuntiva a los violentos expuestos desde la historia moderna contra la periferia.

La historia moderna demuestra que no fue *amable* con el Otro. La importancia del cambio relacional en el que predomine la proximidad como principio originario cara-a-cara a partir de la *semejanza* y la *distinción* es el principio *analógico, no-violento, no-occidental* en el que se valore y respete al ser humano desde la alteridad. Acoger al Otro con el *Deseo* de ayudar es el principio ético fundamental a través de la hospitalidad y amabilidad. El movimiento que fracture esa dialéctica monológica violenta de la identidad-diferencia y progreso hacia la totalidad totalizada por lo mismo debe ser ahora contemplada desde el movimiento analéctico en el que interculturalmente se reconozcan múltiples caminos que se interrelacionan sin desear subsumir su otredad a la mismidad, sino posibilitar un nuevo movimiento en el que las culturas se reconozcan aproximándose unas a otras respetándose desde la semejanza y la distinción, es decir, un accionar espiral que no solo retroalimenta la totalidad sino que ascienda en la variedad de interpretación de realidades Otras.

El reconocimiento del Otro se convierte entonces en una necesidad ética para generar una *nueva era*, una *nueva totalidad de exterioridades* partiendo del movimiento dialéctico para aproximar posteriormente al analéctico en búsqueda de una sociedad más justa. El mundo abanderado con el nombre de “civilización”, pero en el que aún predomina la barbarie, sigue violentando la otredad por medio de los múltiples sistemas que se soportan en la base estructural de la productividad económica. La liberación debe ser entendida según ese contexto como una fractura al sistema capitalista-neoliberal por medio de la *negatividad*, es decir, se requiere del detenimiento, inactividad, lo *No-productivo* o contemplación de los momentos de la *negación* y la *negación de la negación* de la dialéctica para posteriormente desarrollar el movimiento analéctico en el que los oprimidos del sistema sean reconocidos como *Distintos*. Es así como la alteridad entona su voz para *contemplar* la realidad, *fracturarla* y dar apertura a *nuevas*

discusiones en las que el Otro *ateo* sea reconocido transontológicamente como una nueva totalidad posible.

Pero el mundo necesita de la atención detenida en el Otro porque tiene una responsabilidad con él correlacional. No es simplemente un *discurso* occidental que reclama teóricamente nuevos diálogos en el que se reconozcan multiculturalmente, sino un llamado práctico, ético-político, intercultural. Las relaciones de los sujetos en el mundo buscan satisfacer el *deseo* teleológico dejando de lado el *Deseo* o responsabilidad por el oprimido del sistema, el *eros*, la *distinción*. La *voz* requiere del *oír* y el mundo debe actuar generando *nuevas relaciones*, *nuevos movimientos*, principalmente alterativos donde el Otro ahora sea reconocido desde esa particularidad que le constituye.

Y cabe resaltar que lo mencionado anteriormente presenta el camino y objetivo a seguir en torno a la alteridad, pero se debe reconocer que la totalidad continúa fetichizada y cada día toma fuerza conforme la resistencia se encubre más por parte de la mismidad.

La sociedad fetichizada de consumo genera *nuevos tipos de violencia* y por ende *nuevas víctimas del sistema*. Todos los sistemas generan víctimas, pero los siglos en los que el sometimiento del cuerpo (*biopolítica*) condicionaba a los sujetos, se transformó en la manipulación sobre la mente (*psicopolítica*) que busca primordialmente el progreso económico del individuo a través de una oferta y autosatisfacción permanente. El sistema económico absolutizado subsume la otredad, homogenizando a los individuos, quitándoles su particularidad o *distinción* para adicionarlos a la mismidad de lo igual. Es la lógica neoliberal que al colonizar las mentes condiciona su capacidad de *deseo* vendiendo una falsa idea de libertad que simplemente los hace sentir libres al momento de *consumir*, pero que los apresa cada vez más

fuerte a dicha conducta reproductiva de satisfacción constante que promulga la positividad neoliberal.

Entonces el sujeto ahora es verdugo de sí mismo. El sujeto centro que otorga exclusiva prioridad al *Yo* con el neoliberalismo se positiviza y lo conduce a su autoexplotación. Ya no hay una figura directa que señalar o atacar más que la idea de libertad positiva promovida por la sociedad neoliberal que funciona como una figura dialéctica recreada en la cual soportarse para afirmar la lógica binaria de la *identidad-diferencia* que posiciona como *única posibilidad racional* que ha conllevado al progreso de la humanidad por medio del capitalismo-neoliberal. Así las cosas, el Otro es concebido como alguien que se debe instrumentalizar para obtener algún beneficio particular y también seguir afirmando la totalidad totalizante occidental.

En suma, el Otro es una amenaza que se debe someter y controlar. Desde el origen de la modernidad se demostró como Europa se encargó de encubrir diversos pueblos de múltiples formas, nada diferente se presenta en el siglo XXI, pues el *sujeto* que no se incorpore a la circularidad de *lo igual* termina reflejando esa *debilidad óptica (competitividad)* y necesidad de supresión del Otro para posicionar y reafirmar el *Yo* sobre la colectividad. De esta manera, se piensa encubrirlo para anexarlo a dicha totalidad o en su defecto aniquilarlo al presentar su resistencia frente a la mismidad.

Un ejemplo de ello se puede evidenciar en las personas que ahora no posean un perfil o identificación digital pues son excluidas de esa *nueva totalidad virtual*. Ya el dinero físico no es tan indispensable como si no está en cuentas digitales que analizan exclusivamente la capacidad de endeudamiento y la descripción personal queda condicionada a la *exposición que se hace de sí* en las redes sociales manipuladas por el mercado transnacional. Ahora quien no esté en dicho círculo de la Big Data es *encubierto, invisibilizado, incivilizado*, es una *analfabeta digital*,

consecuentemente, es una *nueva víctima*, un *nuevo Otro*, un *nuevo excluido*, un *nuevo oprimido*. De esta manera se le condiciona obligatoriamente a entrar en dicha dinámica absolutista de mundo económico digital que lo perfila como un número más dentro del sistema y lo instrumentaliza para su debido funcionamiento deshumanizándolo cada vez más. Es este un ejemplo de un caso de fetichización de la totalidad económica neoliberal contemporánea que utiliza como herramienta el mundo virtual y liga al individuo a dicha masa para hacerlo sentir particular, con privilegios o exclusividad que realmente no son más que *lo mismo*, es decir, la dialéctica circular de *lo igual*.

Y así como identificamos la sociedad de rendimiento da prioridad del Yo como totalidad fetichizada que genera nuevas violencias y consecuentemente nuevos oprimidos, no se puede reducir esto como un fenómeno mundial, pues atentaría contra la esencia de la alteridad como posibilidad de reconocimiento de múltiples exterioridades y entraría en contradicción según lo expuesto durante la presente investigación. De hecho, Han en su propuesta por la negatividad cae en el error de plantear en su discurso un *binarismo totalizante* que genera exclusión contra el Otro periférico al no reconocerlo dentro de dicha lógica occidental de *positividad-negatividad*. El surcoreano no refiere al reconocimiento y continuidad de la violencia de siglos anteriores sobre los pueblos oprimidos y que perduran en la actualidad, fetichizando la problemática como un fenómeno actual e invisibilizando la colonialidad de siglos atrás que se ejerció sobre la periferia.

Un colectivo de pensadoras argentinas ubicadas desde el pensamiento político posfundacional realizan un texto *¿Por qué (no) leer a Byung Chul-Han?* (2018) donde cuestionan el binarismo implícito que sostiene el surcoreano. El asiático en su obra no se permite dar apertura a nuevos pensamientos, dejándolos reducidos a la dialéctica monológica de

identidad-diferencia expresado a través de la positividad-negatividad, igual-diferente, transparencia-contemplación, entre otros, imposibilitando el surgimiento de perspectivas distintas a las promocionadas por la totalidad occidental. Así las cosas, Han termina afirmando la dinámica impuesta por la totalidad ontológica occidental.

Pero más allá de la crítica al pensamiento de Han, algo que no precisan las autoras en su texto es el *poder-relacional* que se desprende del análisis que el surcoreano hace de Hegel. Él pretende restablecer esa dialéctica como movimiento constructivo del ser humano que está determinado por el Otro. Justamente volver al Otro a través de la negatividad es el punto nodal de su propuesta porque genera la ruptura del Yo y se extiende a lo distinto⁴³ donde ahora se pueda forjar la esperanza⁴⁴ de una totalidad-mundo alternativo al propuesto por la lógica violenta occidental. Así las cosas, fortificando la contemplación y el movimiento dialéctico en que predominen las relaciones humanas (analógico) permitirán el cuestionamiento del sistema neoliberal que se ha encargado de positivizar ese *nuevo encubrimiento del Otro* y alejarlo de la otredad.

Ese *nuevo encubrimiento* no anula o relega al expuesto por Dussel de la modernidad contra los pueblos periféricos que aún continúan con las heridas abiertas del colonialismo, sino que reafirma la continuidad de dicha problemática homogenizante, solo que ahora anida también a la transparencia como violencia contemporánea. Algunos pueblos periféricos como los del centro y el sur de américa, africanos y asiáticos aún viven sin los recursos necesarios vitales promulgados por la sociedad occidental para tener una vida digna. Eso demuestra las falencias-

⁴³ Diversas traducciones del autor asiático la definen como *diferente* a lo *distinto* siendo delicado en el sentido estricto de la categoría en el marco discursivo alterativo levinasiano.

⁴⁴ En el presente año 2024 el surcoreano se encarga de dar la respuesta a los críticos de su obra como fatalista o pesimista ante la problemática del neoliberalismo y la transparencia, mostrando una cara esperanzadora más no optimista frente a la sociedad “Quien espera puede criticar. Quien es optimista carece de capacidad crítica. Por eso yo no soy optimista. Soy una persona esperanzada. En consecuencia, lo que necesitamos hoy en día no es optimismo, sino una esperanza radical en lo nuevo, en una forma de vida completamente distinta, que nazca de la negatividad, de la crítica” (Han, 2024 p.133).

errores de la modernidad y el sistema capitalista-neoliberal, reclamando con urgencia la *responsabilidad por el Otro*. Lastimosamente el surcoreano no tiene contemplado a los pueblos que en su momento fueron y aún siguen siendo periféricos por la violencia colonial como exterioridad, pues mal está haciendo al reducir la problemática de la positividad como una nueva totalidad, desconociendo que aún perduran sus heridas de siglos pasados y que denuncia con vehemencia el filósofo argentino Enrique Dussel durante toda su obra.

Un ejemplo de ello se puede evidenciar en las zonas rurales de los denominados países de centro con los de periferia. Naciones del hemisferio norte que en su gran mayoría tiene accesibilidad a servicios públicos (entre muchos ahora el servicio a internet) poseen dicho problema de positividad y los tipos de violencia virtual, transparencia y la *Big Data*, pero son *distintos* a los pueblos del *sur global* que aun luchan por tener acceso a servicios vitales como el agua, alcantarillado, energía y redes de comunicación satelital, por lo cual, al generalizar el problema se *fetichiza*, es decir, lo absolutiza, desconociendo las problemáticas que la periferia trae consigo y perduran en la contemporaneidad, identificando en el filósofo asiático que aún le cuesta reconocer esta dimensión de exterioridad periférica.

Claramente la crítica anterior no puede ser interpretada como un proceso que demanda con urgencia la adhesión de la exterioridad a la totalidad, sino todo lo contrario, el poder reconocerlos todavía como pueblos víctimas del proceso “civilizatorio” que se ha llevado por delante miles de vidas y que siendo este el meollo del asunto, continúan pensándose problemáticas dentro de la totalidad que al totalizarla siguen contribuyendo a la invisibilización y encubrimiento de la exterioridad del sistema y sus problemas que este ha traído consigo históricamente.

Precisamente la denuncia histórica de la violencia de la totalidad totalizante sobre la exterioridad es lo que plantea tácitamente el pensador argentino. Volver a una reinterpretación de la historia en la que el movimiento analéctico de la exterioridad reconozca la otredad para reclamar justicia de los pueblos que han sido oprimidos y poder conocer una historia más coherente a la proclamado por la academia occidental que se encarga principalmente de reafirmar y divinizar, es decir, fetichizar la totalidad ontológica occidental a través de la guerra y la violencia que trae consigo competitividad. Y parece que el discurso dusseliano desentonará por haber quedado anquilosado a problemáticas del siglo XX, pero aún más que eso, logra trascender en el debate, porque su lucha antes que teórica es práctica, es decir, ética y popular.

Las nuevas formas de violencia permean la cuestión de lo popular. La principal característica de lo popular es la ruptura de la totalidad para que se opte por el consenso de los pueblos en consentimiento crítico ante la fetichización. Hay que tener presente la categoría *pueblo* de Dussel soportada en Gramsci y que define como *actor colectivo que en su momento crítico escinde de la clase dominante, como un bloque social de oprimidos que busca su rebelión* (Dussel, 2016.p. 227) pues es el llamado de popular antes que lo individual, mucho más analéctico que dialéctico-violento porque el diálogo se enmarca entre los oprimidos (ana-dialéctica) por la violencia y sus nuevas formas que arremeten en la contemporaneidad como totalidad.

Así las cosas, cabe la posibilidad de pensarse lo interpretado por Dussel respecto a la violencia legítima del autor judío Walter Benjamin como una respuesta histórica que reclama justicia por la violencia⁴⁵ contra el Otro. Son las reacciones que han llevado a justificar el proceder de un colectivo que busca reclamar por el surgimiento de nuevos derechos en los que

⁴⁵ La violencia es coacción ejercida contra el derecho del Otro.

ellos puedan estar reconocidos sin ser violentados, es decir, no busca la legitimidad fetichizada de esa violencia mítica totalizada sino la violencia divina que reclama la opción por la vida⁴⁶.

Así las cosas, el problema de las *nuevas formas de violencia* permite examinar el infructuoso impacto del movimiento dialéctico en el momento de la negación que posibilita el surgimiento de nuevos pensamientos que contrarresten la problemática de la fetichización económica capitalista-neoliberal tanto de manera individual como colectiva. Sin borrar las huellas de los conflictos de la modernidad, ahora la totalidad de la positividad neoliberal del mundo digital trae consigo nuevos tipos de violencia contra los sujetos convirtiéndolos en nuevas víctimas del sistema que positiviza *lo igual*. De aquí la importancia de la negatividad-otredad por medio de la contemplación para así cuestionar el sistema desde el interior totalidad que empieza a fetichizar la individualidad e invisibilizar la cuestión popular, pues ahora se requiere como herramienta un nuevo movimiento, una nueva totalidad analéctica de diálogo intercultural, es decir, ético-metafísica en la que prime la alteridad de la exterioridad para no seguir reproduciendo la dialéctica circular de la mismidad sino la dialéctica espiral que permita completar el movimiento práctico analéctico.

⁴⁶ La violencia mítica es violencia sangrienta sobre aquélla, en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. (Benjamin, 2001. p 42).

Conclusiones

Enrique Dussel reconoce como problema la *Totalidad totalizante* en la univocidad del discurso moderno que excluye y violenta al *Otro*. La ontología logra afianzarse en el pensamiento occidental a partir de la violencia ejercida por la colonialidad de los países de centro sobre los periféricos, encubriéndolos y convirtiéndolos en pueblos oprimidos del sistema. De aquí el surgimiento de la exterioridad u otredad frente a la agresiva totalidad totalizante de la mismidad pues el choque-guerra dejó la imposición teórico-práctica de un pueblo sobre otro. Así las cosas, el proyecto dusseliano denuncia la violencia ontológica ejercida por la modernidad occidental y construye el proyecto con base en el Otro periférico que se convierte en la exterioridad frente al sistema y reclama por la justicia de las víctimas.

De esta manera, la exterioridad busca consolidar la relación ética para encontrar formas de contrarrestar la violencia de la totalidad y atender asertivamente a sus víctimas. Entendiendo la exterioridad como el otredad, precisamente este Otro busca establecer relaciones me-tafísicas que permitan el relacionamiento cara-a-cara, es decir, humano-humano, más allá de la dialéctica monológica de la identidad-diferencia promocionada por la ontología occidental en la que prima el *ser* y la mismidad por uno trans-ontológico en el que prime la distancia e irreductibilidad de la semejanza y la distinción del *Otro*. Así pues, la violencia ejercida contra la exterioridad demanda de una responsabilidad con el Otro porque tiene una *voz* y algo que contar en su condición de víctima frente a la totalidad.

Precisamente la *voz* del Otro reclama tener como prioridad la vida y participación política de sus miembros. La ética de la liberación es una ética de la vida que se soporta en principios que buscan extender la vida de las personas, pues históricamente ha sido puesta en riesgo dicha condición vital por medio de la violencia de la totalidad totalizante de la moralidad vigente

ontológica contra la exterioridad. Y así como la ética promueve la vida, la política de la liberación se encarga de defenderla garantizando la extensión de la vida de sus miembros por medio de instituciones que la respalden. De aquí que el argentino exprese como el sujeto tiene la capacidad crítica para tomar una decisión *Potentia*, reconociendo que dicha elección deviene en Otro pues sobre él recae la confianza del pueblo, a esto llama *Potestas*, para de esta manera lograr el *poder positivo* que consiste en el *mandar obedeciendo* por medio del *consenso de los pueblos*. De esta manera, la ética y política de la liberación buscan dar prioridad a la vida y participación popular teniendo como principal finalidad la responsabilidad por el Otro para así poder reducir la fetichización del poder que da exclusiva prioridad al Yo.

La crítica al Yo que hace el pensador latinoamericano radica en el movimiento dialéctico que retroalimenta la totalidad de la mismidad y no reconoce la exterioridad como posibilidad, cómo Otro momento, el analéctico. La dialéctica monológica se encargó de reproducir la ontología occidental en la que se da prioridad al *Ser*, lo que *es*, la *identidad*, y excluir la *otredad*, la *diferencia*, lo que *no es*. De esta manera los discursos pretendían perfeccionarse a través de los momentos de la afirmación, negación y negación que tenían como objetivo retroalimentar la totalidad de mismidad occidental, excluyendo u encubriendo pensamientos e ideas distintas que no operaran desde dicha lógica racional cerrada. En contraposición a dicha lógica, la analéctica es un método que en sus momentos no supera al dialéctico, pero si su horizonte de sentido. Este es un momento más allá de la totalidad, abierto en el diálogo con el Otro pues permite su reconocimiento como exterioridad sin encerrarlo o reducirlo, permitiéndole ser desde la distancia para así establecer una relación ana-lógica de semejanza distinción por medio del cara-a-cara dialógico. Podemos afirmar entonces que el método del Otro es el analéctico y prioriza

exclusivamente la exterioridad periférica sobre la totalidad de la mismidad porque el centro ya no es la ontología sino a la me-tafísica de la alteridad, es transontológica.

Justamente el método analéctico dusseliano funciona como método para desarrollar su proyecto Transmoderno. Si el filósofo argentino busca el reconocimiento del Otro desde la exterioridad como horizonte de sentido donde prime el movimiento de la semejanza y la distinción promocionando la vida de todos sus miembros, entonces anhela crear nueva era, un más allá de la modernidad, la Transmodernidad. Precisamente el horizonte Transmoderno es metafísico y tiene como prioridad la distancia desde la proximidad no invasiva e irreductible como lo pretende la totalidad totalizante de la mismidad, sino respetando lo genuino de cada ser-Otro desde su exterioridad. Así las cosas, el Otro en la obra de Dussel es el eje principal que permite el movimiento espiral de la analéctica de la alteridad que busca la justicia y reconocimiento de las víctimas que deja todo sistema, pero que tendrán voz en esa nueva era Transmoderna de afirmación de la exterioridad.

Y si bien el argentino busca distanciarse de la ontología occidental aseverando duras críticas a esta por la violencia reproducida por la totalidad totalizante de la mismidad, el siguiente filósofo dialogante Byung-Chul Han la habita y busca fracturarla desde el interior del sistema que también reproduce víctimas a partir de la positividad de *lo igual*.

El surcoreano reconoce como problema el exceso de positividad que dificulta la *dialéctica-relacional* del momento Negativo en la sociedad contemporánea. El sujeto neoliberal se instrumentaliza como fin en busca del capital, convirtiéndolo en un sujeto de rendimiento. La sociedad de rendimiento opera a partir del dominio *psicopolítico* donde los individuos son sometidos según lo deseado y conforme a las necesidades impuestas por el mercado, creando el mundo de *lo igual* porque en dicha lógica se homogenizan los gustos-deseos de la población a

partir de la transparencia de la Big Data del mundo digital. De esta manera, el movimiento dialéctico que deviene del conocimiento de la realidad en cada uno de sus momentos afirma la mismidad, es decir, el mundo de *lo igual*.

Pero consecuentemente el exceso de *positividad* en la totalidad de *lo igual* posibilita la sociedad del cansancio que contemplada en *potencia negativa* da apertura al reconocimiento del sometimiento del sujeto por parte del sistema. Precisamente la *Negatividad*, la desaceleración, el detenimiento, el *No-Hacer*, la contemplación son posibilidades dentro del sistema para acercarse al Otro y generar un acontecimiento alterativo distinto al invasivo mundo de *lo igual*. De aquí el desarrollo de la capacidad *inactiva-contemplativa* que permita generar pensamientos disruptivos, *distintos* a los productivos de la sociedad de rendimiento neoliberal de lo igual. De esta manera se pretende fracturar el sistema capitalista-neoliberal donde los individuos por medio de una catarsis negativa puedan finalmente reanimar el ámbito alterativo de la otredad.

De aquí el enclave para relacionar la dialéctica y la alteridad conforme la influencia de autores como Hegel y Lévinas en la obra de Dussel y Han.

El análisis de Hegel se hace desde el movimiento dialéctico y sus respectivos momentos. La mediación entre el sujeto y el ente siempre es un para-sí, lo cual le permite analizar, reflexionar y superar, es decir, trascender a un pensamiento nuevo. Justamente a eso refiere el movimiento dialéctico con sus momentos: afirmación, negación y negación de la negación, que en su constante flujo circular retroalimenta la mismidad como totalidad. Así las cosas, la dialéctica es ontológica y tiende exclusivamente por afirmar la identidad del ser que conoce y describe la realidad.

Aspecto del que difiere el autor lituano Emmanuel Lévinas pues cuestiona dicha dinámica ontológica para yuxtaponer la ética como filosofía primera. El Yo sostiene una lógica identitaria

del para-sí que afirma exclusivamente la mismidad, por lo tanto, no permite el reconocimiento de la exterioridad, es decir, del Otro. La otredad es el Deseo me-tafísico que a través de la distancia busca trascender la relación a partir de la similitud y distinción del cara-a-cara dialógico. Así las cosas, la alteridad es ética porque sostiene una relación con el Otro de manera transontológica, metafísica, más allá de la ontología relacional occidental.

Justamente Han también reconoce que la problemática radica en la manera de relacionarse con el Otro. Recuperando de Hegel la categoría de poder-relacional, afirma como el sujeto se debe entregar al otro porque es este mismo quien lo forma y condiciona. Por ello de la importancia de relacionarse dialécticamente con el Otro a través de la amabilidad y la hospitalidad, pues el eros de lo distinto que lo atrae lo constituye como sujeto codependiente. De esta manera, sin el movimiento dialéctico que permite la mediación con el Otro en el momento de la negación se reafirma el movimiento del *Yo* circular que habita el mundo de la mismidad, es decir, de *lo igual*, por eso la urgencia del impacto de la negatividad-otredad en la dialéctica-relacional.

Y antagónicamente frente a la lógica de la dialéctica, aparece la analéctica dusseliana. El método afirma el autor *no puede ser superado en sus momentos, pero si el horizonte de sentido que se le da este*. La crítica a la ontología occidental radica en la violencia que se ha ejercido sobre la exterioridad, lo cual, exige de una responsabilidad por el Otro de manera me-tafísica, es decir, cara-a-cara donde el ser humano y la vida son la prioridad. De aquí de la praxis ético-política demande por la justicia de los pueblos oprimidos para un restablecimiento de nuevas relaciones, un nuevo momento, un nuevo movimiento de semejanza y distinción desde la proximidad y la distancia afirmando la exterioridad, es decir, el momento analéctico Transmoderno. Y justamente aquí valdría precisar de manera crítica que este puede notarse como

un momento más del devenir dialéctico, pues menciona el autor que el movimiento está incompleto porque la exterioridad periférica no fue reconocida por parte de la totalidad (Dussel, 2011, p. 239), por lo cual, ahora el Otro se revela e interpela y de esta manera afirma la exterioridad como eje fundamental del movimiento que se expande de manera espiral.

Así las cosas, los autores identifican como convergencia el cuestionamiento de la totalidad totalizante como herramienta de homogenización de la civilización occidental. Ejemplo de esto se presenta en la sociedad de rendimiento por medio de la positividad del mundo digital que genera nuevas formas de violencia y consecuentemente nuevos oprimidos al sistema. Y como respuesta ante dicha problemática, convergen en la importancia del relacionamiento con el Otro en clave de proximidad, servicio, amabilidad y hospitalidad, pues la importancia del Otro repercute en un para-sí forjador de si-mismo y para-el-Otro.

Entonces, la importancia de la dialéctica recae en el momento de la Negatividad como plan final para Han, mientras para Dussel es la analéctica el momento que debe desarrollar como movimiento en búsqueda de la Transmodernidad. La divergencia del uno y el otro subyace en que el primero se afirma dentro de la lógica occidental, mientras que el segundo busca alejarse de esta. Los caminos divergen, pero el objetivo por el reconocimiento de la alteridad a través de la dinámica dialéctica es latente porque subyace la *esperanza* en los autores frente a la problemática de la fetichización de la totalidad ontológica occidental.

Y exactamente esta sería la primera conclusión de la presente investigación, el problema y posible solución radica en la mediación del movimiento dialéctico, es decir, la importancia de los momentos que posibiliten el surgimiento del Otro tanto en la obra de Han como Dussel. El movimiento dialéctico que opera en la ontología occidental es circular y tiende por la retroalimentación de la mismidad de lo igual, mientras el movimiento analéctico espiral busca

expandir el horizonte de sentido por caminos distintos en el que prime la otredad. La fetichización de la modernidad y contemporaneidad encubren la negación y negación de la negación porque solo se concibe la mismidad como afirmación univoca de conocimiento racional de la realidad.

La segunda conclusión o afirmación es que tampoco se pretende fetichizar el problema de la positividad-transparencia planteada por el surcoreano a lo largo de su obra como un fenómeno mundial, pues recaería en la lógica acaparante violenta de la totalidad totalizante y atentaría contra el sentido mismo de la alteridad como irreductibilidad. Lo que queremos resaltar es el antagonismo-negación frente a lo que se afirma porque posibilita la invención de nuevos pensamientos, nuevas ideas, contradicciones, el ateísmo, para así generar disrupción al mundo-totalidad que fija una verdad absoluta cerrada, divinizada, totalizada. Entonces, el movimiento ya no pretenderá reproducir la mismidad de lo igual sino un mundo de *dolor* por la *ruptura* de la tradición que genera la distinción y que en sí misma es la esencia de la otredad.

Así las cosas, la importancia del movimiento dialéctico con sus momentos porque posibilita el surgimiento del Otro. El Otro es la oposición, es decir, la negación, la posibilidad del surgimiento de un nuevo momento analéctico en el que la semejanza y la distinción conduzcan por medio de la negación de la negación a un nuevo momento totalidad-mundo en que prime la exterioridad, un horizonte Transmoderno que anhela sociedades más justas a las presentadas históricamente la ontología occidental.

Finalmente, la respuesta que aproximamos al cuestionamiento por la preponderancia de la alteridad se enmarca en el análisis y reinterpretación del movimiento dialéctico y su eficacia en el momento de la *negación* como *Otro* porque posibilita la fractura de la totalidad fetichizada de la mismidad. En la dialéctica recae el problema y solución del reconocimiento de la alteridad. La

modernidad que constituyó como base la promulgación de la violencia por medio de la totalidad totalizante, también posibilitó el surgimiento del movimiento *dialéctico espiral* con pensamientos como los de Emmanuel Lévinas o *analéctico espiral* como el expuesto por Enrique Dussel, siendo justamente ese el llamado a reanimar efectivamente el momento de la *negación* para generar nuevos pensamientos alterativos distintos a los replicados por la totalidad de la mismidad. Combatir desde adentro con la herramienta crítica de la negatividad mitigará el impacto de las nuevas formas de violencia y consecuentemente los oprimidos que deja este sistema fetichizado. Así las cosas, la preponderancia de la alteridad recae en la responsabilidad que tiene el sujeto con el Otro para establecer mediaciones de *rupturas* en el momento de la negación del movimiento dialéctico para así dar cuenta de su certera efectividad.

Conforme con lo anterior, el llamado por el reconocimiento de la otredad hace referencia directa al momento de la negación del movimiento dialéctico. La negatividad de la contemplación e inactividad que permita la fractura desde el interior del sistema a través del movimiento dialéctico en el que subyace el Otro es la apuesta principal en búsqueda de la alteridad. De esta manera se pretende mitigar los tipos de violencia, priorizar la vida sobre la teleología, la me-tafísica sobre la ontología, para así generar relaciones constructivas más justas a las expuestas por la sociedad occidental capitalista-neoliberal. Para finalmente posibilitar el surgimiento del movimiento analéctico en el que primen relaciones humanas me-tafísicas justas como lo anhela el horizonte Transmoderno de un cara-a-cara de exterioridades donde se reduzca la *mismidad* de *Yo* y se priorice el *Otro* de un *nosotros*.

Bibliografía

- Anderson, P. (1999) La trama del neoliberalismo. Editora Universitaria de Buenos Aires.
- Bauer C. (2008). La analéctica de Enrique Dussel. Un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio. Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Benjamin, W. 2001. Para una crítica de la violencia. Taurus.
- Braudel, F. (1986). La dinámica del capitalismo. FCE.
- Butierrez, L. 2021. La perspectiva política de Byung Chul-Han y su comprensión de la alteridad. Edición Complutense.
- Castro-Gómez, S. (2015) Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno. Akal / Inter Pares.
- Castro-Gómez, S. (2011) Crítica de la razón latinoamericana. Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (1994.) 1492, El encubrimiento del otro. Plural.
- Dussel, E. (1977) Introducción a la filosofía de la liberación. Extemporáneos.
- Dussel, E. (2011) Filosofía de la liberación. FCE.
- Dussel, E. (1973) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973) Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1975) Liberación latinoamericana y Emanuel Levinas. Bonum.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

Dussel, E. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000) : historia, corrientes, temas y filósofos / editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez*. Siglo XXI.

Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. Akal.

Dussel, E. (2012) *Método para una filosofía de la liberación*. Docencia.

Espinosa, L; Greco, M; Penchaszadeh, A; Ruiz, F, Cristina; S, 2018 *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Ubu Ediciones, Buenos Aires.

Fornet- Betancourt, R. (2009) “La filosofía intercultural”. Siglo XXI.

Gadamer, H. (2000). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Ediciones Catedra.

Gutiérrez, C. 2009. *Hermenéutica en diálogo Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad. La alteridad de Hegel a Gadamer (31-50)* Fondo Editorial. Universidad Católica del Perú.

Guzmán, D. Enero 2023. De camino a la hermenéutica fractal. https://www.researchgate.net/publication/367266592_De_Camino_a_la_Hermeneutica_Fractal

Güitron, R. 2017. *La individualización y la ética de la liberación de Enrique Dussel (La persona, el otro, lo otro y EL OTRO)*. Universidad de Comillas.

Han, B. (2012) *La sociedad del cansancio*. Herder.

Han, B. (2017) *La expulsión de lo distinto*. Herder.

- Han, B. (2019) Muerte y alteridad. Herder.
- Han, B. (2020) La agonía del Eros. Herder.
- Han, B. (2018) Hiperculturalidad. Herder.
- Han, B (2023) Vida Contemplativa. Taurus.
- Han, B (2019) Hegel y el poder. Herder.
- Han, B (2024) La tonalidad del pensamiento. Paidós.
- Harvey, David. (2018). La dialéctica. *Territorios*, (39), 245-272. Recuperado: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-84182018000200245&lng=en&tlng=es
- Hegel, G. (1966). Fenomenología del espíritu. Fondo de cultura económica.
- Hegel, G. (1997) Enciclopedia de ciencias filosóficas. Fondo de cultura económica.
- Heraclito fragmentos (Traducidos al español a partir de los testimonios griegos y latinos) Archivo Digital de Humanidades Ervin Said 2020.
- Kojév, A. (2013) Introducción a la lectura de Hegel. Trotta.
- Lefebvre. H. (1988). Hegel, Marx, Nietzsche (O el reino de las sombras) Siglo XXI.
- Leiva, G. (2022). Espíritu y dialéctica: apuntes para una comparación entre La fenomenología del espíritu de Hegel y La enfermedad mortal de Kierkegaard. *Tópicos (México)*, (64), 363-384. Epub 13 de febrero de 2023 Recuperado de: <https://doi.org/10.21555/top.v640.2015>

Leiva Rubio, G. 2020. «La Autoconciencia Hegeliana O La Necesidad De Lo Otro». *THÉMATA. Revista De Filosofía*, n.º 62, diciembre de 2020, doi:10.12795/themata.2020.i62.01.

Levinas, E. (1977). Totalidad e infinito. Sígueme.

Mignolo, W. (2003) Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Akal.

Platon. (1988). Diálogos. Gredos.

Žižek, S. (2016). Problemas en el paraíso. Del finde la historia al fin del capitalismo. Anagrama.

Zúñiga M. J. (2023). Ego conquiro. Esbozo de la crítica al colonialismo en Enrique Dussel. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 26(1), 107-115.