



300613
UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA U. N. /

1
de

“Superación Analéctica del Discurso
Erótico de Simone de Beauvoir.”

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E T A N:

FRANCISCO MANUEL CAÑON TALADRIZ

CARLOS RIOS ESPINOSA

Director de Tesis: Dr. Jesús Herrera Aceves

FALLA DE ORIGEN

México, D. F.

1991



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	1
Notas a la Introducción	7
Capítulo I. El discurso erótico en "El segundo sexo"	
Sentido de la cuestión	8
1. Crítica subjetivista a la relación erótica en "El segundo sexo"	9
a) Preponderancia del sujeto en la filosofía de Sartre	9
b) El sujeto como existencia	12
2. La dominación erótica en "El segundo sexo"	15
a) La biología	19
b) El psicoanálisis	24
c) Materialismo histórico	28
3. Causas históricas y mitológicas que hacen de la mujer la Alteridad Absoluta	32
a) La dialéctica del amo y del esclavo aplicada a la relación erótica	36
b) Mitos	42
4. La liberación erótica en "El segundo sexo"	43
Apéndice del Capítulo I	49
Notas del Capítulo I	52

Capítulo II. El camino hacia la superación de la metafísica de la subjetividad

Sentido de la cuestión	55
1. La crítica a la metafísica de la subjetividad desarrollada por Heidegger	57
a) El fundamento de la metafísica moderna	58
b) La metafísica de la subjetividad	63
c) La superación de la metafísica de la subjetividad	66
2. Intento de superación del discurso filosófico fundado en la ontología que, desde la ética desarrolla E. Levinas	69
a) La superación de la ontología	70
b) La metafísica como deseo del Otro. La ética como filosofía primera	72
Notas al Capítulo II	78

Capítulo III. Propuesta de una superación del discurso erótico subjetivista de S. de Beauvoir a partir de una metafísica de la Alteridad

Sentido de la cuestión	79
I. El discurso erótico subjetivista	81
1. La ontología de "lo Mismo"	81
a) La Totalidad cerrada como "lo Mismo", instauración ontológica del dominio	81
b) Lo diferente: comprensión del Otro en la Totalidad lógico-lógica	86
c) El Otro como "enemigo" de la Totalidad cerrada	89
2. De la ontología a la ética	90
a) Eticidad del fundamento de la Totalidad solipsista	91
b) Moralidad de la praxis de la Totalidad solipsista: praxis de dominación	92
3. La erótica de la Totalidad solipsista	98
a) El Otro como la mujer incluida en una Totalidad masculinista	98
b) Dominación erótica	102
c) El mal erótico, mediatización de la mujer	104

II. La Meta-física de la Alteridad	108
1. El Otro como dis-tinto	108
2. El mal ético como un no-al-Otro	111
3. El servicio al Otro, praxis moral propia de la Exterioridad	115
4. Momentos esenciales del cara-a-cara	120
5. La analéctica	123
III. Superación del subjetivismo erótico	126
1. Sentido de la Alteridad y de la liberación en el discurso erótico de "El segundo sexo"	126
2. Interpretación de la relación erótica desde la Meta-física de la Alteridad	135
Notas del Capítulo III	142
Conclusiones	145
Bibliografía	149

Introducción

Dentro del espacio filosófico de las antropologías existencialistas francesas, se despliega un discurso que intenta penetrar el sentido último de la relación varón-mujer. Simone de Beauvoir, se levanta como pionera en tal ámbito y nos muestra, con una penetración asombrosa, cómo se ha ejercido una violencia dominadora sobre el sexo femenino. Aplicando categorías fundamentales del pensamiento sartreano, nuestra pensadora desnuda la aparente armonía que prevalece entre los sexos, y denuncia la hipocresía e injusticia institucionalizadas.

La mujer ha sido destinada a ocupar la periferia de la vida humana. Eterna compañera del hombre, ella es comprendida en relación a éste y casi nunca por sí misma. Desde la infancia hasta la madurez es educada de un modo distinto al varón, se le exige asumir su femineidad, que no es otra cosa sino aceptar una existencia derivada y dependiente de la mirada varonil.

A pesar del brillante análisis beauvoiriano, sospechamos que su antropología erótica es en el fondo pesimista, pues plantea cualquier relación antropológica en términos de lucha. Originariamente el hombre busca afirmar su propia subjetividad mediatizando a otro hombre, obligándolo a que lo reconozca como soberano. En esta relación el reconocido se afirma como libertad, gracias al sometimiento de otra conciencia que accede convertirse en objeto. En estos

términos Beauvoir describe la relación erótica, pues la mujer ha sido forzada a ser objeto, esa conciencia sumisa que reconoce al varón como subjetividad libre.

Esta antropología filosófica se mueve sobre la base de una preponderancia otorgada a la subjetividad, a través de ella, todo se torna accesible. La primacía de la subjetividad se remonta hasta el cogito cartesiano y prevalece sobre grandes porciones de la historia del pensamiento occidental. En ella se nos dice que "No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra representación." (1)

La visión subjetivista tiene varias implicaciones, en primer término, los otros hombres son susceptibles de ser objetivados, alienados, convertidos en simples mediaciones. Una antropología que hace de la subjetividad su punto de partida y constituye al otro (mundo o prójimo) como objeto, funda una racionalidad de dominación en la que toda relación humana deviene una lucha por obtener la supremacía. En este contexto una relación sin violencia es impensable.

Por esta razón, quisiéramos proponer el desarrollo de una nueva antropología que no eriga como base de su reflexión a la conciencia, sólo de este modo es posible el acceso a otra

racionalidad que ponga el énfasis en el servicio al otro y no en su sometimiento. El núcleo básico de esta nueva antropología es la palabra del Otro como aquel ámbito al cual no se puede acceder por medio del pensar tematizador, pues jamás se agota en su puro presentarse.

El desarrollo de una antropología erótica que se funde en la palabra del Otro, partirá de la ética. La primacía de la conciencia cederá su lugar al rostro del Otro, que rebasa cualquier sentido anterior a él. Para pensar una antropología erótica de este tenor, será preciso demostrar cómo la relación del hombre con el mundo y el Otro, no es originariamente la de un sujeto frente a un objeto.

En vista del objetivo anotado, el camino a recorrer en este trabajo será el siguiente: En el capítulo I expondremos los puntos fundamentales de la antropología erótica de Simone de Beauvoir, mostrando cómo el núcleo central desde el que desarrolla su análisis es la subjetividad. En el capítulo II nos separaremos de la antropología propiamente dicha, con el objeto de criticar -desde la ontología fundamental de Heidegger- a la metafísica de la subjetividad a la que pertenece Beauvoir. Asimismo, expondremos la crítica de Emmanuel Levinas a la ontología heideggeriana.

La filosofía de Heidegger se alimenta del método fenomenológico husserliano, pero a la vez critica dicho método por considerar que otorga un privilegio desmesurado a la

conciencia. De ese modo el conocer se vuelve un mero constituir objetos. No hay objeto sin conciencia "...el objeto no puede ser definido sino en su relación con la conciencia; es siempre objeto para un sujeto." (2) La preponderancia otorgada a la subjetividad se da también en las antropologías existencialistas surgidas del método fenomenológico. Por ello Heidegger las acusa de olvidar el sentido del ser en general.

"Lo que Heidegger reprocha a Sartre, o al menos aquello por cuya razón se mantiene distante de lo que ha dado en llamarse existencialismo, es el hecho de que semejante pensamiento vuelve de la cuestión del ser a la del hombre como centro de su pensamiento ... la idea del hombre ha pasado a ser central por la única razón de fundarse en una metafísica que ha olvidado la cuestión del ser." (3)

Heidegger intentará volver a la ontología mediante un análisis existencial del Dasein, ente en el cual se devela el sentido del ser.

La ontología fundamental heideggeriana nos servirá de tránsito hacia una nueva antropología erótica que no reduzca las relaciones humanas a un campo de batalla, pero de ningún modo es suficiente, pues sólo enfatiza la primacía de la facticidad sobre la relación sujeto-objeto, base del pensamiento de Simone de Beauvoir. Si nos limitáramos a la ontología, jamás lograríamos concretar una antropología, ya que subordina la relación con el ente a la

relación con el ser. La subordinación no permite una relación originaria con el otro, pues lo remite siempre al ser, tirano que engloba al ente ejerciéndole violencia.

"Incluso allí donde todo ente ya no nos incumbe, nos es indiferente y cede al capricho vacío, impera la violencia del ser. Porque lo que fuerza excede en su violencia a todo, no se pliega ni ante ningún ente, sino que violenta a todo ente para que en tanto que ente, permanezca coaccionado por el ser. El ser es lo más coactivo, donde, cuando y como quiera que el ente sea". (4)

Dado que la ontología reduce el sentido al ser, imposibilita el acceso al Otro en cuanto tal, por ello, será necesario partir de la ética como filosofía primera. El camino para elevar a este rango a la ética lo recorreremos con Emmanuel Levinas. Para este pensador el sentido no irrumpe por el ser, sino por la palabra del otro que revela su misterio. El sentido surge allí donde alguien dice el mundo.

Sin embargo Levinas habla siempre de lo absolutamente Otro, lo sitúa fuera de la historia, por lo que también resulta imposible desde su pensamiento concretar una antropología erótica. Por ello, en el capítulo III, realizaremos la crítica a la antropología erótica subjetivista a partir del método analéctico de Enrique Dussel. Este método "... parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea". (5)

En síntesis, el hilo central que conduce este trabajo será: La crítica a la antropología subjetivista de Simone de Beauvoir, porque la liberación de la mujer que propone, implica una reducción de las relaciones humanas a la lucha por la supremacía. Tal crítica se encamina a proponer una Meta-física de la Alteridad, que denuncie ante la totalidad masculinista la dominación sufrida por la mujer, pero que no proponga la instauración de una nueva dominación, sino la conversión al Otro mediante la apertura del oído que sabe escuchar su palabra. Esta apertura es ética desde el inicio, pero no se limita a la escucha, su culminación es el servicio.

La atención la dirigiremos a mostrar, cómo a partir de la estructura sujeto-objeto, propia del pensamiento de Simone de Beauvoir, es imposible descubrir la alteridad, pues el sujeto es considerado el horizonte último e infranqueable, constituyendo una totalidad solipsista.

NOTAS DE LA INTRODUCCION

1. Shopenhauer, Arthur; "El Mundo como Voluntad y Representación", p. 19
2. Dartigues André; "La Fenomenología", p. 27
3. Op. cit. p. 142
4. Heidegger, Martín; "Conceptos Fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)" p. 106
5. Dussel, Enrique; "Filosofía Ética de la Liberación" Tomo II, p. 161

CAPITULO I. EL DISCURSO EROTICO EN EL SEGUNDO SEXO

Sentido de la cuestión.

En este capítulo descubriremos el fondo subjetivista del discurso erótico de Simone de Beauvoir. Esta autora piensa que toda relación antropológica se reduce a una correlación de un sujeto que intenta reducir al otro a la objetividad. La relación varón-mujer y la dominación en ella establecida, es considerada por Beauvoir como la asignación de la objetividad a la mujer. En la relación erótica el único sujeto es el varón, éste no permite a la mujer asumirse como subjetividad y por lo tanto la confina a la inmanencia.

El problema de la liberación y la dominación femenina es planteado por Beauvoir bajo el marco que se denominará estructura sujeto-objeto. En esta parte de nuestro trabajo, nos interesa mostrar cómo este pensamiento nunca rebasa la estructura mencionada.

La antropología erótica beauvoiriana toma prestadas categorías del existencialismo sartreano, por ello las expondremos en la primera parte del capítulo. Posteriormente, se mostrará la forma en que Beauvoir considera la dominación femenina, rastreando las principales causas de este fenómeno. Nos limitaremos al análisis beauvoiriano de algunos

discursos teóricos y científicos, concretamente a la biología, al psicoanálisis y al materialismo histórico.

Por último, veremos cómo Simone de Beauvoir concibe la liberación de la mujer en términos de una liberación subjetivista.

1. Crítica subjetivista a la relación erótica en S. de Beauvoir.

a) Preponderancia del sujeto en la filosofía de Sartre

Para exponer esta crítica primero se deberán rastrear los presupuestos a partir de los cuales se desarrolla. Estos presupuestos se encuentran en la doctrina existencialista sartreana.

El existencialismo, según Sartre, "... declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana." (1)

Esta afirmación conlleva que toda visión del ser y todo posible hacer tienen como fondo un sujeto (el "ser-para-sí"); al relacionarse éste con el mundo o con el prójimo lo hace, necesariamente, poniéndolos como objeto de su pensar y de su acción. Sin embargo, ello no significa que la relación del sujeto con el prójimo sea únicamente ésta, pues la relación

originaria con el otro, pone de manifiesto la existencia de un prójimo-sujeto, que por medio de la mirada objetiviza al sujeto original. Sartre llama a dicha relación el "ser-para-otro". La aparición del otro en el mundo del sujeto, se define originariamente como conflicto: Al presentarse el prójimo ocurre un descentramiento.

"La aparición del prójimo en el mundo corresponde, pues, a un deslizamiento coagulado de todo el universo, a un descentramiento del mundo, que socava por debajo la centralización operada por mí al mismo tiempo." (2)

Ser mirado significa estar alienado de sí, aunque la mirada revele un ser que en efecto es, de ahí la experiencia de estar avergonzado. Uno no siente vergüenza de lo imaginario, sino de lo que se es. El ser mirado por otro es tener fuera de sí su fundamento.¹

[La vergüenza significa] "... que tengo conciencia de mí en tanto que escapo a mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí." (3)

Estar alienado es ser objeto para Otro, es ser "trascendencia trascendida". Esta condición no es estática; el sujeto debe afirmarse como trascendencia trascendente, es decir, recuperar su fundamento y la única manera de conseguirlo es objetivando al Otro.

¹Cfr. Apéndice del Capítulo I.

"La objetivación del prójimo, como veremos, es una defensa de mi ser que me libera precisamente de mi ser para Otro confiriendo al Otro un ser para mí." (4)

En suma, podríamos decir que para Sartre la relación del para-sí con el prójimo está atravesada por dos negaciones a modo de momentos. El primer momento me revela la existencia de un prójimo-sujeto que "... así, de pronto ... me ha robado el mundo" (5); el segundo momento es la aparición de un prójimo-objeto sin el cual el sujeto no puede volver a ser centro del mundo. Así, "... mi cuidado constante es, pues, contener al prójimo en su objetividad, y mis relaciones con el prójimo-objeto están hechas esencialmente de ardides destinados a hacer que siga siendo objeto." (6)

Este primer principio del existencialismo tiene relevancia para Beauvoir pues ella describe la relación erótica desde esta estructura, y así nos dice que "... el sujeto no se plantea sino es bajo forma de oposición, pues pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro en inessential, en objeto." (7)

La cita ya deja entrever las categorías de esencialidad y alteridad, las cuales nos permitirán exponer las nociones de esencia y existencia, que resultan indispensables para este análisis.

b) El sujeto como existencia

De acuerdo con Sartre, la filosofía ha considerado al hombre como una esencia y una naturaleza determinadas, con características inmutables. Nada hay más erróneo, ya que para él, el hombre carece de una definición determinada, no tiene una esencia que preceda a su existencia, sino que ésta precede a aquélla; esto, en el último de los casos, supone la necesidad de partir de la subjetividad. Sartre lo explica refiriéndose a lo que podrían tener en común los existencialismos católico y ateo: "... tienen en común ... simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad." (8)

En términos más precisos la problemática de la esencia y la existencia se clarifica introduciendo las categorías del ser-en-sí y ser-para-sí. El ser-en-sí es aquel sin fisuras; de él se puede decir que es macizo, o que, simplemente, es la adecuación consigo mismo.

"Esta adecuación, que es la del en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una parcela de ser que no esté sin distancia con respecto a sí misma. ...la densidad del ser-en-sí es infinita. Es lo pleno." (9)

El ser-en-sí responde al principio de identidad en el que $a=a$; en él no hay dualidad alguna. El ser-en-sí es aquel cuya esencia precede a su existencia. Lo cual significa que existe

un modelo fijo y preexistente que antecede a la existencia real del ser. Sartre lo aclara del siguiente modo: "Consideremos un objeto fabricado, por ejemplo, un libro o un cortapapel. Este objeto ha sido fabricado por un artesano que se ha inspirado en un concepto [previo]; se ha referido al concepto de cortapapel e igualmente a una técnica de producción previa que forma parte del concepto, y que, en el fondo, es una receta." (10)

Justo lo contrario ocurre tratándose del ser-para-sí o la conciencia, "...es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma".(11) El para-sí es el ser que vuelve sobre sí a la manera de presencia ante sí. "La ley del ser del para-sí como fundamento ontológico de la conciencia, consiste en ser él mismo en la forma de presencia ante sí."(12) Esta presencia ante sí, introduce ya una fisura o dualidad en el seno del para-sí. La separación implícita en el para-sí es la aparición de la nada en el seno de éste. "...toda "presencia ante" implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo menos virtual... Así, la nada es ese agujero de ser, esa caída del en-sí hacia el sí por la cual se constituye el para-sí." (13)

En conclusión, como el para-sí no puede coincidir consigo mismo, por ser presencia ante sí, se autodetermina a existir. A la existencia de este ser no precede ninguna receta ni concepto previo, por eso no hay valores absolutos inscritos desde la eternidad a los cuales los hombres deban ajustar sus actos. El ser-para-sí es aquel "...que empieza por no ser nada" (14) sólo será después, y será tal como se haya hecho.

Partiendo de la problemática de la esencia y la existencia es que nuestro filósofo introduce la temática de la trascendencia humana, entendida como un construirse a partir de la subjetividad. En efecto, para Sartre el hombre es, por condición, un creador, se hace a sí mismo y al mismo tiempo modela una ética con valores emanados del sujeto.

"El hombre es, ante todo, un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo, lo que habrá proyectado ser."(15)

Este modo de trascenderse proyectivamente en el mundo supone dos actitudes éticas fundamentales a las cuales podríamos caracterizar como lo bueno y lo malo dentro del pensamiento sartreano. Dichas actitudes son explicadas con las categorías de buena fe y mala fe.

Al ser el hombre un proyecto libre se encuentra en la situación de absoluta responsabilidad por su ser, nada ni nadie podrán decirle si lo que ha elegido es o no lo correcto. Ante esta responsabilidad por su ser, el hombre se encuentra en un estado de angustia, no sólo por sí mismo, ya que al elegirse elige también por la humanidad entera. "... el hombre que se compromete y que se da cuenta que es no sólo el que elige ser, sino

también un legislador que elige al mismo tiempo a sí mismo y a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad." (16), y, por lo tanto, de su total y profunda angustia.

Al sentimiento de angustia puede negársele mediante las justificaciones, en cuyo caso el hombre estará en mala fe. La mala fe consiste en elegir no elegir, aceptar no ser un sí mismo, es decir, negarse como una subjetividad que se trasciende por medio de la elección, es aceptar tener un ser derivado.

La buena fe es asumirse como un proyecto libre, afirmarse como una subjetividad que se trasciende por la elección, es aceptar la responsabilidad y la angustia que conlleva "... el estar condenado a ser libre." (17)

2. La dominación erótica en "El segundo sexo"

Es en este marco filosófico en el que la crítica de S. de Beauvoir a la relación erótica se desarrolla. Desde tiempos ancestrales, se ha negado a la mujer la trascendencia a partir de su subjetividad asignándosele el rol del Otro, teniendo en cuenta que, cuando Beauvoir dice "Otro", se refiere a lo que no es sujeto, es decir, a lo objetivo. Nuestro filósofa afirma,

siguiendo a Levi-Strauss, que toda comunidad humana se plantea como un nosotros gracias a la idea de alteridad.

"Ninguna colectividad se define nunca una si no coloca inmediatamente a lo otro en frente de sí." (18)

A su vez, el hombre debe enfrentarse a un otro que lo reconozca como sujeto, pues, **"... si se sigue a Hegel... el sujeto no se plantea sino es bajo forma de oposición, pues pretende afirmarse como lo esencial y constituir al otro como lo inesencial." (19)**

La estructura sujeto-objeto es la que domina todo el discurso filosófico desplegado en **"El segundo sexo"**, ya que la relación de dominación erótica es caracterizada por Beauvoir del siguiente modo: **"La mujer se determina y se diferencia con relación al hombre y no éste con relación a ella. El es el sujeto, él es lo absoluto; ella es el otro." (20)**

La estructura sujeto-objeto es, por lo general, en todos los otros órdenes de la vida humana, una estructura recíproca, más, en la relación erótica, esta reciprocidad no siempre se cumple. En efecto, las ideas de alteridad y de subjetividad son siempre correlativas. Lo uno plantea al otro desde sí, pero inmediatamente después se opera una media vuelta, en la que el otro pasa a ocupar el lugar del uno originario y plantea a éste como el otro.

En cuanto a la correlatividad de la estructura sujeto-objeto, Simone de Beauvoir se interroga acerca de la relación erótica.

"¿Cómo es posible, entonces, que esa reciprocidad no se haya planteado entre los sexos, y que uno de los términos se haya afirmado como el único esencial, y negado toda relatividad a su correlativo, definiendo a éste como la alteridad pura? ¿Por qué las mujeres no discuten la soberanía del macho?" (21)

La respuesta la encuentra en que, en el caso de la relación erótica, se le ha dado a la categoría de alteridad un contenido absoluto, por lo tanto, la mujer es considerada como el otro biológico, como lo distinto absolutamente. De ahí que en la historia de la humanidad se hable del "eterno femenino" o del carácter "misterioso" de la mujer.

Para ilustrar lo anterior nos parece pertinente incluir una cita de Ernesto Sábato:

"FEMENINO-MASCULINO. Los dos principios coexisten en cada ser humano.

Femenino: noche, caos, inconsciencia, cuerpo, curva, blando, vida, misterio, contradicción, indefinición, sentidos "corporales" -gusto, tacto-. Origen de lo barroco, lo romántico, lo existencial.

Masculino: día, orden, conciencia, razón, espíritu, recta, dureza, eternidad, lógica, definición, sentidos intelectuales -oído, vista-. Origen de lo clásico, lo esencial." (22)

Precisamente es contra este tipo de absolutización que Beauvoir se rebela. La tarea es, entonces, desmitificar este rol asignado a la mujer en vista a una liberación subjetivista que le permita asumirse como una subjetividad que se trasciende por su libertad. Sin embargo, existen muchos impedimentos para que la liberación cristalice, no sólo porque el hombre ha constituido una totalidad masculina impenetrable, sino porque las mismas mujeres se hacen cómplices de esta totalidad por mala fe.

Para alcanzar la liberación las mujeres deberán rebelarse contra este rol de alteridad que se les ha asignado, tarea difícil, pues, "Negarse a ser el Otro, negar la complicidad con el hombre sería, para ellas, renunciar a todas las ventajas que les puede conferir la alianza con la casta superior." (23) Superar la mala fe implica siempre un riesgo, "... junto con el riesgo económico, la mujer esquivo el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda." (24).

La mala fe es una justificación, es la invención de un determinismo fatal que condena a la mujer a ser el Otro.

"En efecto, al lado de la pretensión de todo individuo de afirmarse como sujeto, que es una pretensión ética, también hay en él la tentación de huir de su libertad y constituirse en cosa; ese es un camino nefasto, por pasivo, equivocado y perdido, y entonces resulta presa de voluntades ajenas, mutilado en su

trascendencia y frustrado de todo valor. Pero es un camino fácil: así se evitan la angustia y la tensión de la existencia auténticamente asumida." (25)

La problemática de la alteridad es entendida por Simone de Beauvoir en un sentido negativo, significa el lugar de la inmanencia, de la pasividad, en suma la no libertad. Para entender cómo a la mujer se le ha asignado el papel del Otro absoluto, nuestra filósofa analiza varios discursos filosóficos y científicos entresacando lo que en ellos hay de verdadero, y lo que reviste la forma mitológica que se encubre como pseudo-pensamiento. Los discursos que analiza son el biológico, el psicoanalítico y el materialismo histórico. También estudiará históricamente por qué la mujer es el Otro.

a) La biología

Desde la perspectiva biológica la mayor parte de las filósofas consideran la división de los sexos como un fenómeno absoluto. Sin embargo, la separación de los sexos "... no se ha realizado universalmente en la naturaleza." (26) En el reino de los animales unicelulares, encontramos la reproducción asexual por esquizogénesis o por blastogénesis, por ello, no se puede hablar de una distinción entre los sexos de un modo absoluto, ya que en la naturaleza coexisten los modos de reproducción sexual y asexual.

Además de presentar la división de los sexos como un dato necesario, se han atribuído al elemento masculino características tales como lo activo, lo creador, lo trascendente; y al elemento femenino, la pasividad, mero receptáculo de lo masculino, la inmanencia. "Así, Santo Tomás dice que la mujer es un ser "ocasional", y esta es una manera de plantear -con perspectiva masculina- el carácter accidental de la sexualidad." (27)

Hay que señalar la visión que a este respecto tuvo la humanidad hasta el siglo XVII. Esta visión era la aristotélica.

"Aristóteles imagina que el feto es producido por el encuentro entre la esperma y los menstros: en esa simbiosis la mujer provee solamente una materia pasiva, pues sólo el principio macho es fuerza, actividad, movimiento y vida." (28)

Esta concepción que condena a la mujer a ocupar el lugar de la inmanencia se conserva también en el campo de las ciencias experimentales, pues, en 1677 "...se descubrieron los animáculos espermáticos... que penetraban en el útero femenino, pero se creía que ahí no hacían más que alimentarse y que el individuo ya estaba prefigurado en ellos... En esas hipótesis pues, la mujer se limitaba a enriquecer un principio viviente activo y ya perfectamente construído." (29)

En el siglo XIX, con la invención del microscopio, queda establecida la simetría del espermatozoide y el óvulo, sin embargo, la filosofía siguió circunscrita en la visión aristotélica y así, "Hegel estima que los dos sexos deben ser diferentes: uno será activo, el otro pasivo, y va de suyo que la pasividad será el destino de la hembra. A causa de esa diferenciación, el hombre es así el principio activo, en tanto que la mujer es el principio pasivo, porque permanece en su unidad no desarrollada." (30)

Estas visiones pseudo-científicas son la que confieren a la mujer el sentido del Otro absoluto, ya que "... a menudo se ha asimilado el óvulo a la inmanencia y el espermatozoide a la trascendencia." (31)

Es erróneo considerar que el elemento masculino es el elemento creador y el femenino un mero receptáculo conservador de lo vivo. "Por lo tanto, hay... prejuicios muy corrientes que... se demuestran falsos: la chispa viviente no está encerrada en ninguna de las dos gametas, y brota cuando ambas se encuentran; el núcleo del óvulo es un principio vital exactamente simétrico al del espermatozoide". (32)

No obstante, la vivencia biológica del cuerpo femenino sí conlleva un cierto privilegio para el cuerpo masculino, aunque este hecho no explique en su totalidad el por qué la mujer es el Otro. El privilegio mencionado podemos encontrarlo incluso en el reino de los

mamíferos, pues la hembra siempre ocupa un lugar pasivo en el coito, ella es tomada por el macho.

"...en la hembra el celo tiene un carácter pasivo, pues está dispuesta a recibir al macho, le espera; ...pues [ella] no podría imponer el coito. A fin de cuentas, la decisión le corresponde al macho. Es el macho quien la toma: ella es tomada." (33).

El varón vive su cuerpo como trascendencia, por medio de él trasciende hacia el Otro. En él no hay enajenación al vivir su corporalidad. "En el deseo, en el coito, su trascendencia hacia la especie se confunde con el momento subjetivo de su trascendencia: él es su cuerpo."
(34)

En el caso de la mujer la historia ha sido diferente: su cuerpo la enajena de sí misma poniéndola a expensas de la especie. "Así, aunque desempeña en la procreación un papel fundamentalmente activo, la hembra sufre el coito, que la enajena en sí misma por la penetración y fecundación interna." (35) La mujer vive su cuerpo como interioridad. La sexualidad en el varón es vivida como una trascendencia, pues él sale de sí y deposita en otro su semilla; en la mujer, por el contrario, "... es vivida... en lo inmediato, como una historia interior y no como una relación con el mundo y el otro." (36).

Según la moral existencialista, la no trascendencia al exterior es una mutilación. Para comprender mejor este punto, mostraremos una visión esencialista de la corporalidad femenina y masculina. Para Lou Andreas Salome, la mujer es interioridad por constitución esencial, ella es la plenitud cerrada sobre sí, es el elemento menos desarrollado e indiferenciado. Salome lo evidencia al hablar del óvulo y del espermatozoide y así nos dice: el espermatozoide es "... la diminuta célula nacida para desarrollarse en busca de ulteriores fines" (37) Por el contrario, "... el óvulo femenino se muestra como algo cerrado, como un círculo que no se abre hacia fuera. ¿Y para qué? Es como si en su mismo interior poseyera su patria natural." (38) Por ello la mujer es la armonía encerrada sobre sí, en ella no hay ruptura ni novedad, permanece ligada "... a las totales e infinitas facetas del todo,... se crece dentro del entorno de su propio castillo." (39) La interioridad femenina es la que hace a la mujer autónoma, independiente del exterior, libre, su creatividad es totalmente interior, en estricto sentido, no es actividad, pues toda actividad implica diferenciación.

"El ser femenino... mantiene su unidad sin despertarse, se serena y reposa con el hecho de identificarse con lo que ha absorbido; ello da plenitud a su ser que no se dispersa en actuaciones aislada y especiales para un objetivo exterior, sino que se compenetra con lo que crea, se colma con algo que apenas puede llamarse una acción." (40)

Para Salome, en la mujer lo que cuenta es el ser y no el hacer; para el hombre es lo opuesto, su esencia es ser diferenciado, individualizarse, es un ser insatisfecho que se desperdiga en el porvenir. Si se consideran las afirmaciones de Salome con categorías beauvorianas, encontraríamos que esta escritora condena a la mujer a la inmanencia, pues al hacerla participar de una "esencia femenina" con características tales como lo pleno, lo no desarrollado, lo armónico, lo cerrado sobre sí, le está asignando el lugar de la inactividad, ya que al estar más cercana al todo, al ser sin más, no necesita moverse. La mujer es el todo inmóvil, es el en-sí.

Las diferencias anatómicas entre la corporalidad femenina y masculina, proporcionan un primer indicio de por qué la mujer es el Otro, pero no basta; "... ese cuerpo no tiene realidad vivida, sino en la medida en que es asumido por la conciencia a través de sus acciones y en el seno de una sociedad." (41) Por ello Beauvoir realizará un análisis histórico de las distintas sociedades, tratando de destacar el puesto asignado a la mujer en ellas.

b) El psicoanálisis

En lo que respecta al psicoanálisis, Beauvoir afirma que ha sido una doctrina de innegable valor, pues otorga un lugar relevante a la sexualidad; sin embargo esta doctrina implica una metafísica oculta que se niega muchas veces a admitir, la cual tiene como fondo

un fundamento masculinista, pues, "Freud no se ha preocupado mucho del destino de la mujer. Está claro que ha calcado su descripción sobre la del destino masculino, del cual se ha limitado a modificar algunos rasgos." (42) Lo anterior puede detectarse cuando se estudia lo que Freud y otros sexólogos anteriores a él pensaban de la libido.

Así, Simone de Beauvoir cita a Marañón (sexólogo contemporáneo de Freud) sobre lo que él pensaba a este respecto:

"En tanto que energía diferenciada, puede decirse que la libido es una fuerza de sentido viril. Diremos otro tanto del orgasmo."
(43)

La sexualidad femenina no ha sido estudiada en sí misma, sino de manera derivada. El definir la libido y el orgasmo como esencialmente viriles, implica que la mujer que lo experimenta, está, por ese hecho, masculinizándose. Sobre este tema nuestra pensadora analiza uno de los personajes de D.H. Lawrence -"La serpiente emplumada"-, se trata de don Cipriano, el cual, al realizar el acto sexual con su amante, se asegura de que ella nunca alcance el orgasmo, pues, si así lo hiciera, se haría independiente de él; esto no puede ser, "... ella debe vibrar de acuerdo con el hombre, pero no individualizarse en el placer." (44)

Beauvoir nos dice que Freud nunca afirma la inferioridad de la sexualidad femenina con respecto a la masculina, pero al describir la libido lo hace en los siguientes términos: "La libido de manera constante y regular, es de esencia macho, ya aparezca en el hombre o en la mujer." (45)

Otro ejemplo de cómo Freud estudia la sexualidad femenina desde un fondo masculinista lo hallamos en los llamados complejos de Edipo y Electra.

Simone de Beauvoir, siguiendo la doctrina Freudiana, afirma que la libido se desarrolla en tres etapas sucesivas: la oral, la anal y la genital. Las primeras dos son autoeróticas, lo cual significa la falta de representación de un objeto erótico. En la etapa genital ya se da dicha representación con la cual se vincula el placer.

El primer objeto erótico del niño es la madre, "El niño se fija a la madre y quiere identificarse con el padre; se espanta de esta pretensión y teme que su padre lo mutila, para castigarle; del complejo de Edipo nace el complejo de castración." (46)

En lo que se refiere a la niña Freud desarrolla una historia paralela, "... ha dado a la forma femenina del complejo infantil el nombre de complejo de Electra; pero está claro que lo ha definido menos en sí mismo que a partir de su figura masculina." (47)

El fondo masculinista del análisis freudiano se descubre también en la llamada "envidia del falo", pues se le otorga un valor simbólico al órgano masculino presentándolo como lo valioso en sí. Beauvoir describe de la siguiente manera la concepción freudiana de la envidia fálica: "...hacia los cinco años de edad la niña descubre la diferencia anatómica de los sexos y reacciona con un complejo de castración: imagina haber sido mutilada, y sufre; debe entonces renunciar a sus pretensiones viriles..." (48)

De acuerdo con esta teoría el falo es presentado como esencial, por lo tanto, la constitución genital femenina es determinada como inesencial, por ello, la mujer codicia el pene. Estas aseveraciones están preñadas de una metafísica y de una valorización previas, al concebir a la mujer como un hombre mutilado se están emitiendo juicios de valor.

Beauvoir sostiene que la envidia fálica surge por un devenir histórico, "... la niña sólo envidia el falo como símbolo de privilegios acordados a los varones; el lugar que ocupa el padre en la familia, la preponderancia universal de los machos, la educación, todo la confirma en la idea de superioridad masculina." (49)

Es falso e ideológico apelar a la constitución natural de la mujer, para atribuirle la categoría del Otro, "... el psicoanálisis no podría encontrar su verdad fuera del contexto histórico." (50) pues esta doctrina, nacida en la Viena del siglo XIX se desarrolla sobre la base

de una sociedad masculinista que reproduce en la conciencia individual la supremacía del macho.

En la sociedad falocrática, "... el falo adquiere tanto valor porque simboliza una soberanía que se realiza en otros dominios. Si la mujer lograra afirmarse como sujeto, inventaría equivalentes del falo." (51)

c) Materialismo histórico

En el materialismo histórico Beauvoir descubre verdades fundamentales, pero tratándose de la explicación que da esta doctrina a la situación de dominación de la mujer, descubre muchas deficiencias. Uno de los puntos centrales que ha descubierto el materialismo histórico es aquel que afirma: "... la humanidad no es una especie animal: es una realidad histórica. La sociedad humana es una antifisis; no sufre pasivamente la presencia de la naturaleza, sino que la toma por su cuenta." (52)

En este contexto, la mujer no puede ser considerada simplemente como un organismo sexuado, pues su situación en la sociedad está determinada por una infraestructura económica que conlleva una evolución técnica determinada.

Beauvoir, citando "El origen de la familia" de Engels, encuentra que este pensador explica la situación de dominación de la mujer por la existencia de la propiedad privada. En la edad de piedra, la técnica era aún incipiente y la tierra era comunitaria, por ello, la agricultura tenía serias restricciones. En esta situación "... las fuerzas femeninas se adecuaban a la medida del trabajo que exigía la explotación de los huertos", (53) y la división del trabajo por sexos se daba en una relación de igualdad. Este estado social comienza a transformarse con el descubrimiento de la metalurgia y la invención del arado, pues la agricultura ensancha sus horizontes, "... entonces se exige un trabajo intensivo para desmontar los bosques y hacer fructificar los campos. En ese momento el hombre recurre al servicio de otros hombres a quienes reduce a la esclavitud. Aparece la propiedad privada: dueño de los esclavos y de la tierra, el hombre se convierte también en propietario de la mujer. Esa es la gran derrota del sexo femenino." (54)

Al presentarse un desarrollo en las fuerzas productivas del trabajo, el trabajo casero pierde proporción y aparece como un "anexo insignificante"; empieza entonces una relación de desigualdad entre la división del trabajo por sexos. Aunado a esto, "el derecho paterno... substituye entonces al materno... esta es la aparición de la familia patriarcal, fundada sobre la propiedad privada." (55)

Beauvoir crítica el análisis y la interpretación hechos por Engels por superficiales e insuficientes, pues no explica por qué causas se produce este cambio, no rastrea los vínculos que unen al hombre con la posesión de la tierra. Se requiere un análisis existencial que permita develar la infraestructura ontológica implícita en estos hechos.

"Resulta claro, por ejemplo, que la idea misma de posesión singular no puede adquirir un sentido sino a partir de la condición original del existente. Para que ésta aparezca es preciso, en primer lugar, que haya en el sujeto una tendencia a plantearse en su singularidad radical, una afirmación de su existencia como autónoma y separada." (56)

La igualdad originaria de la que habla Engels es pura fantasmagoría; pues en realidad ocurría que el hombre aún no encontraba los medios requeridos para afirmar su subjetividad en el exterior. Este estado de cosas cambia con el descubrimiento del bronce, porque al dominar la naturaleza con los útiles inventados por él, se descubre "...como creador... frente a las resistencias vencidas, siente la audacia de captarse como actividad autónoma, de realizarse en su singularidad." (57)

En este punto Beauvoir deja ver una clara influencia sartreana, en el sentido ya apuntado de que Sartre piensa la relación originaria como conflicto. En efecto, nuestra filósofa afirma que "... hay que captar toda la actitud del hombre armado con un instrumento de

trabajo, actitud que implica una infraestructura ontológica." (58) Dicha infraestructura se refiere al sujeto que pretende convertirse en soberano, intentado reducir al otro en objeto.

"Si la relación original del hombre con sus semejantes fuese exclusivamente una relación de amistad, no sería posible explicar ninguna clase de sujeción; ese fenómeno es una consecuencia del imperialismo de la conciencia humana, que busca cumplir objetivamente su soberanía." (59)

En suma, Beauvoir piensa la relación de dominación erótica, como originaria; el descubrimiento del bronce y la fundación de la propiedad privada no instauran la dominación, simplemente la actualizan.

"Si no hubiese en ella [la mujer] la categoría original del Otro, y una pretensión original de dominarlo, el descubrimiento del instrumento de bronce no hubiera podido provocar la sumisión de la mujer." (60)

Después de analizar estos discursos teóricos y de rechazarlos por unilaterales, nuestra pensadora pasa a estudiar la causa por la cual desde el origen la mujer es el Otro.

3. Causas históricas y mitológicas que hacen de la mujer la Alteridad Absoluta

En su análisis histórico Beauvoir retoma el punto central de toda su filosofía erótica. Este dice: "...cuando se enfrentan dos categorías humanas, cada una quiere imponer su soberanía a la otra..." (61) Por lo general, se establece un equilibrio entre ambas, lo que insta una reciprocidad, pero "... si una de las dos es privilegiada, triunfa sobre la otra y se dedica a mantenerla en la opresión." (62) En la relación erótica se ha dado este privilegio, lo que interesa ahora es detectarlo.

Los elementos aportados por la biología son importantes en la medida en que revelaron a la mujer como un ser que se encuentra más a expensas de la especie; se requiere descubrir cómo se ha desarrollado realmente la dominación a partir de este dato.

Los estudios realizados por los antropólogos de las sociedades primitivas revelan muchas ambigüedades y contradicciones, pero Beauvoir considera la posibilidad de que la mujer haya tenido una fuerza física muy desarrollada. Ella era la encargada de cargar los pesados fardos en las peregrinaciones nómadas, mientras el papel del hombre era mantener las manos desocupadas por si algún peligro se presentaba. Aquí, el papel del hombre es más peligroso y esta peligrosidad denota un cierto privilegio, pues su papel no es reproducir la vida sino arriesgarla.

En esta época la maternidad ocupaba casi toda la fuerza de trabajo femenina, puesto que la naturaleza no dotó a la hembra humana de períodos de esterilidad; las maternidades sucesivas agotaban la capacidad de trabajo femenino, por lo que para subsistir las mujeres requerían la ayuda de los hombres, los cuales proveían con su actividad creadora.

"Así, la mujer no tenía ni siquiera el privilegio de mantener la vida frente al macho creador; no desempeñaba el papel de óvulo con relación al espermatozoide, el de la matriz con relación al falo; sólo le correspondía una parte pequeña en el esfuerzo de la especie humana por perseverar en su ser, y gracias al hombre ese esfuerzo se lograba concretamente." (63)

La maternidad pudo también, en determinado momento, convertirse en un privilegio y dar cierta supremacía a la mujer, pero "... la humanidad no permitió que las mujeres conquistasen el primer lugar. La razón es que la humanidad no es una simple especie natural que busca mantenerse como especie, pues su plan no es el estancamiento, sino que tiende a superarse." (64)

La maternidad no es asumida como un proyecto, no es una actividad, es una función biológica; "... las cargas de la maternidad la encierran en la repetición y en la inmanencia... sin producir nada nuevo." (65)

El lugar que ocupa el hombre en la sociedad sí es considerado como actividad creadora, como proyecto que trasciende el mundo natural, "Para mantener, crea; desborda el presente, abre el povenir." (66) La desgracia de la mujer "... es haber sido consagrada biológicamente a repetir la vida." (67) La vida, desde el punto de vista del existente no es por sí, por ello se necesitan inventar razones para la vida que serán más importantes que ella misma.

"El hombre asegura la repetición de la vida al trascender la vida por la existencia, y por medio de esa superación crea valores que niegan todo valor a la pura repetición." (68)

El hombre como proyecto y trascendencia; la mujer como pasividad e inmanencia, así se ha desarrollado la relación erótica en el seno de las sociedades. En las sociedades matriarcales en las que la participación paterna en la procreación se ignora, la mujer ocupa un lugar de primer rango.

"La naturaleza entera se le presenta como una madre; la tierra es mujer, y la mujer está habitada por las mismas potencias oscuras de la tierra." (69)

Es decir, ella es la donadora misteriosa de la vida. En apariencia hay un total reinado femenino, sin embargo, "... esa edad de oro no es más que un mito. Decir que la mujer era el Otro, es decir que no existía entre los sexos una relación de reciprocidad: tierra, madre o

diosa, no es una semejante para el hombre; su potencia se afirmaba más allá del reino humano: por lo tanto, estaba fuera de ese reino." (70)

Vemos pues, que al rodear a la mujer con una aureola mística, se le niega el puesto del otro semejante.

"En la medida en que la mujer es considerado como el Otro absoluto, es decir -sea cual sea su magia-, como lo inesencial, es precisamente imposible mirarla como otro sujeto." (71)

Incluso cuando el hombre diviniza a la mujer, cuando la plantea como esencial, la domina, pues "... sólo es captada a través de nociones creadas por la conciencia macho." (72)

La mujer nunca se plantea como para-sí.

Cuando la magia en que se envolvía a la naturaleza y los misterios que encarnaba dejan de aterrorizar al hombre, la situación de la mujer sufre una desvalorización.

"La desvalorización de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la humanidad, porque su prestigio no provenía de su valor positivo, sino de la debilidad del hombre; en ella se encarnaban los inquietantes misterios naturales: el hombre escapa de su autoridad cuando se libera de la naturaleza." (73)

El hombre rinde culto a la mujer porque le teme y no porque la ame. Al divinizarla la transforma en alteridad absoluta y de este modo, castra su trascendencia y la expulsa del mundo. Cuando el hombre logra afirmar su subjetividad, surge la hostilidad del Otro como momento negativo.

"La vieja filosofía griega, a la que Platón no desmiente en este punto, ha mostrado que la alteridad es la misma cosa que la negación, es decir, el Mal." (74)

a) La dialéctica del amo y del esclavo aplicada a la relación erótica

El Otro es negatividad, sin embargo es un medio indispensable para alcanzar la afirmación de la subjetividad. A este respecto, Beauvoir retoma la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. En efecto, para Hegel sólo se llega a la autoconciencia mediante el reconocimiento otorgado por otra autoconciencia, en este sentido, el otro es mediatizado como momento de la autoconciencia.

"La autoconciencia, que es deseo, sólo alcanza su verdad al encontrar otra autoconciencia viviente como ella. Los tres momentos, el de las dos autoconciencias puestas en el elemento de la exterioridad y el de ese mismo elemento, el ser ahí de la vida, dan lugar a una dialéctica que lleva desde la lucha por el reconocimiento hasta la oposición del amo y del esclavo, y desde ahí a la libertad." (75)

Para Hegel, cuando el saber deviene autoconciencia recorre tres momentos; en un primer momento, la autoconciencia es deseo en general; en un segundo momento se da la relación de las autoconciencias en el elemento de la vida y movimiento para reconocerse a sí misma en la otra, y un tercer momento se alcanza con la interiorización de ese movimiento con las tres etapas de estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada.

En el deseo, que es el primer momento, el mundo ya no es un simple en sí como para la certeza sensible, en donde lo otro aparecía como diferente al yo, ahora es mediatizado para que la conciencia vuelva sobre sí.

"... La autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro." (76)

La certeza sensible y la percepción son puestos por la autoconciencia con el carácter de lo negativo, pero aún teniendo un ser subsistente, será consumido en el deseo, alcanzando así la autoconciencia su momento objetivo.

Sin embargo, la autoconciencia no se alcanza por el mundo, pues el objeto del deseo revela una independencia que permanece aún cuando es negada. Las condiciones para que la

autoconciencia obtenga una certeza objetiva, es que el objeto sea, por lo que aun cuando es superado reaparece junto con el deseo.

"... la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa hacia él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia." (77)

La autoconciencia sólo se satisface a sí misma cuando logra superar un objeto que cumpla en él mismo la negación. Tal objeto es la conciencia.

"En cuanto el objeto es en sí mismo la negación y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia." (78)

Por lo anterior, Hegel concluye que "... la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia." (79) Vemos aquí introducida la categoría hegeliana de "reconocimiento", la cual consiste en que "... la autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce". (80)

Este movimiento no es unilateral, ya que también la otra autoconciencia busca el reconocimiento estableciendo una reciprocidad.

"Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente." (81)

Sin embargo, la reciprocidad no se da de un modo instantáneo, es el fruto de un proceso en el que se lucha por la vida o la muerte. En el enfrentamiento originario se da una desigualdad estableciéndose el señorío y la servidumbre.

"Este proceso representará primeramente el lado de la desigualdad de ambas [autoconciencias] o el desplazamiento del término medio hacia los extremos, que como extremos se contraponen, siendo el uno sólo lo reconocido y el otro solamente lo que reconoce." (82)

A partir de esta realidad dialéctica, Beauvoir explica la dominación de la mujer, pues el hombre ha encontrado en ella esa libertad sumisa que lo reconoce como soberano. La mujer es mediatizada.

"Desde que el sujeto busca afirmarse, el Otro que lo limita y lo niega le es necesario, sin embargo, pues no se alcanza sino a través de esa realidad que no es él." (83)

El sujeto no logra afirmarse plenamente en la naturaleza, pues al apropiársela la consume, ésta sufre pasivamente la manipulación de los instrumentos humanos y sólo opone un silencio obstinado que deja al hombre completamente sólo, encerrado en sí mismo. La verdadera trascendencia sólo se obtiene mediatizando al otro.

"La existencia de los otros hombres es la que arranca a cada hombre de su inmanencia y le permite cumplir la verdad de su ser, cumplirse como trascendente, como acto hacia el objeto, como proyecto." (84)

El sujeto requiere de una libertad **extraña** que lo realice, pero esto no se obtiene sin una constante tensión de dominación, ya que "... cada conciencia pretende plantearse sola como sujeto soberano. Cada una intenta cumplirse reduciendo al Otro a la esclavitud." (85)

El esclavo, en la relación de dominación, también se experimenta como libertad, como "trascendencia-trascendente", esto trae como consecuencia que, en oposición dialéctica, se afirme como esencial y presente al amo como inesencial. Esta negación de la negación se supera en una síntesis que en lenguaje hegeliano es el reconocimiento.

El reconocimiento es un movimiento dialéctico por el que "... cada individuo [se reconoce] en el otro, planteando cada cual, a sí mismo y al otro, al mismo tiempo, como

objeto y sujeto en un movimiento recíproco." (86) Por medio del reconocimiento se enfrentan fuerzas opuestas que al confrontarse se neutralizan en "... una lucha esbozada sin cesar, y sin cesar abolida." (87)

La lucha con el prójimo es una amenaza constante, es un devenir que nunca se agota. La amenaza es superada por el reposo y la inmovilidad, pero esta quietud no se alcanza gracias a la naturaleza, que al no ser presencia "ante-sí", no puede reconocer al sujeto, tampoco ante el otro semejante, pues requeriría una lucha, por lo tanto, es preciso un intermediario entre la naturaleza y la libertad. Tal intermediario es la mujer. "Ella no le opone [al varón] ni el silencio enemigo de la naturaleza, ni la dura exigencia de un reconocimiento recíproco; a causa de un privilegio único es una conciencia, y, sin embargo, parece posible poseerla en su carne." (88)

La dialéctica del amo y del esclavo no se cumple en la relación erótica, pues en ella se elimina la negación de la negación, la negación se vuelve unilateral.

"La mujer se presentaba así como lo inesencial que no vuelve jamás a lo esencial, como el Otro absoluto, sin reciprocidad."
(89)

La negación unilateral operada en la relación erótica presenta a la mujer como el en-sí, lo pleno que no requiere de un desarrollo ulterior.

"Al aparecer como el Otro, la mujer se presenta al mismo tiempo como una plenitud de ser por oposición a esa existencia en la cual el hombre siente en sí la nada; el Otro, al plantearse como objeto a los ojos del sujeto, es planteado como "en sí", por lo tanto como ser." (90)

Esta relación de dominación admite excepciones. Beauvoir lo identifica con los regímenes totalitarios, en los cuales el ídolo de la femineidad es eclipsado por la aparición de otros ídolos, como por ejemplo, el estado en la sociedad espartana, la dictadura del proletariado en el materialismo histórico. En este punto Beauvoir afirma que "... en la sociedad auténticamente democrática que anuncia Marx, no hay lugar para el Otro." (91)

b) Mitos

Para mostrar con mayor claridad como la mujer ha ocupado el lugar del Otro, Beauvoir recurre a interpretar los símbolos mitológicos; éstos siempre expresan más de lo que tienen conciencia de expresar, pues "... todo mito supone su sujeto que proyecta sus experiencias y temores hacia un cielo trascendente." (92)

Los mitos que inundan la historia de la humanidad tienen como constante la presencia de un sujeto: el sujeto viril. Por lo tanto, lo que se expresa en la mitología es el conjunto de proyectos masculinos. En ellos, la mujer nunca es considerada en su positividad, "... tal cual es para sí, sino negativamente, tal cual se le presenta al hombre." (93)

Lo anterior resulta claro cuando Beauvoir habla de los mitos sexuales. Así, "Se dice a veces "el sexo" para designar a la mujer; ella es la carne, sus delicias y peligros." (94) En su soberbia machista el hombre ha olvidado que él también es carne, secreción y cuerpo para la mujer.

4. La liberación en "El Segundo Sexo"

En el transcurso de este trabajo se ha mostrado cómo, de acuerdo con Simone de Beauvoir, la mujer sufre un dominio en la relación erótica considerada bajo el prisma de la estructura sujeto-objeto. Ahora, habrá que explicar cómo dentro de esta misma estructura se puede vislumbrar la liberación.

La liberación femenina implica que la mujer logre afirmarse como subjetividad que se trasciende por medio de proyectos. Semejante condición conlleva que, en la relación con el

prójimo, la mujer no sea únicamente objeto, sino que también sea reconocida su trascendencia y subjetividad.

Para la concreción de este ideal, se requieren ciertas condiciones fundamentales: la primera de ellas es que la mujer se experimente como acción, que conciba la realización de su ser como fruto de su obrar. Esta primera condición se ve frustrada cuando ella elige el camino de las justificaciones y acepta tener un ser derivado.

"La maldición que pesa sobre la mujer vasalla consiste en que no se le permite actuar, por lo que se obsesiona en la imposible persecución del ser a través de narcisismo, del amor y la religión." (95)

Para que la mujer se experimente como acción, debe hacerse autónoma. Dicha autonomía abarca múltiples autonomías concretas, pero básicamente, la autonomía económica.

"La mujer ha superado en gran parte la distancia que la separa del hombre por medio del trabajo, el único que puede garantizar una libertad concreta. En el momento en que deja de ser un parásito, el sistema fundado sobre su independencia [sic] se derrumba; entre ella y el universo ya no resulta necesario un mediador masculino." (96)

Pero el trabajo no es la condición única para obtener una perfecta liberación, solamente en un sistema socialista se cristalizaría plenamente, pues en las sociedades de corte capitalista todos los trabajadores (hombres o mujeres) viven una condición de opresión. Además, el trabajo femenino se desarrolla bajo estructuras sociales invariables en donde la primacía es siempre para los hombres. El trabajo profesional femenino no la dispensa de realizar el trabajo doméstico, elevándose de esta manera las cargas que en la mujer obstaculizan su liberación; por eso, la mayoría de las mujeres jóvenes acuden a un apoyo masculino que garantice cierto desahogo económico.

Otra de las dificultades que enfrenta la mujer para conseguir su autonomía, es el hecho de que el contexto social en que se desenvuelve le exige que asuma su "femineidad", y ya hemos descrito lo que para Beauvoir implica semejante esencia. A la mujer, para ser aceptada en la sociedad se le pide que agrade con sus cualidades femeninas, tales como maquillarse, tener los dones de la carne. Asumir semejantes cualidades significa abandonarse a la pasividad, hacerse objeto. La mujer independiente se ve en la encrucijada de habitar un mundo en ruptura: por un lado, debe elegirse como subjetividad, por otro, asumirse como "mujer".

La profesionista independiente no está en igualdad de condiciones con respecto al varón, pues su situación psicológica y ética está determinada por una estructura social masculinista.

"La forma en que se liga a su profesión y el modo en que se consagra a ella, dependen de la estructura que constituye la actitud global de su vida. Cuando encara su vida de adulto no tiene tras sí el mismo pasado que un varón; no es vista por la sociedad con los mismos ojos, y el universo se le presenta bajo una estructura distinta." (97)

En lo que se refiere a la sexualidad ya Beauvoir ha dicho que en el hombre ésta es vivida como subjetividad y trascendencia y en la mujer como pasividad. En la mujer independiente ese drama se agudiza, pues se ve forzada a mutilar su subjetividad para poder asumirla, o bien, ha negarse como subjetividad sexuada. Ambas alternativas conllevan una disminución.

"La que no se conforma se desvaloriza sexualmente y, por lo tanto, socialmente." (98)

Para la liberación "será necesario que la mujer, también sujeto, actividad, se escabulla dentro de un mundo que la ha destinado a la pasividad." (99) Para Ortega y Gasset el ser de la mujer es "ser vista por el varón"; tal afirmación se adecúa muy bien a la descripción beaavoriana en el siguiente sentido: en la sociedad, a la mujer la determina la mirada mucho más que al hombre.

"La mujer...sabe que cuando la miran no la distinguen de su apariencia, y la juzgan, respetan y desean a través de sus ropas. Estas han sido primitivamente destinadas a consagrarla a la impotencia y siguen siendo frágiles: las medias se desgarran, los tacos se tuercen, las blusas y los vestidos se ensucian..." (100)

Esta situación no permite a la mujer ese espacio indispensable para sentir la angustia palpitante que hace al individuo un creador, comprometido y responsable de su ser y del de la humanidad.

"El arte, la literatura y la filosofía son tentativas para fundar de nuevo el mundo sobre una libertad humana: la del creador. En primer lugar, y sin equívocos, es preciso plantearse como una libertad para poder alimentar semejante pretensión. Las restricciones que imponen a la mujer la educación y las costumbres limitan su aprehensión del universo, y cuando el combate para ocupar un lugar en ese mundo es demasiado rudo ya no es posible eludirlo. Ahora bien, antes que nada es preciso emerger de él desde una soberana soledad si se quiere intentar recuperarlo. Lo que le falta a la mujer, en primer término, es realizar el aprendizaje de su abandono y trascendencia en la angustia y el orgullo." (101)

La mujer no debe de permanecer adherida al suelo; para elevarse, deberá cargar con el pesado fardo que lleva consigo ser una creadora, sin embargo, es preciso que haya un resquebrajamiento de la sociedad masculinista que la condena a la repetición. He aquí el ideal de sociedad:

"Es fácil imaginar un mundo donde hombre y mujeres fueran iguales...: las mujeres, educadas y formadas exactamente como los hombres, trabajarían en las mismas condiciones y con los mismo salarios; la libertad erótica sería admitida por las costumbres; pero el acto sexual ya no sería considerado como un "servicio" que debe pagarse. La mujer sería obligada a asegurarse otro modo de ganarse la vida. El matrimonio reposaría sobre una libre relación que los esposos podrían denunciar [sic] cuando quisiesen. La maternidad sería libre, es decir, que quedaría autorizado el "birth control" [anticonceptivos] y el aborto y por eso mismo se otorgaría a todas las madres y a sus hijos los mismos derechos, fuesen o no fuesen casadas. Los gastos del embarazo serían pagados por la colectividad, que asumiría la carga de los niños, lo que no quiere decir que los retirarían de mano de los padres, sino que no se los abandonarían." (102)

Es absurdo afirmar que el destino natural condena a la mujer a su condición actual.

Beauvoir considera que con una revolución profunda en las instituciones sociales el destino femenino sería otro.

"Al hombre le corresponde hacer triunfar el reino de la libertad en la entraña del mundo dado. Para lograr esa suprema victoria es preciso, entre otras cosas, que por encima de las diferenciaciones naturales, hombres y mujeres afirmen sin equívocos su fraternidad." (103)

La mujer deberá abandonar el papel de alteridad absoluta, tendrá que convertirse en el otro semejante del varón. Al contrario de lo que se piensa, ambos saldrían ganando.

APENDICE

CAPITULO I

La estructura sujeto-objeto penetra toda relación con el prójimo, éste me es naturalmente hostil. En "A puerta cerrada", Sartre realiza una concreción literaria de su teoría filosófica desarrollada en el "Ser y la nada". Aquí la presentamos a manera de ejemplo:

Tres personajes en el infierno encarnan simultáneamente las figuras del verdugo y la víctima, han sido condenados a perpetuidad a soportar la mirada del otro que los fuerza a enfrentarse con su verdadero ser. La tortura consiste en la imposibilidad de verse como ellos quisieran ser vistos, no pueden mirarse sino es por ojos ajenos. En el infierno los espejos no existen.

Cada personaje roba el mundo a los demás y éstos actúan en reciprocidad. Garçin roba a Inés la atención de Estelle, ésta quisiera que Garçin la amara, pero la mirada de Inés obstaculiza sus deseos. Todo se desarrolla en este círculo infernal.

Los personajes se ven forzados por la mirada de los demás a asumir su culpabilidad; Estelle es obligada a reconocer que está podrida por dentro, que es una asesina. Garçin es

obligado por las dos mujeres a enfrentar su cobardía, lo que le conduce a implorar que lo reconozcan como no cobarde.

"Garcin: Bueno, escucha, vas a hacerme un favor. No, no retrocedas. Ya lo sé: Te parece raro que puedan pedirte ayuda, no estás acostumbrada. Pero si quisieras, si hicieras un esfuerzo, podríamos quizá querernos de verdad. Mira: mil repiten que soy un cobarde. ¿Pero que son mil? ¡Si hubiera un alma, una sola, que afirmara con todas sus fuerzas que no he huído, que no puedo haber huído, que tengo coraje, que soy decente, estoy... estoy seguro de que me salvaría! ¿Quieres creer en mí? Te querría más que a mí mismo."

Su intento está condenado al fracaso, pues, el reconocimiento de Estelle le resultaría inútil por estar condicionado a que él la desee. El reconocimiento que necesita Garcin es el de Inés, pero ésta se niega a proporcionárselo.

"Inés: ¡Vamos! ¡Vamos! No pierdas coraje. Ha de serte fácil persuadirme. Busca argumentos, haz un esfuerzo (Garcin se encoge de hombros) ¿Bueno y qué? Ya te había dicho que eras vulnerable. ¡Ah! ¡Como la vas a pagar ahora! Eres un cobarde, Garcin, un cobarde por que yo lo quiero. ¡Lo quiero! ¿Oyes? ¡Lo quiero! Y sin embargo, mira qué débil soy, un soplo; sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento incoloro que te piensa..."

Toda alianza o fraternidad entre los personajes se ve obstruída por la mirada abrasante que los penetra sin piedad. Cuando Estelle y Garçin buscan aliarse contra Inés en el abrazo amoroso ésta exclama:

Inés: "Bueno, ¿A qué esperas? Haz lo que te dicen: Garçin, el cobarde, tiene en sus brazos a Estelle, la infanticida. ¿Garçin el cobarde la besará? Os veo, os veo, yo sólo soy una multitud, la multitud, Garçin, la multitud, ¿la oyes? (Murmurando) ¡cobarde! ¡cobarde! ¡cobarde!"

Después de una lucha psicológica infernal por el reconocimiento, los personajes de la obra caen en la cuenta de que el verdadero infierno son los otros.

Así, Garçin nos dice al final de la obra: "Así que esto es el infierno. Nunca lo hubiera creído... ¿Recordafís?: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! Qué broma. No hay necesidad de parrillas; el infierno son los otros."

NOTAS DEL CAPITULO I

1. Sartre, Jean Paul, El Existencialismo es un Humanismo. p. 28
2. Sartre, Jean Paul, El Ser y la Nada". p. 284
3. Op. cit. p. 288
4. Op. cit. p. 296
5. Op. cit. p. 284
6. Op. cit. p. 323
7. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo I. p. 13
8. Sartre Jean Paul, El Existencialismo es una Humanismo. p. 31
9. Sartre Jean Paul, El Ser y la Nada. p. 108
10. Sartre Jean Paul, El existencialismo es un Humanismo. p. 31
11. Sartre Jean Paul, El Ser y la Nada. p. 108
12. Op. cit. p. 111
13. Op. cit. pp.111-112
14. Sartre, Jean Paul, El Existencialismo es un Humanismo. p. 33
15. Op. cit. p. 34
16. Op. cit. p. 36
17. Op. cit. p. 40
18. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo I. p. 13
19. Ibidem
20. Op. cit. p. 12
21. Op. cit. p. 14
22. Sábato, Ernesto, Hombres y engranajes-heterodoxia. p.162
23. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo I. p. 17
24. Ibidem
25. Ibidem
26. Op. cit. p. 30
27. Op. cit. p. 31
28. Op. cit. p. 33
29. Op. cit. p. 34
30. Ibidem
31. Op. cit. p. 37
32. Op. cit. p. 36
33. Op. cit. p. 45
34. Op. cit. p. 50
35. Op. cit. p. 46

36. Ibidem
37. Andreas, Salome-Lou, El Ser Humano como Mujer. Un Bosquejo de su Imagen. p. 13
38. Ibidem
39. Op. cit. p. 14
40. Op. cit. p. 10
41. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo I. p. 60
42. Op. cit. p. 62
43. Ibidem
44. Ibidem
45. Ibidem
46. Op. cit. p. 63
47. Ibidem
48. Ibidem
49. Op. cit. p. 66
50. Op. cit. p. 71
51. Ibidem
52. Op. cit. p. 75
53. Op. cit. p. 76
54. Ibidem
55. Ibidem
56. Op. cit. p. 78
57. Ibidem
58. Op. cit. p. 79
59. Ibidem
60. Ibidem
61. Op. cit. p. 85
62. Ibidem
63. Op. cit. p. 86
64. Op. cit. p. 67
65. Ibidem
66. Op. cit. p. 88
67. Op. cit. p. 89
68. Op. cit. p. 88
69. Op. cit. p. 92
70. Op. cit. p. 94
71. Op. cit. p. 95
72. Op. cit. p. 97
73. Op. cit. pp.98-99

74. Op. cit. p. 104
75. Hyppolite, Jean, Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. p.142
76. Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu. p. 108
77. Op. cit. p. 112
78. Ibidem
79. Ibidem
80. Op. cit. p. 113
81. Op. cit. p. 115
82. Ibidem
83. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo I. p. 181
84. Ibidem
85. Ibidem
86. Op. cit. p. 182
87. Ibidem
88. Ibidem
89. Op. cit. p. 187
90. Ibidem
91. Op. cit. p. 189
92. Op. cit. p. 184
93. Op. cit. p. 185
94. Op. cit. p. 189
95. Beauvoir, Simone de, El Segundo Sexo. Tomo II. p. 469
96. Ibidem
97. Op. cit. p. 471
98. Op. cit. p. 472
99. Op. cit. p. 473
100. Ibidem
101. Op. cit. p. 494
102. Op. cit. p. 511
103. Op. cit. p. 518

CAPITULO II. EL CAMINO HACIA LA SUPERACION DE LA METAFISICA DE LA SUBJETIVIDAD.

Sentido de la Cuestión

En el capítulo precedente se mostró cómo Simone de Beauvoir considera la dominación y la liberación en la relación erótica bajo el marco de la estructura sujeto-objeto. La estructura mencionada no permite la posibilidad de una liberación auténtica, pues lo que Beauvoir concibe como liberación, desde otro punto de vista podría ser considerado como la instauración de una nueva dominación. Al asumirse la mujer como subjetividad, como lo esencial, constituye al varón como objeto, convirtiéndolo en inesencial. Se opera así la media vuelta que para Beauvoir instauraría la liberación, es decir, la reciprocidad de la estructura sujeto-objeto. Sin embargo, nosotros entendemos tal reciprocidad como una reciprocidad de dominación, pues cada cual busca afirmarse mediatizando al Otro, convirtiéndolo en objeto, es decir, en cosa. Convertir al Otro en objeto, en medio para un proyecto, es no respetarlo como libertad, es negarlo como Otro que está más allá del mundo del sujeto, es en suma, dominarlo. No importa que la estructura sea recíproca, en el fondo, no escapa al principio formulado por Heráclito que dice: "La guerra es el origen de todo".

La liberación auténtica en la relación erótica (y, en última instancia en toda relación antropológica), implica que el Otro sea respetado en cuanto Otro, que no pase a ser una cosa-sentido en el mundo de un sujeto, que no sea instrumentalizado para un proyecto determinado. Para reconocer al Otro en cuanto Otro se requiere acceder a un ámbito completamente novedoso en la historia de la filosofía: la exterioridad. Es imposible acceder a dicho ámbito desde un discurso que pone como punto de partida la subjetividad, transformándola en la realidad que no puede ser superada y constituyéndola en centro fuera del cual cualquier otra realidad es impensable. Por ello, será necesario demostrar que la relación antropológica (y por tanto, erótica) no se reduce a la estructura sujeto-objeto; para tal efecto, se requiere fundar el discurso filosófico sobre un nuevo punto de partida, éste lo proporcionará la ética, tal como la entienden Emmanuel Levinas y Enrique Dussel.

El intento de superación del discurso filosófico fundado sobre la subjetividad, fue primeramente desarrollado por Martín Heidegger. Expondremos brevemente esta pretensión y demostraremos cómo el discurso ontológico heideggeriano tampoco es suficiente para vislumbrar una real liberación al no desarrollar una antropología. Posteriormente, mostraremos cómo Levinas proporciona un nuevo punto de partida que sí la hace posible. Por último, plantaremos cómo Dussel, asumiendo y superando los discursos heideggeriano y levinasiano, consigue formular lo que consideramos una verdadera liberación, que nos

posibilitará pensar, en el plano histórico-concreto, cualquier relación antropológica. En este caso una antropología erótica que respete y sirva al Otro en cuanto tal.

1. La crítica a la Metafísica de la subjetividad desarrollada por Heidegger.

Para Heidegger la ontología ha perdido su camino, se ha desviado de la pregunta original que interroga por el sentido del ser y se ha internado en las parcialidades ónticas. Por ello, en "Ser y tiempo", el filósofo descubre la necesidad de replantear la mencionada pregunta, "... hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la "metafísica." (1)

La despreocupación por la pregunta que interroga por el sentido del Ser se ha dado, gracias a que este concepto ha sido considerado como comprensible de suyo, y del cual es imposible dar alguna definición.

"Sobre el terreno de los comienzos griegos de la exégesis de ser, se desarrolló un dogma que no sólo declara superflua la pregunta que interroga por el sentido del ser, sino que encima sanciona la omisión de la pregunta. Se dice: "ser" es el más universal y vacío de los conceptos. En cuanto tal, resiste a todo intento de definición. Este, de los conceptos el más universal y, por ende, indefinible, tampoco ha menester de definición." (2)

Esta actitud frente a la pregunta que interroga por el ser, ha conducido a la ontología por un camino inapropiado. Esta disciplina busca pensar la totalidad desde una realidad radical. Pero se han aceptado como realidades radicales entes que se consideran privilegiados y suficientes para explicar lo real en su totalidad. En la modernidad, ese ente privilegiado ha sido el sujeto, por lo que la metafísica se ha transformado en metafísica de la subjetividad.

a) El fundamento de la metafísica moderna

En "La edad de la imagen del mundo", Heidegger busca la esencia en que se funda la metafísica moderna; ésta, fundamenta en su origen a la edad contemporánea en conjunto.

"La metafísica fundamenta una época a través de una interpretación específica de lo que es y una comprensión específica de la verdad, le proporciona la base sobre la cual está esencialmente formada. La base mantiene un dominio completo sobre todos los fenómenos que distinguen a esa época".² (3).

Los fenómenos esenciales que distinguen a la época contemporánea de las anteriores son, de acuerdo con Heidegger, los siguientes: La preponderancia de la ciencia y de la

² "Metaphysics grounds an age, in that through a specific interpretation of what is and through a specific comprehension of truth it gives to that age the basis upon which it is essentially formed. The basis holds complete dominion over all the phenomena that distinguish the age".

tecnológica; la obra de arte se convierte en objeto de una mera experiencia subjetiva y, por consiguiente, el arte es considerado como una expresión de la vida humana; la actividad humana es concebida y consumada como cultura; por último, la llamada pérdida de los dioses, lo que no significa que nuestra época sea simplemente atea, sino que sufre una indecisión en lo que respecta a la divinidad. De lo que se trata ahora, es de encontrar el fundamento que determina la existencia de dichos fenómenos. El análisis heideggeriano se basa en el primero de ellos, la preponderancia de la ciencia.

En la modernidad, la ciencia consiste en la investigación, el conocimiento se establece como procedimiento dentro de una región del ser. Procedimiento no debe ser entendido como simple metodología, pues indica de por sí una apertura previa a determinada región del ser.

El procedimiento determina una región básica de lo real que se propone como plan, ensayo inicial o proyección de lo que debe ser considerado como objeto de estudio. Una mirada al modelo científico contemporáneo (las ciencias físico-matemáticas) proporcionará los elementos suficientes para hallar el fundamento de la modernidad y, por tanto, también el de la metafísica.

La física procede de un modo matemático, sólo porque en un sentido más profundo, es en sí matemática. Ta mathemata significaba para los griegos aquello que el hombre conoce

por adelantado en la observación de cualquier cosa. Así, cuando uno va hacia la mesa y encuentra tres manzanas, ya sabe de antemano lo que es el tres, posee ya el concepto de la "treidad". En la física se descubre lo mismo, ella trata el conocimiento de la realidad material corporal en su movimiento, de manera matemática.

"Si la física asume explícitamente la forma de algo matemático, significa que, en una forma especialmente pronunciada, se convierte en algo mediante lo cual y por lo cual, algo es previamente estipulado como lo ya sabido. Esa estipulación tiene que ver nada menos que con el plan o proyección de aquello que en adelante, para el conocimiento de la naturaleza deberá ser naturaleza... Cada evento deberá ser visto de modo tal que se adecúe con el plan (básico) de la naturaleza".³ (4)

La ciencia como investigación busca reglas y leyes que determinen en su necesidad una contingencia de fenómenos en movimiento. La ley es propuesta a partir de lo ya sabido como hipótesis, luego se procederá a la experimentación. La experimentación es un fenómeno típico de la ciencia como investigación; Heidegger se pregunta por la comprensión del ser y el concepto de verdad que hacen posible a la ciencia como investigación, con las características anotadas. La ciencia así determinada se presenta como conocimiento representativo.

³ "If physics takes shape explicitly, then, as something mathematical, this means that, in an especially pronounced way, through it and for it something is stipulated in advance as what is already known. That stipulating has to do with nothing less than the plan or projection for that which must henceforth, for the knowing of nature that is sought after, be nature... Every event must be seen so as to be fitted into this ground plan of nature.

"El saber como investigación toma en cuenta a lo real en el modo, y hasta el límite en que se deja poner a la disposición de la representación." ⁴ (5)

La representación en la naturaleza y en la historia, tiene lugar, cuando los eventos en ellas ocurridos pueden ser calculados en su curso futuro, o bien, cuando se han verificado en el presente cálculos realizados en el pasado. Sólo lo que puede ser representado de este modo es considerado "ser".

En lo que respecta a la verdad, ésta es considerada como la certeza de la representación.

"Lo que ha de ser es por primera vez definido como la objetividad en la representación, y la verdad es también, por primera vez definida, como la certeza de la representación, en la metafísica de Descartes." ⁵ (6)

Toda la metafísica de la modernidad se mueve en esta concepción del ser inaugurada por Descartes, en ella lo que es, es lo que aparece de un modo claro y distinto en la

⁴ "Knowing, as research, calls what ever is to account with regard to the way in which and the extent to which it lets itself be put at the disposal of representation".

⁵ "What it is to be is for the first time defined as the objectivness of representing, and truth is first, defined as the certainty of representing, in the metaphysics of Descartes."

representación. Esta novedosa concepción del ser tiene que ver con el fundamento mismo de la época contemporánea, ya que el hombre se libera de los lazos que le ataban al medioevo, en donde la verdad aparecía como lo revelado por la palabra divina.⁶ Lo que acontece en la edad moderna es que el hombre aparece por primera vez como sujeto.

"Lo que aquí resulta decisivo no es que el hombre se libere a sí mismo de previas obligaciones, sino que la misma esencia del hombre deviene sujeto. Sin embargo, debemos entender la palabra subjectum como la traducción del término griego hipokeimenon. La palabra nombra aquello-que-está-puesto-antes (lo que está puesto debajo), que como base, reúne todo hacia él."⁷ (7).

El mundo y los entes en él contenidos, comienzan a girar sobre otro punto de referencia, el hombre como sujeto se convertirá en la medida del ser. El alfa y el omega de lo que es. Esto requiere una previa concepción del ser, donde éste se presenta como la imagen del mundo.

⁶ Para Heidegger, el conocimiento en la edad media se reduce a comprender adecuadamente las Sagradas Escrituras. El lugar de la verdad ha sido transferido a la fe. Por eso, en el medioevo la teología es la ciencia suprema. Argumentum ex verbo.

⁷ "What is decisive here is not that man frees himself from previous obligations, but that the very essence of man itself changes, in that man becomes subject. We must understand this word subjectum, however, as the translation of the greek hipokeimenon. The word names that which-lies-before, which, as ground, gathers everything onto it-self".

La palabra mundo debe ser entendida como el ser en su totalidad, lo que no significa que el mundo esté limitado al cosmos, la historia también es mundo; ni siquiera es la suma de naturaleza e historia, pues ninguna de las dos lo agota. El mundo como imagen se presenta como un estar junto a, es decir, como sistema. El sujeto toma posición con respecto a este mundo, no lo sufre pasivamente, se halla de antemano equipado para enfrentarlo.

"Donde el mundo se convierte en imagen, la totalidad de lo que es, es yuxtapuesto como aquéllo para lo cual el hombre está preparado y que, en correspondencia, intenta traer y mantener delante de sí; en consecuencia y en un sentido decisivo, lo pone en un lugar delante de sí." ⁸ (8)

b) La metafísica de la subjetividad

Este poner delante de sí que tiene lugar cuando el mundo se convierte en imagen, es la representación. El ser y lo que es, es buscado y encontrado en la capacidad que tiene el mundo para ser representado. La modernidad, al instaurar el mundo como imagen, rompe con las tradiciones ontológicas antigua y medioeval. Para éstas concebir al mundo como imagen resulta imposible, pues para el medioevo "...aquello que es, es el enscreatum, lo que es creado

⁸ "Where the world becomes picture, what is, in its entirety, is juxtaposed as that for which man is prepared and which, correspondingly, he therefore intends to bring before himself and have before himself, and consequently intends in a decisive sense to set in place before himself".

por el Dios-creador-personal como la causa más alta. Aquí, estar en el ser significa pertenecer dentro de un rango específico del orden de lo que ha sido creado -rango asignado desde el principio- y como tal causado, de tal modo que corresponda a la causa de la creación (analogía entis)" ⁹ (9).

Para la filosofía griega el mundo como imagen es igualmente imposible pues el ser y el pensamiento son lo mismo. Esta afirmación parmenídea significa que aquello que es aprehendido pertenece al ser porque está determinado por el ser. Lo que es se manifiesta y se abre a sí mismo, el hombre sólo aprehende el ser, es su testigo presencial. En la modernidad, cuando el hombre deviene sujeto, ya no será un mero testigo presencial del ser, sino que se convertirá en un sujeto capaz de tener representaciones. La representación de la modernidad es muy distinta a la aprehensión griega.

"Aquí, representar (vor-stellen) significa traer aquello que está presente a la mano (Das-Vorhandene) delante de sí, como algo que está puesto en contra, es relacionarlo con uno mismo, con el que representa, y forzarlo a esta relación con uno mismo que aparece como la región normativa." ¹⁰ (10)

⁹ "...that which is, is the ens creatum, that which is created by the personal creator God as the highest cause. Here, to be in being means to be within a specific rank of the order of what has been created -a rank appointed from the beginning- and as thus caused, to correspond to the cause of creation. (analogia entis)".

¹⁰ "Here to represent (vor-stellen) means to bring what is present at hand (das Vorhandene) before oneself as something standing over against, to relate it to oneself, to the one representing it, and to force it back into this relationship to oneself as the normative

En la modernidad el sujeto que representa marca con su sello a todo lo que deberá ser considerado ser, es decir, lo vuelve objeto. De este modo, el hombre deviene centro y medida del ser.

"...el hombre como sujeto intenta ser y debe ser la medida y el centro de aquello que es, es decir, objetos..."¹¹ (11)

Para Heidegger, en la modernidad, "...se privilegia dentro de la totalidad del ser a un ente que se denomina sujeto y al que se reserva un lugar aparte en el cosmos: ...es algo que queda al margen de las determinaciones mundanas y ese sujeto es propiamente el hombre" (12) Al aparecer como centro de referencia del ser, el sujeto deviene dominador del ente, éste es considerado como lo manipulable, lo que puede ser instrumentalizado en un proyecto. El ente enmudece para recibir una voz prestada, la voz del sujeto.

Cuando el hombre deviene esencialmente sujeto, el mundo se torna esencialmente dominado (ontológicamente hablando). La preponderancia de la subjetividad "Determina un modo concreto de entender la ciencia y la científicidad misma, determina una imagen de la naturaleza como campo a transformar por el trabajo y la técnica, determina una organización

realm".

¹¹ "...man as subject intends to be and must be the measure and center of that which is, which means of objects,..."

de este trabajo y de esta técnica en industria, determina una ideología "humanista" sobre el lugar del hombre y sus derechos, determina una organización del poder político y hasta los supuestos que hacen posibles la destrucción atómica." (13)

La concepción de la metafísica moderna, parte de una parcialidad que no se molesta en demostrar. Descartes hace girar a la realidad sobre un principio, el "cogito sum", lo mismo podría decirse de Kant; sin embargo, jamás explican el sentido del ser de ese ente.

"En la medida en que en el curso de esta historia [de la ontología] caen bajo la mirada determinados sectores señalados del ser (el ego cogito de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, la persona), y desde tal momento deciden de los problemas, permanecen sin que se pregunte por su ser ni por la estructura de él, respondiendo a la completa omisión de la pregunta que interroga por el ser..." (14)

c) La superación de la metafísica de la subjetividad

Es preciso encarrilar nuevamente a la filosofía a su camino, éste está determinado por la pregunta que interroga por el ser en general, es volver a la ontología, rescatarla de la omisión en que incurrían el fundador de la filosofía moderna y sus seguidores doctrinales. Para ello, es requisito indispensable una analítica existencial del ser-ahí, no como un fin en sí,

sino como un paso preliminar que sirva de acceso al problema fundamental que se determina desde el pensar griego. El problema del ser en general.

Heidegger eleva el habla y el pensar a la morada del ser, él considera que la metafísica moderna con su "lógica" y "gramática", reduce el habla a la relación sujeto-objeto, que es el pensar técnico, y no constituye el pensar originario sobre el ser.

"Hay que reparar en que aquí "sujeto" y "objeto" son títulos inadecuados de la metafísica, que en figura de la "lógica" y la "gramática" occidentales se ha apoderado tempranamente de la interpretación del habla. Lo que se oculta en este proceso, por lo pronto sólo podemos sospecharlo. La liberación del habla, de la gramática hacia una contextura esencial más originaria está reservada al pensar y al poetizar." (15)

La interpretación técnica del pensar, de la cual la lógica forma parte, no puede pensar el ser en general, por ello, la racionalidad que instaura debe ser destruída para reconducir el pensar a su elemento auténtico. La racionalidad de la lógica consiste en que se quiere objetivizar todo; el lenguaje que sigue a tal lógica es un habla publicitaria que se aleja del ser y que no puede expresarlo. Es un lenguaje decadente que no sirve de albergue al ser.

"La decadencia del lenguaje, últimamente muy mentada -y por cierto con gran atraso- no es, sin embargo, la causa, sino ya la consecuencia del proceso de que el habla, bajo el dominio de la moderna metafísica de la subjetividad, se sale casi incontinentemente de su elemento. El habla nos niega todavía su esencia: que ella es la casa de la verdad del ser." (16)

El lenguaje publicitario que parte de la lógica y del pensamiento técnico (teórico), es un lenguaje de dominación, reflejo de un pensar de dominación, que busca mediatizar entes, instrumentalizarlos, hacerlos objetos a partir de una aparente subjetividad originaria. El discurso filosófico que parte de la subjetividad nos entrega un habla que, "...se entrega a nuestro mero querer y negociar como un instrumento de dominio sobre el ente", (17) también constituye al hombre como "déspota del ser", el todopoderoso; tal pretensión es ilusa pues el hombre es el "pastor del ser". Antes que sujeto, el hombre es el ec-sistente que se abre al ser.

El ec-sistente es la apertura al ser, lo cual no significa que el hombre sea el Señor de los entes y que su relación originaria con ellos sea la relación sujeto-objeto; lo que primeramente se da es el ahí lanzado a un mundo. La cotidianidad del estar-en-el-mundo puede adquirir el modo de la relación sujeto-objeto, sin ser éste el único modo de ser-en-el-mundo.

"El hombre no es nunca, por lo pronto, aquende el mundo, hombre como "sujeto", entiéndase éste como "sujeto", entiéndase éste como "yo" o como "nosotros". Tampoco es previamente sólo sujeto, que simultáneamente se refiere a un objeto, de suerte que su esencia estuviese en la relación sujeto-objeto. El hombre es primero en su esencia, ec-sistente en la apertura del ser..." (18)

En suma, Heidegger critica la metafísica de la subjetividad por la vía ontológica llamada fundamental, incluso los existencialismos se convierten en metafísica cuando se niegan a desentrañar el sentido del ser. Sartre, entre otros, quiere revertir el discurso metafísico destruyendo su talante esencialista, sin embargo, su doctrina no logra rescatar la pregunta por el ser, convirtiéndose de este modo en una filosofía que privilegia a un ente (la subjetividad) sobre los demás.

2. Intento de superación del discurso filosófico fundado en la ontología que, desde la ética, desarrolla E. Levinas.

La crítica heideggeriana a la metafísica de la subjetividad resulta insuficiente para acceder al ámbito de la exterioridad radical, que permitiría la posibilidad de una liberación auténtica. Subordinar el ente al ser es perder esa particularidad inenglobable que expresa el rostro con su palabra. De lo que se trata es de salvar esa particularidad en sí misma y no de

someterla a la mirada tematizante de la ontología que busca el ser del ente. El camino que anuncia la exterioridad no es el de la ontología sino el de la ética, por ello, ahora consideraremos como Emmanuel Levinas eleva a ésta al rango de filosofía primera.

a) La superación de la ontología

El pensamiento de Levinas inicia una ruptura de profundo impacto en la historia de la filosofía occidental, la fisura que produce este pensador es de un carácter fundamentalmente ético.

La filosofía occidental ha dado primacía a la ontología sobre la ética; el ser ha sido concebido como una totalidad por medio de la cual todo cobra sentido. En apariencia, esta afirmación es inocente, sin embargo, en el fondo, esconde una violencia, ya que el ente pierde su particularidad y es subordinado al ser, a la Totalidad -histórica o estatal-, perdiendo de este modo su voz propia y recibiendo una prestada, a la que no se puede sustraer. En esta situación "...la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro". (19)

"Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera que no cuestiona el Mismo, es una filosofía de la injusticia. La ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación con el ser en general... permanece en la obediencia de lo anónimo y lleva, fatalmente, a otra potencia, a la dominación imperialista, a la tiranía." (20)

La evidencia para la filosofía ha sido el ser como guerra, por esto, ha configurado una racionalidad en la que cualquier otra apertura al ser está prohibida. La guerra deviene objetividad y todo lo demás un puro discurso moralizante. En esta situación la injusticia se legitima, adquiere su carta de ciudadanía, aparece como lo normal de suyo. A la racionalidad ontológica de la guerra, que da cuenta de los entes en relación a la Totalidad, Levinas le opone una escatología de la paz. No la paz entendida como el resultado final de la dialéctica racional de la guerra, pues, "...la paz de los Imperios salidos de la guerra se funda en la guerra". (21), sino la paz que haga posible una relación originaria con el ente, sin remitirlo a una Totalidad anterior a él, que en primera y última instancia, lo alienaría.

La escatología de la paz busca devolver la voz al ente, rescatarle su "unicidad", arrancarle a la Totalidad el pretendido derecho de originariedad. Lo anterior sólo se logra elevando a la ética al puesto de filosofía primera, oponiendo a la Totalidad el concepto de Infinito, que es tan originario como la Totalidad misma.

"La escatología pone en relación con el ser, más allá de la Totalidad o de la historia... Es la relación con una excedencia siempre anterior a la Totalidad, como si la Totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser, como si otro concepto - el concepto de Infinito- debiera expresar esta trascendencia con relación a la Totalidad, no-englobable en una Totalidad y tan original como ella." (22)

b) La Metafísica como deseo del Otro. La ética como filosofía primera

Levinas opera aquí una reversión total del discurso filosófico. La primacía de la ontología sobre la ética era posible gracias a que se consideraba a la Totalidad como la relación originaria con el ente; ahora, tal concepción empieza a entrar en crisis. La relación con la Totalidad (mundo, ser) es derivada, lo primero es el decir un mundo a alguien, estar en sociedad con alguien previo a la comprensión del ser que es sólo posible gracias a este decir del mundo a otro.

"... la comprensión del ser en general no puede dominar la relación con el Otro. Esta domina a aquélla. No puede salirse de la sociedad con el Otro, aún cuando considere el ser del ente que él es. La comprensión del ser se dice ya al ente que vuelve a surgir detrás del tema en el que se ofrece. Ese "decir al Otro" - esa relación con el Otro como interlocutor, esa relación con un ente- precede a toda ontología. Es la relación última del ser. La ontología supone la metafísica." (23)

Resulta pertinente aclarar lo que Levinas entiende por metafísica, ésta es la relación con el Infinito, con lo absolutamente Otro. La metafísica surge en el deseo metafísico, el deseo del Otro que no debe de ser confundido con el deseo de satisfacer algún tipo de necesidad, pues el deseo metafísico jamás se satisface, sino que se profundiza. Levinas lo describe del siguiente modo: "Lo Otro metafísicamente deseado no es "Otro" como el pan que como, o como el país en que hábito, como el paisaje que contemplo, como a veces yo mismo a mi mismo... De estas realidades puedo "nutrirme" y, en gran medida satisfacerme... por ello mismo, su alteridad se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente Otro, hacia lo absolutamente Otro." (24)

Lo absolutamente otro, la exterioridad que es el concepto de Infinito, tiene como contenido esencial escapar al pensamiento que lo piense. No es posible poseerlo como se posee una representación, no es algo simplemente dado como objeto, la experiencia objetiva no lo alcanza. El Infinito no es dado, es revelado por su palabra. "En la idea de lo Infinito se piensa lo que permanece siempre exterior al pensamiento." (25)

La ontología ha pensado al Otro en el sentido de querer descubrir el ser de ese ente; su proceder ejerce una dominación sobre él, pues se le subsume bajo la globalidad de la mirada teórica. El otro no puede ser objeto de tematización conceptual, el concepto aniquila su exterioridad, le ejerce violencia.

"La tematización y la conceptualización, por otra parte inseparables, no son una relación de paz con el Otro, sino supresión o posesión del Otro... "yo pienso" se convierte en "yo puedo" en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La Ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia." (26)

El mundo es también alteridad, pero en sentido formal. Esto significa que el Mismo lo habita, de este modo, el Mismo se afirma como tal, se produce como "...estancia en el mundo". El mundo es lo que está ahí, es "en lo de sí", donde el yo habita. Habitar no significa simplemente estar en un lugar, sino comprender, tener todo a la disposición, es sostenerse y poder sobre las cosas.

"El" en lo de sí" no es un continente, sino un lugar donde yo puedo, donde, dependiendo de una realidad que es otra, soy a pesar de esta dependencia, o gracias a ella, libre. Es suficiente caminar, hacer para apoderarse de todo, para apresar." (27)

La alteridad formal del mundo no es lo mismo que la alteridad absoluta, en ésta última la alteridad misma es su contenido, no debe ser entendida como el reverso de la identidad de un "yo", sino como una alteridad "... anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo." (28) El Otro es "... el extranjero que perturba en nuestra casa" (29) en nuestro mundo. El entrar en relación con él no es lo mismo que entrar en relación con la alteridad formal, pues, "... sobre él no puedo poder." (30)

El Infinito nunca es dado, es revelado por la palabra que lo expresa, "Su infición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea." (31) Levinas extrae la idea de Infinito de Descartes, para el cual el Infinito no puede obtenerse simplemente por representación, pues resulta aberrante que lo finito pueda contener a lo Infinito. Para Descartes el Infinito es la substancia inmutable, independiente, eterna, omnisciente y omnipotente, por eso, en la Meditación cuarta nos dice que: "... tan grandes y eminentes son estas ventajas, que cuando más atentamente las considero menos me convengo de que la idea que de ellas tengo pueda tomar su origen en mí. Y, por consiguiente, es necesario concluir de lo anteriormente dicho que Dios existe; pues si bien hay en mí la idea de la substancia, siendo yo una, no podría haber en mí la idea de una substancia infinita, siendo yo un ser finito, de no haber sido puesta en mí por una substancia que sea verdaderamente infinita." (32)

La manera como se instaura una relación no violenta con el Otro se da por el lenguaje. En él, los términos de la relación aparecen absolutamente separados, no se acoplan a una universalidad anterior, sino que por el contrario la hacen posible. Así, Levinas, discurriendo acerca de lo que debe entenderse por verdad, nos dice que ésta es la búsqueda en el Otro por parte del que de nada carece. "Tal situación es lenguaje. La verdad surge ahí donde un ser separado del Otro no se abisma en él, sino que le habla." (33) El Otro no es develado, es expresado; sin embargo, escapa siempre a la forma que presenta. Tener contacto con él

implica el recibimiento generoso de su palabra, es aprender de ella. Por eso, la relación ética se presenta como lenguaje.

El discurso ontológico de la modernidad privilegia al ser sobre el ente, de este modo otorga una primacía a la libertad sobre la justicia. Con Heidegger habíamos encontrado la crítica a la modernidad que se constituye como metafísica de la subjetividad, en el sentido de que la relación originaria con el ser no es la relación sujeto-objeto, sino la facticidad del existente lanzado a un mundo. Sin embargo, la ontología heideggeriana, al referir el ente al ser, aniquila la unicidad del ente **rostro**, lo coloca en el horizonte del mundo y hace posible la interrogación del ser de este ente. Pero al ente rostro no se le puede interrogar sin hablarle. Interrogar por su ser es ya interrogarle, nada es anterior a su propio sentido.

"En Heidegger ciertamente, la coexistencia es planteada como una relación con Otro, irreductible al conocimiento objetivo, pero reposa también, a fin de cuentas, en la relación con el **ser en general**, en la comprensión, en la ontología. De antemano, Heidegger plantea este fondo del ser como horizonte en el que surge todo ente, como si el horizonte y la idea del límite que incluye y que es propia de la visión, fuesen la trama última de la relación." (34)

Heidegger y Levinas son los presupuestos fundamentales para el replantamiento de la liberación que desde América Latina desarrollará Enrique Dussel. Este filósofo tomará categorías claves de estos pensadores pero superándolas. De Heidegger tomará, entre otras

cosas, la idea de que la filosofía deberá partir de la facticidad cotidiana -en nuestro caso, la cotidianidad latinoamericana- para poder remontarse al fundamento que la explica, sin embargo, criticará con Levinas su ontología que se erige en Totalidad. De Levinas tomará la categoría clave de Exterioridad, sin entenderla como total equivocidad. Dussel dará a la categoría de Exterioridad un contenido histórico, paso indispensable para pensar en concreto a los pueblos periféricos, que son exterioridad en relación a los centros de poder.

NOTAS DEL CAPITULO II

1. Heidegger, Martín, El Ser y el Tiempo. p. 4
2. Op. cit. p. 11
3. Heidegger, Martín, The age of the world picture. p. 115
4. Op. cit. p. 117
5. Op. cit. p. 126
6. Op. cit. p. 127
7. Op. cit. p. 128
8. Op. cit. p. 129
9. Op. cit. p. 130
10. Op. cit. p. 131
11. Ibidem
12. Levinas, Emmanuel, De otro modo que ser o más allá de la esencia. Prólogo de Antonio Pintor Ramos. p.17
13. Ibidem
14. Heidegger, Martín, El Ser y El Tiempo. p. 32
15. Heidegger, Martín, Carta sobre el Humanismo. p. 66
16. Op. cit. p. 71
17. Ibidem
18. Op. cit. p. 105
19. Levinas, Emmanuel, Totalidad e Infinito. p. 47
20. Op. cit. 70
21. Op. cit. 48
22. Op. cit. 49
23. Op. cit. 71
24. Op. cit. 57
25. Op. cit. 51
26. Op. cit. 70
27. Op. cit. 61
28. Op. cit. 62
29. Op. cit. 63
30. Ibidem
31. Op. cit. 52
32. Descartes, René, Meditaciones Metafísicas. p. 114
33. Levinas, Emmanuel, Totalidad e Infinito. p. 85
34. Op. cit. 91

CAPITULO III. PROPUESTA DE UNA SUPERACION DEL DISCURSO EROTICO
SUBJETIVISTA DE S. DE BEAUVOIR A PARTIR DE UNA META-
FISICA DE LA ALTERIDAD.

Sentido de la cuestión

En este capítulo proponemos una superación analéctica de la relación erótica inscrita en los límites de la estructura sujeto-objeto, según la concepción ética de Enrique Dussel.

La Totalidad del ser por la que todo ente cobra sentido es una Totalidad in-clausa, abierta, temporal. Sin embargo, cuando esta Totalidad se cierra sobre sí misma y se considera única, negando cualquier más allá de su propio horizonte, entonces deviene dominadora. En la metafísica de la subjetividad, la Totalidad de la estructura sujeto-objeto hace del sujeto el fundamento al cual todo ente queda remitido. El objeto es una mediación para la realización del sujeto. Como la Totalidad es "lo Mismo", el Otro como diferente, es decir, como parte interna de la Totalidad, es el mal. Esto tiene importancia radical en la ética: el Otro no existe como distinto o exterior, es sólo diferente, por lo cual se le mediatiza, o sea sirve como medio para cumplir el proyecto de la Totalidad. Por este motivo, el sentido que el Otro tiene dentro de una Totalidad cerrada es ser diferente de "lo Mismo"; la afirmación de "lo Mismo" como tal es el bien, por lo que lo diferente es el mal.

Esto constituye lo que Dussel llama eticidad de la existencia o del fundamento. El fundamento de la Totalidad cerrada es no-ético en tanto que no hace referencia alguna al Otro. De aquí se desprende una moralidad de la praxis que viene a justificar una praxis dominadora. Desde estos presupuestos, el bien está dado por un no-al-Otro, tanto fundamental como óntico.

Una vez supuesto esto, haremos una concreción en la erótica vista desde la estructura sujeto-objeto, donde la mujer, como el Otro, es objeto y por lo tanto, es mediatizada en el proyecto de una Totalidad cerrada masculina. De esta manera se explica cómo se da la dominación de la mujer. A manera de ejemplo, expondremos dos modalidades en las que la mujer es mediatizada en una Totalidad masculina.

Acto seguido, situaremos el problema de la relación erótica desde lo que Dussel llama Meta-física de la Alteridad. Si consideramos al Otro como distinto, entonces lo pensaremos como exterior a la Totalidad. La categoría de Exterioridad viene a ser primordial para pensar la superación de la Totalidad cerrada. Desde esta perspectiva, el Otro ya no es el mal, más bien, el mal ético está dado por un no-al-Otro. El bien será, no ya la mediatización del Otro, sino el servicio que se cumple para con él, guiándonos por la revelación de su palabra. Es un servicio por el Otro pero desde el Otro mismo. El servicio se lleva a cabo escuchado la palabra del Otro y teniéndole fe, pues si no se le cree, será imposible acceder a lo que él es desde sí mismo; claro, esto trae como consecuencia que servir al Otro viene a ser un riesgo.

El hombre justo es el profeta, el cual, por la fe que tiene en la palabra del Otro, da testimonio ante la Totalidad de la dominación que padece.

Una vez aclarado todo, explicitaremos el método analéctico, el cual parte del Otro y por el amor que le tiene, confía en él y le sirve.

Por último, antes de proponer una superación analéctica del discurso erótico beauvoiriano, mostraremos desde qué presupuestos concibe esta pensadora la dominación y la liberación de la mujer y daremos las razones por las que creemos que las propuestas de Beauvoir todavía suponen una dominación.

I. El discurso erótico subjetivista

1. La ontología de "lo Mismo".

a) La Totalidad cerrada como "lo Mismo". inestauración ontológica del dominio.

Emmanuel Levinas había descubierto que, en el fondo, la ontología tiene como supuesto la Totalidad del ser, a la cual todo ente se halla subordinado y por la cual todo ente cobra sentido.

Para Enrique Dussel, el pensar dialéctico de la ontología avanza desde los entes hasta el fundamento del mundo, es decir, hasta el ser de los entes, para, posteriormente, retomar sobre los propios entes y demostrarlos. El mundo es considerado como "...la totalidad de sentido comprendida por el horizonte fundamental... la totalidad de entes (reales, posibles e imaginarios) que son por relación al hombre y no sólo reales de suyo." (1) Ahora bien, es esta una Totalidad esencialmente in-clausa o abierta, esto significa que no está nunca del todo totalizada. El fundamento desde el cual todo lo que está en un mundo adquiere sentido no es estático, es fluyente, dialéctico, en tanto que se-va-dando y no está simplemente dado. El hombre mismo no es un ente terminado; es, más bien, un nunca terminar de ser, y desde esta perspectiva accedemos a la comprensión del ser del hombre como un irse haciendo, como una entidad inacabada.

"El hombre tiene como signo de su ser una total intotalización;... nunca puede comprenderse como un ente-todo, sino que siempre es un no-todo, un ente no totalizado, inclauso, abierto." (2)

El hombre posee como característica esencial de su ser la temporalidad, la cual será considerada por Dussel como "fondo desde el cual u horizonte dentro del cual lo que me hace frente queda remitido al futuro, como posibilidad." (3) Gracias a la temporalidad, la Totalidad de sentido que es el mundo, mundo en cada caso mío, es una Totalidad histórica, que tiene,

esencialmente, la imposibilidad de cerrarse. Más sin embargo, si dicha totalidad se considerara a sí misma como única, como eterna, vendría a cerrarse, devorando así la temporalidad histórica (4); a esta Totalidad, en cuanto cerrada, se le denominará como "lo Mismo."

" "Lo Mismo", como Totalidad, se cierra en un círculo que eternamente gira sin novedad. La aparente novedad de un momento de su dialéctica, de su movimiento, es accidental, porque todo es uno y la verdad es todo." (5)

Si tomamos en cuenta que el mundo es la Totalidad fundamental y, además, una Totalidad histórica, cuando decimos mundo nos estamos refiriendo a un proyecto temporalmente futuro y, simultáneamente, a una espacialidad que privilegia el pasado temporal; dicho de otra manera, nacemos en un mundo concreto que "...predetermina como pasado" (6), de manera radical, la implantación de cualquier proyecto futuro. En el momento en que un mundo cualquiera pasa por ser el único y considera su fundamento como divino o eterno, elimina de su consideración a otros mundos exteriores a él, o los interpreta como partes internas, momentos diferenciales incluidos en la Totalidad de sentido que es. La Totalidad cerrada tiende, temporalmente, a eternizarse; espacialmente, tiende a subsumir en "lo Mismo" toda posible exterioridad, a otras totalidades de sentido, es decir, deviene dominadora. Aquí aparece la problemática de la alienación. A nosotros nos interesa la Totalidad cerrada que tiene como fundamento a un cogito, al sujeto desde el cual los objetos

cobran sentido y son. Esta Totalidad y el tipo específico de alienación que de ella se desprende, típica de la metafísica de la subjetividad, ha sido denominada por Dussel Totalidad logo-lógica, "... (si por Lógos se entiende ahora un momento de la persona, de la substancia humana, de la subjetividad como subjetualidad: el cogito...)" (7) Una manifestación de esta Totalidad, que hace del sujeto lo esencial y del objeto (en este caso del Otro) lo inesencial, es a la que nos hemos referido en el primer capítulo como propia del pensamiento de Sartre y de Simone de Beauvoir. En la relación hombre-hombre, consideraban estos filósofos la estructura sujeto-objeto como fundamental, pero como el objeto es el Otro que el yo (sujeto), es esta una estructura, ontológicamente hablando, dominadora o alienadora del Otro. El sujeto viene a identificarse con el fundamento de una Totalidad cerrada sobre sí misma, es el ser al cual todo ente, en este caso el Otro u objeto, queda necesariamente subordinado y por el cual cobra el sentido de inessential.

La Totalidad en la que el sujeto es el último fundamento comienza a desarrollarse a partir de Descartes; nosotros mostramos una de sus manifestaciones en la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, que proporcionaba la categoría de reconocimiento al análisis beauroviriano, de la que se valió para justificar la lucha desencadenada cuando dos sujetos se encuentran uno frente a otro. Este querer afirmar un sujeto su propia subjetividad por medio de los Otros y concebir todo lo que no es sujeto como lo inferior, supone una Totalidad cerrada: no hay más allá del propio sujeto.

Feuerbach, uno de los primeros en intentar superar la Totalidad instaurada en el sistema de Hegel, ilustra con precisión el hecho que venimos exponiendo al decir : "La unidad del pensamiento y del ser sólo tiene sentido y verdad si se concibe al hombre como fundamento y sujeto de esa unidad." (8) Podemos decir que esta Totalidad es solipsista, en tanto que el otro que el sujeto tiene a éste mismo como su fundamento. Desde el punto de vista ontológico, el eterno retorno de lo Mismo de Nietzsche expresa con claridad dicha totalidad. "Lo Mismo" gira sobre sí eternamente, la novedad no existe sino como momento interno, es solamente una diferenciación de la Totalidad, siempre interna a ella misma.

Otra concreción, ya a un nivel más propiamente antropológico y por tanto ético, de la metafísica de la subjetividad, la encontramos en Sartre. El reconocimiento que busco del Otro, la imposición de mi propia subjetividad para obtenerlo y el obstáculo obvio que representa la libertad de los demás, hace factible que los otros sean el infierno. Existe una alienación de lo otro en "lo Mismo", pero cuando ese otro es una persona, un Otro, decimos que el Otro como persona está dominado por una Totalidad cerrada, que es la del sujeto, única en la que puede darse la estructura sujeto-objeto como irrebable y última. Si recordamos que para Sartre y Beauvoir el Otro como otro es necesariamente objeto, podemos preguntarnos: ¿Qué sentido tiene el Otro como tal (como persona) dentro de la Totalidad cerrada del sujeto, a parte de el de ser objeto? ¿Qué concepción se tiene del Otro cuando permanece en una Totalidad solipsista?

b) Lo diferente: comprensión del Otro en la Totalidad logo-lógica

Para abordar este problema debemos antes indicar en qué sentido utiliza Dussel los términos diferencia y distinción.

Lo diferente es sólo en una Totalidad, surge de una unidad primaria que lo comprende.
 "Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad,... la diferencia supone la unidad." (9)

Por otro lado, lo distinto no supone una unidad previa por la cual cobre el valor de distinto; la distinción "...indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad [la] comprende."

(10) En suma, como di-ferencia, lo otro o el Otro se encuentra en "lo Mismo"; como distinción, el Otro se halla ante "lo Mismo", más allá de él.

Pues bien, el Otro es considerado por la Totalidad cerrada como di-ferente de "lo Mismo", nunca trasciende el ámbito fundamental del ser, queda alienado a él. Esta concepción del Otro le es esencial a la Totalidad misma como cerrada, pues si admitiera que no es única ni absoluta sino finita, una entre otras, en ese instante dejaría de ser una Totalidad cerrada y, por lo tanto, dominadora. Más no sucede así: la Totalidad, en tanto solipsista, tiende a reafirmarse a sí misma, si llegara a admitir la real distinción del Otro se destruiría como

Totalidad. Es decir, una Totalidad dominadora requiere negar al Otro como distinto para poder afirmarse ella misma. Si "lo Mismo" es la naturaleza de las cosas, todo lo que difiera de "lo Mismo" será el mal en tanto que difiere de lo que por naturaleza es. El Otro, la Alteridad es el mal mismo considerado desde esta perspectiva. El Otro pone en peligro la subsistencia de "lo Mismo" y en este sentido, el Otro es el enemigo del Sistema, es la nada-de-sentido de la Totalidad dominadora.

Dussel privilegia la relación hombre-hombre como originaria, anterior a la relación hombre-naturaleza. Simone de Beauvoir considera la relación antropológica como el intento de alguna de las partes por objetivar a la otra, hacerla un objeto de la consideración del yo. El yo es el centro de la relación por naturaleza, a pesar de que la mirada de los otros descentren su propio mundo. Los Otros tienen sentido pensados desde el yo como fundamento, lo cual significa que están subsumidos en una Totalidad solipsista; los Otros son internos al yo y diferentes a él. El Otro existe como diferente de "lo Mismo", "...tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad=realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo." (11) Desde Dussel, podemos proponer la siguiente interpretación: subsumir al Otro dentro de la Totalidad cerrada del yo (al objeto dentro de la Totalidad del sujeto), es una alienación del Otro que constituye un evaporar su libertad. El Otro es en realidad dis-tinto de la Totalidad subjetivista y, cuando logra percatarse de este hecho y reclama la alienación ontológica que padece al hacérsele lo

simplemente di-ferente, se convierte en subversivo, en un desestabilizador de la armonía de dicha Totalidad.

"Como la distinción es exterioridad que niega la unidimensionalidad del sistema, su bien está en la incorporación indistinta intrasistemática: ser uno más entre los demás... Como el Otro que el sistema está más allá del ser; [y] el ser es y el no-ser no es, el tal no es." (12)

En la metafísica de la subjetividad el ser es comprendido como luz, como lo visto. El sujeto es el horizonte que ilumina todo lo que está dentro del mundo y le da sentido. Este pensar es de dominación en tanto que persigue la mediatización de entes partiendo de una pretendida subjetividad originaria, "...él ámbito del mundo... queda definido como lo visto, dominado, controlado." (13) El objeto es lo dominado o controlado por el sujeto; aquél es interior al mundo en el cual éste es fundamento. La característica de ser interno al Todo es la que más nos interesa resaltar cuando nos referimos a lo diferente. Para la Totalidad, el Otro no es un otro como exterior a sí misma; le es imposible desde sus supuestos concebir la real exterioridad, es por esto que más allá del ser, para la Totalidad solipsista que nos importa está el no-ser, la nada. De aquí se desprende una concepción ahora ya en el ámbito puramente ético, en donde el Otro es considerado por la Totalidad como el mal.

c) El Otro como "enemigo" de la Totalidad cerrada.

"... ver al Otro realmente distinto como enemigo ha significado: por una parte, considerarlo como "lo otro" diferente dentro de la Totalidad de "lo Mismo"...; por otra parte, ese "lo otro" como inquietante parte interna que pretende, en un momento, evadirse de la Totalidad y convertirse en "el Otro" exterior y dis-tinto; por último, a ese Otro que pretende subvertir la seguridad del Todo,... es necesario aniquilarlo por "el bien del Todo." (14)

Hablamos de "aniquilación" del Otro considerado como exterioridad real, es decir, se lo aniquila como distinto cuando es subsumido en una Totalidad como parte interna. Entonces, al Otro como exterior se le elimina como tal, mientras que al Otro como di-ferente se le aliena, pues cobra sentido en exclusiva referencia al fundamento de la Totalidad cerrada, en este caso, la Totalidad solipsista. Alienar y eliminar son las tareas de esta Totalidad para preservarse como tal, instituyendo lo que podríamos llamar una "racionalidad de la guerra".

"Y, porque "lo Mismo" defiende su pretensión de ser la Totalidad única, es que se instaura la guerra como modo permanente contra la subversión del totalitario orden del Todo, que "lo otro" como "el Otro" vendría a poner en cuestión." (15)

En esta Totalidad cerrada, dice Dussel, se considera el mal como un momento inevitable en el desenvolvimiento del eterno retorno; por eso es una Totalidad trágica, "no es

ética, sino ontológica." (16) Es ontológica porque no hay un más allá del fundamento o del ser, en este caso el sujeto. "... "Lo Mismo" como... resultado sería el bien supremo, Totalidad única y por ello cerrada sobre sí misma..." (17), por lo tanto, el Otro como diferencia es el mal. Mientras que el Otro como distinto ni siquiera es concebido; a partir de la Totalidad cerrada subjetivista es imposible tan sólo concebir la real exterioridad.

2. De la ontología a la ética.

Cuando el fundamento que sostiene a una Totalidad es un proyecto repetitivo de "lo Mismo", es obvio que se trata de un fundamento carente de referencia alguna al Otro considerado como más allá del fundamento mismo. La referencia del fundamento de un mundo al Otro, o la falta de ella, es el hecho que nos permitirá descubrir lo que se denominará la eticidad del fundamento de tal mundo. Es esta eticidad la que funda a su vez una moralidad ya concreta, es decir, de la praxis. Dussel diferenciará los términos ética y moral, dándoles un contenido muy determinado.

"El éthos como "morada" o "residencia" es más fundamental que el éthos o mos/moris que sólo significa "costumbre." (18)

"Llamamos eticidad la referencia del pro-yecto al Otro; y moralidad la referencia de la praxis al pro-yecto. La eticidad es ontológico-metafísica; la moralidad es óptica." (19)

a) Eticidad del fundamento de la Totalidad solipsista

Entramos ahora a un punto de extrema importancia. Si partimos del hecho de que la eticidad está dada por la referencia del pro-yecto al Otro, y sabemos que la Totalidad en cuanto tal niega cualquier posible referencia al Otro, estamos ya en capacidad de calificar al pro-yecto de la Totalidad cerrada de no-ético, o situándonos en la perspectiva del Otro como exterior y distinto, calificar dicho pro-yecto de éticamente perverso. La moral que se desprende de este fundamento no-ético será un cúmulo de valores internos al Todo que lo mantienen vigente, una moralidad surgida de una ontología en la cual el Otro como diferencia es el mal. La Totalidad cerrada esgrime un sistema de valores internos a ella que garanticen su pervivencia y justifiquen la guerra contra cualquier clase de oposición o de intento de ruptura por la creación de un orden nuevo. En este sentido, lo ontológico es no-ético y esto mismo es aplicable a la metafísica de la subjetividad.

"Eticidad o moralidad es siempre un cierto respecto a algo Otro, pero si no hay sino la Totalidad, el último horizonte de la Totalidad no es ético o moral, sino que simplemente es así; como es". (20)

Dussel juzgará la no-eticidad de la Totalidad cerrada porque desde su propio fundamento hay ya un no-al-Otro: el Otro, la exterioridad real, pasará a ser un "ello", un

objeto interno cuya función es la que se le asigne dentro de la Totalidad misma, de manera que la negación del Otro trae aparejada la afirmación totalitaria de la Totalidad.

b) Moralidad de la praxis de la Totalidad solipsista: praxis de dominación

Cuando la Totalidad niega al Otro como tal, sistematizando en su propio orden la exterioridad misma, aparece la alienación. En este momento el rostro del Otro se transforma en instrumento de un sistema, desapareciendo así la distinción. Esta negación que se cumple con el Otro en cuanto distinto, es lo que nos permite considerarlo como un **pobre**. El término "pobre" lo entenderemos como aquel que está más allá de una Totalidad de sentido, por lo que se encuentra a la intemperie.

Si el pobre llegara a cobrar conciencia de su situación y pretendiera cambiarla, entonces la Totalidad cerrada se torna agresiva: el "sabio" formulará teóricamente el peligro que corre el sistema ante la rebelión del Otro y el "héroe" cumplirá prácticamente con la alienación, eliminando o esclavizando al enemigo del Todo.

Para la Totalidad solipsista esta alienación es el bien. Gracias a la muerte del Otro puede afirmarse a sí misma como exclusiva, por eso es que requiere de la violencia, le es necesaria para preservar el orden establecido. "La guerra es la realización última de la praxis

de dominación; es la dominación en estado puro". (21) Tenemos entonces un fundamento no-ético, dominador ontológicamente del Otro, y la praxis que se funda en él será, por consiguiente, una praxis de dominación.

Hemos de indicar que dentro de una Totalidad cerrada se habla también de liberación, pero si esta liberación parte de los mismos presupuestos de la Totalidad solipsista, será una liberación interna al Todo, hecho por el cual la novedad que de esta liberación surja es, en realidad, ficticia, si la consideramos fundamentalmente. La "liberación" que se alcanza por la muerte del antiguo opresor "... y por lo tanto teniendo a la violencia primera como medio de alcanzar el poder que será ejercido con violencia armada sobre el nuevo oprimido" (22), es en realidad, una falsa liberación, denominada por Dussel "liberación enajenada", pues es interna a un proceso totalizado.

Ahora bien, de esta praxis de dominación que no permite sino una falsa liberación del pobre, se deriva una actividad, pero considerada como totalidad de actitudes. Llamaremos a esta actividad éthos, "...conjunto estructurado de actitudes que predeterminan la acción." (23) Existe pues, un éthos de la dominación que se origina como ateísmo del Otro, como un odio hacia el rostro interpelante del pobre. El dominador no vivirá su odio por el Otro como algo malo, pues carece de conciencia ética y así inicia una domesticación de su conciencia moral u óntica que le permitirá vivir la alienación del Otro como un acto "natural"; por esto mismo,

en la Totalidad cerrada se ha perdido conciencia del mal, dándose la maldad moral como obvia consecuencia de la praxis y del éthos de la dominación. La falta de conciencia no significa que la Totalidad cerrada no cometa el mal; lo lleva a cabo como algo normal y llega al extremo de enaltecer la condición del pobre, mitificando así su propia alienación.

El éthos de la dominación no sólo ejerce violencia e instaura la guerra, tiene también un sin fin de razones para acusar la rebelión contra su imperio como perversa. Este es uno de los efectos más característicos de dicho éthos: enaltece como "bueno" el odio al Otro y descalifica como "malo" el acto interpelante del pobre que exige justicia.

¿ De qué ardid se vale la Totalidad cerrada para justificar la injusticia que comete cuando domina al Otro? Dussel responderá: legalizando la propia injusticia. Aristóteles había dicho que bueno era aquello que estaba dentro de la ley. Pero si nosotros descubriéramos que el pro-yecto en el que se funda una Totalidad es no-ético, por su falta de referencia al Otro, tendríamos entonces un punto de apoyo para aseverar que puede haber una legalidad no-ética, o dicho de otra manera, una injusticia legalizada. "La praxis óntico-legal cumple en tanto moralmente buena las exigencias del proyecto existencial de la Totalidad cerrada. Las exigencias son las leyes y el pro-yecto es el de la Totalidad vigente." (24) Si estamos considerando que es esta una Totalidad cerrada en la que se lleva a cabo una praxis de dominación, la legalidad que de ella se desprenda tenderá a conservar el orden establecido,

orden proveniente de un éthos dominador y, por tanto, de un odio al Otro en cuanto tal. La exigencia del dominado estará fuera de la legalidad institucionalizada por la Totalidad y ésta, apelando al "respeto a la ley", emprenderá el ataque directo contra el Otro como distinto, pues su rebelión pone en peligro la paz predominante en un "estado de derecho".

"El Todo legal viene así a encubrir una dominación legalizada.... Desde ese momento cumplir la ley, o de otro modo: la praxis que cumple la ley es una praxis dominadora, opresora... De hecho, el acto denominado "moralmente bueno" es un acto injusto y la misma ley vigente encubre siempre la injusticia." (25)

La Totalidad cerrada anula así cualquier intento de liberación. Legaliza el orden imperante como "natural" e instituye el castigo contra la oposición que pudiera surgir.

A modo de ejemplo, si hacemos una concreción a nivel político de este hecho, veremos cómo toda colonización o conquista se guffan por la supresión de uno de los términos, al que se le convierte en parte funcional de un Todo que no le es propio sino impuesto, y haciendo esto de la única manera posible: por medio de la guerra. Existen sociedades cerradas, destructoras o alienadoras del Otro, cuyos miembros están, o en una constante actitud paranoica por defenderse ante los probables ataques, o en la violenta actitud de atacar y sojuzgar a Otros. El hombre queda reducido a un ser cuya actitud fundamental es el combate.

(26) La Totalidad honrará a quienes la hicieron posible, siendo el héroe dominador o el sabio-ideólogo- del sistema los principales elogiados. Apelarán ambos a un derecho natural para dominar al Otro y encontrarán en el mismo derecho natural el motivo para estar tranquilos moralmente, justificando así la esclavitud del "bárbaro", del no-ser. Esta realidad fue vista por Franz Fanon en "Los condenados de la tierra", cuando al hacer referencia a las distinciones que existen en una misma ciudad entre las zonas que habita el colono y las que habita el colonizado, dice:

"Regidas por una lógica aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra..."

El siervo es de una esencia distinta que el caballero, pero es necesaria una referencia al derecho divino para legitimar esa diferencia de clases...

No le basta al colono limitar físicamente, es decir, con ayuda de su policía y de sus gendarmes, el espacio del colonizado. Como para ilustrar el carácter totalitario de la explotación colonial, el colono hace del colonizado una especie de quintaesencia del mal." (27)

De la cita de Fanon se desprende aún algo más. El Otro, como parte interna de una Totalidad de sentido que no le es propia, es mediatizado para que sirva al proyecto de dicha Totalidad. Tenemos, pues, que al Otro se le considera en la Totalidad cerrada no sólo como lo diferente y como el mal, sino también como medio-para, asignándosele un sentido

puramente instrumental. Dentro del mundo existen entes manipulables, "posibilidad ópticas" (28), medios para un determinado proyecto. Si el Otro queda subsumido dentro de una Totalidad cerrada, adquirirá sentido en su relación al ser como posibilidad para, será instrumentalizado, aniquilándolo como Otro realmente distinto. El problema del dominio que se instaure cuando una Totalidad se cierra podemos irlo delineando de manera tal, que nos servirá para interpretar, posteriormente, el dominio que se cumple en la relación erótica.

Para Simone de Beauvoir el Otro también es el mal, la Alteridad es lo inesencial. Esta filósofa enuncia con gran perspicacia el sentido que el Otro tiene dentro de una Totalidad cerrada, aunque sin manejar explícitamente las categorías que aquí proponemos. Al hacer referencia a Platón, Beauvoir indica cómo para el griego la Alteridad es el mal. La formulación beauvoiriana es clara: gran parte de "El segundo sexo" nos muestra el sentido dado al Otro, en este caso la mujer, dentro de una Totalidad cerrada que podríamos denominar masculinista; pero, por otra parte, demuestra lo parcial e injusto de una ideología que hace de la mujer algo del varón. En este aspecto, y considerando a la mujer como objeto, Beauvoir propondrá la aceptación de la mujer como sujeto, sólo así podrá librarse ésta de la tiranía que padece como "lo otro". Nuestro propósito es exponer cómo es que el Otro es considerado como el mal dentro de la Totalidad de la estructura sujeto-objeto, y, específicamente, la concreción que de esto se desprende en la relación erótica. Si consideramos a la mujer como el Otro (objeto) que el varón (sujeto) y suponemos que se ha instaurado, en la relación erótica,

una Totalidad cerrada que tiene como su fundamento al varón, el Otro, interpretado como diferente por la Totalidad, es alienado como parte interna, eliminando así su distinción. Pero como hablamos ahora de una Totalidad cerrada masculinista, podemos decir que la mujer... "ha sido hasta ahora mediación del proyecto de aquellos que [la] han interiorizado o alienado en su mundo como ente o cosa desde su fundamento..." (29)

3. La erótica de la Totalidad solipsista

a) El Otro como la mujer incluída en una Totalidad masculinista

"En mis desvaríos de hombre encovachado, imaginábame siempre al amor como una lucha; según yo, empezaba por el odio y terminaba por la servidumbre moral, y luego ya no podía figurarme qué haría yo del objeto sometido."
(Fedor Dostoyevski, "Memorias del Subsuelo").

El ser humano tiene a la finitud como un modo esencial de ser; hemos indicado este aspecto cuando hablábamos de la esencial intotalización del hombre. Esta finitud se "... funda en el comprender que el hombre tiene de sí mismo como poder-ser." (30) Es decir, el hombre es, fundamentalmente hablando, poder-ser, se trasciende a sí mismo, siempre puede-todavía

ser. Aun con la muerte, con el dejar de ser-en-el-mundo, el hombre no se totaliza, sino que cuando ésta le sorprende el hombre no ha terminado definitivamente de ser como proyecto que se cumple utilizando mediaciones. Gracias a la comprensión fundamental se da la apertura misma al mundo, pero es también "apertura al ser del hombre como poder-ser (y por esto) captamos... lo que nos hace frente dentro del mundo como posibilidades." (31)

Si ahora planteamos la existencia de una Totalidad masculinista, en la que el proyecto fundamental es el cumplimiento de un proyecto masculino, y es esta, además, una Totalidad cerrada sobre sí misma, podemos decir que la mujer, dentro de la mencionada Totalidad es sólo parte interna que sirve como posibilidad para el cumplimiento del propio proyecto de la Totalidad. En otros términos, hay proyectos que son capaces de poner al Otro, en este caso la mujer, como mediación de los mismos.

Todo hombre tiene un proyecto de ser en el mundo. Pero dicho proyecto se torna dominador cuando, por ejemplo la mujer, es incluida en otra Totalidad de sentido que la suya propia, convirtiéndose en mediación del proyecto de otra Totalidad que se considera a sí misma única. El que ha absolutizado su propio proyecto de ser como único se encuentra imposibilitado para acceder a lo exterior a su propia Totalidad, es más, está imposibilitado para tan sólo concebir la real exterioridad, un más allá de su propio proyecto, pues juzga todo como uno y "lo Mismo". En la Totalidad subjetivista que se funda en la estructura sujeto-

objeto, el Otro, en tanto es considerado como objeto o parte inesencial de la estructura, no es visto en su real distinción y por lo tanto, en su real exterioridad, sino que es comprendido como medio-para la afirmación del sujeto, como elemento interno que cumple el papel de instrumento.

Si el varón se considera sujeto o elemento esencial de la estructura, verá y juzgará a la mujer desde su propio entorno de significatividad masculinista, por esta razón, lo que la mujer es desde sí misma le pasará siempre inadvertido, pues sólo se relaciona con ella desde fuera de lo que ella misma es; es esta una relación alienadora, ciega de la exterioridad, que no ve al Otro como tal, o sea como distinto. Ilustramos este hecho valiéndonos de la mirada penetradora del artista:

"Esas imágenes irreales, fijas, las mismas siempre, que llenaban mis días y mis noches, diferenciaron aquel período de mi vida de los que le precedieron (que habría podido ser confundido con ellos por un observador que no viera las cosas más que desde fuera, esto es que no viera nada)... " (32)

Cuando la mujer es interiorizada en una Totalidad masculina pasa a ser parte funcional de un todo que la supera, y como parte interna de un todo, es vista sólo desde éste como horizonte insuperable y, por lo tanto, desde fuera de lo que ella misma es en tanto mujer.

El varón entonces, cierra la casa y recluye en ella a la mujer como ente útil, pero a la vez sublima su condición de "inferior" y la venera como "ama del hogar", etc. El varón dominador y las sociedades masculinistas -ambos en cuanto tales-, son inconscientes de la exterioridad, por lo que, mientras se mantengan en esta postura, es imposible que se den cuenta de la opresión que se ejerce. Tan pronto la mujer intente romper la tiranía que padece será acusada de ir contra la naturaleza de las cosas.

El dominio de la mujer es un hecho milenario. Nosotros no pretendemos presentar esta interpretación como la única posible. Nos concretamos a mostrar el dominio que se da en la metafísica de la subjetividad, característica de una buena parte de la filosofía moderna a partir de Descartes.

Nos limitaremos, como ejemplo, a mostrar dos modalidades que dejan ver el dominio padecido por la mujer cuando no se le respeta y se le hace ser algo del varón o para el varón: en primer lugar, cuando se le considera como un objeto puramente sexual; en segundo lugar, cuando se ve en ella sólo una mediación para el hijo.

b) Dominación erótica

La mujer es considerada como objeto, en primera instancia sexual. Su libertad es reducida a un cuerpo capaz de producir satisfacción al varón, quien sólo la manipula como lo a-la-mano, ente interiorizado en su mundo cuya única finalidad es proporcionar placer físico. Más allá de esta condición de cosa, la mujer no tiene realmente valor. Su ser es en relación exclusiva con el ámbito sexual, siendo esta una de las manifestaciones del dominio que padece. Existe una pulsión de totalización que tiende a eliminar al Otro (la mujer para el varón) y alienarlo dentro de la Totalidad como di-ferente. En otras palabras, el varón es, la mujer no es; pues al sexualizar su ser, es convertida en lo pasivo, en elemento meramente receptor del falo. Una derivación de esta interpretación sexual de la mujer es considerarla como mediación para el hijo. Ambas consideraciones son habituales en la ideología masculinista y han sido constantes durante la historia de la humanidad salvo raras excepciones que, además, han tenido sólo el carácter de excepciones locales. La dominación y degradación de la mujer es quizá la forma de opresión más antigua y enraizada en nuestra cultura. El acto sexual, por ejemplo, visto desde la perspectiva machista, es un violentar el ser de la mujer y una manera en la que el varón accede únicamente a "...una masturbación solipsista [con] un objeto que sólo cumple su autoerotismo." (33) No hay, pues, una auténtica comunidad de amor con el Otro, sino la exclusiva satisfacción del propio deseo a través del cuerpo ajeno. El amor es así un intento por

reducir al Otro, voluptuosidad de sometimiento, y la relación sexual, la pura satisfacción proporcionada por los impulsos del yo.

Lo que Dostoyevski hace decir a su hombre del subsuelo, expresa mejor la idea que queremos resaltar.

"En primer término, yo no podía ya amar, porque lo repito, amar, para mí, es sinónimo de tiranizar y dominar moralmente. En toda mi vida no he podido representarme de otro modo al amor, y hasta he llegado a pensar alguna vez que el amor consiste en el derecho libremente reconocido por el objeto amado a que lo tiranicen." (34)

Desde esta perspectiva, a pesar de las accidentales diferencias, todas las mujeres son idénticas en tanto que sirven para lo mismo. Idea expresada con perspicacia por Proust cuando dice:

"... porque estaba todavía en esa edad en que aún no hemos abstraído el gozo de poseer a las mujeres de las personas que nos le ofrecieron, y aún no se le ha reducido a una noción general que nos haga considerar desde entonces a las mujeres como los instrumentos intercambiables de un placer siempre idéntico." (35)

c) El mal erótico. mediatización de la mujer

Hallamos aquí maldad en el pro-yecto erótico, una no-eticidad (en tanto se carece, fundamentalmente, de referencia al Otro) en el fundamento de la erótica. Por un lado, podemos mencionar la hipócrita obsesión sexual predominante en el occidente postmedieval (no exclusiva, pero sí principalmente) que sublima la virginidad como virtud, pero admite cualquier relación prematrimonial del varón. Esta moral absurda condena al ser femenino a una rigurosidad de la cual el varón está exento. Freud aportó importantes descubrimientos acerca de los efectos que una sexualidad reprimida ejerce en la neurosis del hombre moderno europeo, pero nunca resuelve el problema sino dentro de los mismos parámetros de la Totalidad solipsista del varón. El pensamiento anterior a Freud, desde las concepciones griegas, ha tenido como base el dualismo antropológico alma-cuerpo, en el cual el cuerpo es considerado siempre como inferior o accesorio. (36) La influencia helénica hace que en el cristianismo medieval haya un cierto desprecio del cuerpo, de la concupiscencia; pero el extremo de esta concepción dualista parte de Descartes y el modernismo. El privilegio del alma, entendida como racionalidad o pensamiento, degrada la condición corporal o al menos la sitúa en un nivel inferior. Esta fijación por la que se considera sucio todo lo referente al sexo, trae como consecuencia, en occidente, un lenguaje indirecto siempre que se hace referencia al acto sexual o a lo relativo al sexo.

"El hombre de nuestra cultura no puede hablar con libertad del acto sexual porque se le ha enseñado, desde que se asomó a la razón, que ese acto es algo sucio, turbio y vergonzoso. Esa noción le impide cantar limpiamente la culminación física de su amor y está obligado a utilizar metáforas que en esencia no son sino mentiras o formas de ocultar la verdad para no alterar la "moral" de una sociedad que vive torturada por la perenne obsesión sexual." (37)

Los descubrimientos de Freud del ámbito inconsciente del deseo, han sido útiles para descubrir los problemas generados a raíz de una sexualidad enferma o represora, o puramente generativa. Sin embargo, existe otro tipo de obsesión, más degradante quizá. Paulatinamente, el sexo fue dejando de considerarse "sucio" para pasar a ser algo habitual, al grado de llegar a una sociedad que, en algunos casos, hace girar todo problema y cuestión humana en torno al sexo. Es decir, sobrevino la fetichización de lo sexual en la que se le ve como medio exclusivo para el placer, despojándolo así de su dimensión procreadora y no considerándolo como un acto fruto del amor. La responsabilidad y el compromiso resultaron "anticuados", siendo substituídos por un acto libre de trabas en donde todo es posible... el amor se convierte en puro deseo, en un eros narcisista donde sólo se persigue la satisfacción solipsista del propio yo.

"La superación, el más allá del eros narcisista o totalizado, no puede ser el juego del sexy shop,... No es ni la contemplación... ni el juego, sino la aventura del amor sexual en cuya re-creación nace la pareja y se pro-crea el hijo de la fecundidad." (38)

Como ya se anotó, Beauvoir considera cualquier relación erótica como la necesaria constitución del Otro en objeto erótico, sin olvidar que el que constituye es a su vez constituido como objeto por la intención sexualizante del Otro. Dussel criticará esta doctrina por ser la manifestación de un autoerotismo, pues desde el momento en que el Otro es determinado como objeto satisfactor de una intención sexual, es alienado como mediación del placer del yo.

"El "rostro" (persona) del Otro es la exposición primera de alguien en mi mundo con la pretensión de no ser, justamente, un objeto. El rostro es la presencia privilegiada de la carne, del Otro como cosa real eventual, libre, concreta. En realidad no hay constitución del Otro como objeto sexualizado, sino... una pro-puesta al Otro de sexualizar la relación... Intención sexual hacia la carnalidad ajena es, sin embargo, y desde el comienzo, un enfrentarla no como un mero ente intramundano... (39)

Otro nivel en el que se manifiesta la opresión erótica es atribuirle a la sexualidad la única función de ser un medio para el hijo. Al darle a la sexualidad el valor exclusivo de ser lo que permite la pervivencia de la especie, se convierte a la mujer en medio de la actividad procreadora, esencialmente masculina. La misma constitución física de la mujer y el varón da pie a la afirmación de que el acto sexual es vivido como pasividad por ella, pues no manifiesta con la misma visibilidad que el varón el deseo erótico. Dicha pasividad, en la mujer se traduce, con referencia a la procreación, en un "ser concebida" por la acción netamente

creadora del espermatozoide. He aquí otro signo de dominación: la mujer es enaltecida no ya como el instrumento del placer, sino como medio para el hijo; es necesaria su intervención para que el varón pueda "crear al hijo".

"La mujer es una traba social, una forma del oscurantismo, y si el hombre no tuviera que nacer de ella, debería ser suprimida."
(40)

La Totalidad tiene un discurso, "un modo racional de irse moviendo a partir de sus supuestos", y es este discurso del que se deducirá todo lo posterior, es decir, la dominación será defendida por demostraciones y conclusiones exactas que no son otra cosa que la afirmación oculta de su tiranía. Esta lógica de la Totalidad es la que funda el dominio ejercido sobre la mujer, asignándole a ésta, por esencia, el rol de objeto: la mujer es un puro objeto sexual satisfactor del apetito del macho, o la mediación para el hijo, castrando así todas sus otras capacidades.

II. La Meta-física de la Alteridad

1. El Otro como dis-tinto

La estructura sujeto-objeto no es única ni eterna sino una más entre otras. Tenemos que recurrir a mediaciones categoriales que nos permitan pensar una superación de la Totalidad cerrada en que se constituye la mencionada estructura. Pues bien, la Exterioridad o Alteridad es la categoría más importante de una filosofía que pretenda superar la metafísica de la subjetividad, gracias a ella podemos pensar al Otro como más allá de la Totalidad cerrada, como dis-tinción y no simple di-ferencia, siempre interna al todo. El ámbito de la Exterioridad no es ya ontológico sino meta-físico o trans-ontológico, más allá de "lo Mismo". Esta concepción, novedosa y desconocida casi por completo para la filosofía occidental, se encuentra en los pueblos semitas y revela otra comprensión del ser.

Más allá de la Totalidad está la realidad del rostro del Otro. Antes de cualquier horizonte de sentido está la relación en la proximidad, en la inmediatez, el "cara-a-cara" o rostro-ante-rostro, que es la "...raíz misma de toda significación posible." (41)

"Si... privilegiamos..., la posición hombre-hombre, que fue la experiencia originaria del semita, de la realidad como libertad, podremos iniciar un discurso filosófico desde otro origen." (42)

Aproximarse a las cosas-sentido que hay en un mundo, es lo que Dussel llama proxemia. Pero aproximarse a Otro, a un rostro que puede dañarnos o amarnos, a una libertad, es aproximarse desde más allá del mundo, "...anterioridad anterior a toda anterioridad." (43) El ser humano nace en el vientre materno, nace en Alguien y no en la impersonalidad de la naturaleza, por eso, la proximidad originaria es el mamar, el contacto, los cuales se efectúan en el cara-a-cara madre-hijo.

Como el Otro es libertad más allá del mundo y, por tanto misterio, la comunicación se establece por medio del lenguaje. Por la palabra libre el Otro revela el pro-yecto que tiene y hace insuficiente cualquier interpretación de él mismo como lo visto, pues la experiencia de lo visto se detiene ante el rostro y no puede trascender este ámbito, no sabe acceder a la dimensión de su ser libre y secreto, quien sólo es dado por la revelación de la palabra, ubicada en el ámbito de lo oído. El orden de la comprensión de los entes tiene como límite el rostro del Otro.

"Más allá del rostro visto, en el "cara-a-cara", se vislumbra, se abre una exterioridad meta-física (metá: más allá; fysis: orden del ser idéntico al pensar de la Totalidad) o ética (en cuanto el rostro es de otra persona, libre, autónoma, hontanar de provocación que escapa en tanto libre a mi predeterminación o comprensión)" (44)

El Otro como distinto, no es una cosa-sentido dentro del mundo (que en cada caso es el mfo); el Otro es, desde mi mundo, incomprendible de suyo, es imposible que posea un modo determinado de comprensión del Otro, "...si se presenta por su rostro como un ente a mi comprensión, sobreaabunda, sin embargo, en su libertad y autonomía personal como exterioridad, negatividad. Jamás podré decir, acabadamente: "Ya comprendí (abarqué, capté, conocí) a Fulano de Tal" "(45) El Otro, en cuanto tal, se me revela por su palabra y, como ya se ha dicho, el hombre no es algo dado, sino algo que se está dando; su palabra no será única e inamovible, pues será sólo la expresión de lo que en un momento está siendo, pero que puede dejar de ser en el futuro. Si se comprende al Otro como mediación, entonces se le habrá hecho interior a un mundo del cual es simple ente, instrumento-para, y desde este instante, se le domina. Más bien, el ámbito del Otro es lo más real y sólo desde él se logran comprender los entes como mediaciones.

"Cuando más otro es "el Otro", más nada es con respecto a la Totalidad de la mismidad y por ello más libre." (46)

El Otro es negatividad con respecto a la Totalidad, es la nada-de-sentido dentro del orden ontológico de la Totalidad de "lo Mismo"; pero es también, a la vez, positividad, es el más allá del mundo, algo parecido a lo que formulaba Feuerbach pero desde otro fundamento: más allá de la Totalidad todavía hay realidad. Ante la soledad del yo, propia de la Totalidad

solipsista, Feuerbach propone una nueva filosofía que se funde sobre lo que llama la realidad del amor, realidad anterior y que posibilita las diferentes actitudes teóricas, "Sólo por la comunicación, por la conversación del hombre con el hombre, es como nacen las ideas." (47)

El otro es dis-tinto, aunque sólo se le considere diferente; puede proponer algo en verdad nuevo; si fuera di-ferente y, por tanto, interno al Todo, la "novedad" sería un momento de la Totalidad; pero al ser dis-tinto se halla ubicado con respecto al Todo cerrado en una real exterioridad. El Otro irrumpe en la Totalidad por medio de su palabra y cuestiona su pretendida infinitud.

2. El mal ético como un no-al-Otro

Situándonos en la Exterioridad nos es posible cuestionar sobre la eticidad o falta de ella del proyecto de la Totalidad, entonces tenemos un punto de apoyo nuevo para contestar a la interrogante ¿qué es el mal?, ¿cómo es que se pudo dar el no-al-Otro? Si recordamos el pensamiento hebreo, descubrimos que el mal está explicado en el mito de Caín y Abel, donde se pone de manifiesto la negación del Otro; y en el mito adámico se enseña la caída en el mal por la tentación de la serpiente, lo que nos lleva a considerar la voluntad libre del hombre capaz de elegir el mal, pues sólo puede tentarse a la libertad.

"El hombre es perfecto "cuando llega a olvidarse de sí mismo por el amor que tiene al Otro (Dei)"... (48)

En esta frase de Agustín queda delimitado lo que significa obrar el mal; mal que el hombre obra libremente y que sólo es mal originario por la educación, es decir, el hombre adquiere el mal histórico desde el Otro, siendo éste el único a priori de mal que supone la libertad de cada quien. En primer término, me concientizo del ser dis-tinto de los Otros con respecto a mí, lo que supone que no soy único sino finito y limitado. Provengo, además, del Otro (sea el Otro teológico medioeval, Dios, o el Otro que son los padres), de su libertad, como desde la nada. Aclaremos que aquí la nada no es un constitutivo del ente, trata más bien de indicar un ámbito de exterioridad a la Totalidad del ser y situar el mundo como finito: ni único, ni Absoluto. Pero aunque provenga del Otro, puedo negarlo gracias a mi voluntad libre que se fundamenta en el poder-ser. Por último, el mal aparece realmente cuando dejo de converger al Otro en la justicia; se produce una aversión al Otro que es, simultáneamente, conversión a mí mismo. Por esto indicábamos que la Totalidad sólo niega al Otro revistiéndolo antes con el adjetivo de "enemigo", "quintaesencial del mal", así justificará ante sí misma su eliminación y forjará una pedagógica en la que el Otro es el mal originario.

"Si el mal viene a formar parte del mundo del educando (como obnubilación o ignorancia del misterio del Otro, o como amor de sí, desprecio del Otro o malicia), quiere decir que constituye ya esencialmente... su ser-en-el-mundo, es decir, y radicalmente, su habérselas con el Otro: al que se lo niega como exterioridad, al que se lo mata como misterio." (49)

Es así que, en la meta-física de la Alteridad, el mal es el no-al-Otro, mal que es idéntico al "bien" de la Totalidad, pues ésta se define sólo partiendo de sí misma y haciendo exclusivamente referencia a su propia realización. "El interés de la Totalidad, que sabe el sabio y que cumple prácticamente el héroe dominador matando al Otro por el "interés común", sería exactamente, el mal absoluto en la meta-física de la Alteridad." (50)

En la meta-física de la Alteridad la conversión al Otro surge gracias a un oído que sabe escuchar la voz del Otro, su palabra reveladora, y que, por tanto, jamás juzga al Otro a priori porque el Otro como tal siempre sobrepasa cualquier juicio de esa índole. El hombre al que ahora nos referiremos no es ya ni el conquistador, ni el maestro cerrado al Otro, sino el profeta, el cual, por la fe que tiene en el Otro, espera la revelación de su misterio a través de su palabra. Para escuchar al Otro es necesario que el yo permanezca en silencio, sin oponer nada previo a la palabra ajena, sino aceptándola en la confianza que se le tiene. El profeta deja que irrumpa la palabra del Otro, pronunciada desde su real exterioridad y libertad, pro-creando

así lo realmente nuevo e histórico, "No es dialéctica (acto de la potencia) sino creación desde el otro, desde el más allá (aná-) del mundo, de lo nuevo (analéctica)." (51)

El ideal supremo de la ética no es ya la felicidad ni la virtud, pues la primera puede expresar la posesión de una totalidad totalizada, mientras que la virtud, "hábito operativo bueno", por ser un hábito puede degenerar en costumbre, en repetición de "lo Mismo" operada por pura inercia. El acto supremo de la ética, propio del profeta, es el servicio al Otro; el profeta rinde un testimonio ante la Totalidad en nombre del Otro, testimonio que con frecuencia es desofdo por la Totalidad.

Dentro de una Totalidad cerrada masculina, el pobre es la mujer; el profeta es aquel que escuchando en la confianza la voz de la mujer oprimida da testimonio ante el macho, en nombre de aquélla, de la dominación que sufre. Distinguimos dos momentos esenciales: la alienación de la mujer dentro de una Totalidad cerrada, donde se la ve como diferente y, por otro lado, su liberación propuesta por el profeta, donde es distinta de la Totalidad masculina. Las categorías de alienación y liberación, así como las de bien y mal, son equívocas. "En tanto [la Totalidad] se cierra como lo único, deviene lo maligno mismo y su interna liberación es un modo supremo de enajenación; cuando se abre al Otro, en cambio, la liberación es alterativa y significa el despliegue mismo de la perfección humana, su bien." (52)

3. El servicio al Otro, praxis moral propia de la Exterioridad

Hemos indicado que el profeta es el hombre que da testimonio ante la Totalidad de la exterioridad del Otro, aparte de cumplir un servicio con él mismo. ¿Cómo es posible servir al Otro? Escuchándolo. La conciencia ética queda definida como un oír la voz-del-Otro, sin interpelarla con alguna consideración subjetual previa, pues el Otro es, como lo descubrió Levinas, la significación sin contexto. Dussel propone una nueva dialéctica: voz-oído. La voz interpelante del Otro es la que nos concientiza del olvido del Otro cuando permanecemos en el ámbito óptico-ontológico sin acceder al meta-físico.

En primer lugar, la voz del Otro sólo se escucha cuando se abre el propio oído, actitud opuesta al no-al-Otro, en la que el Todo cierra el oído y sólo acepta la palabra manifestadora de lo "Mismo". Se escucha al Otro porque se tiene fe en su palabra; fe meta-física que es el límite de la visión. Será necesaria una disponibilidad o apertura, un silencio de la Totalidad, únicamente así escuchará una voz que revele la novedad. El discurso de la Totalidad cerrada es deductivo, parte de un fundamento y va descendiendo a sus posteriores determinaciones, es productor, pues realiza "lo Mismo" como actualización de lo ya potencial. Nosotros queremos proponer un nuevo discurso que pro-crea lo nuevo, porque el Otro en tanto tal surge siempre desde la nada de sentido de la Totalidad y su palabra no puede alienarse como un simple elemento interno. Tener conciencia ética es oír la voz del Otro, guardando un silencio

sin el cual no es posible este hecho. Pero aún más : es tener fe en esa palabra, pues si no creo en ella será imposible que pueda revelárseme el misterio que el Otro es; por el contrario, no tener conciencia ética es silenciar al Otro por un odio que se le tiene, sólo se aceptará como válida y "buena" la palabra repetidora de "lo Mismo" y nunca la palabra reveladora de lo distinto. Hacemos referencia aquí a la palabra reveladora que diferenciamos de la palabra tentadora, que es encubridora del dominio y propia del conquistador. La palabra reveladora se escucha sólo en silencio, como el "silencio del desierto profético", en el cual se revela Yahveh al pueblo hebreo.

"Aarón refirió todas las palabras que Yahveh había dicho a Moisés, el cual hizo las señales delante del pueblo. El pueblo creyó, y al oír que Yahveh había visitado a los israelitas y había visto su aflicción, se postraron y adoraron." (53)

Surge entonces una nueva lógica, otra praxis que la de dominación, explicitada por Dussel de la siguiente manera:

"La lógica del monoteísmo, del Dios "absolutamente otro", que el hombre reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde la vida se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde la conciencia toma de sí misma una consideración extrañamente dramática; la lógica del monoteísmo mostrará ser el fundamento de la demitificación del cosmos, sobre la cual podrá nacer un día la civilización técnica y adultamente humanista." (54)

La noción de liberación que le interesa a Dussel se origina en la tradición judeo-cristiana, de la cual nace una praxis de liberación fundada en una lógica de la Alteridad, que comienza por el cara-a-cara y no por la relación hombre-naturaleza. Mientras que la lógica de la Totalidad es unívoca, la lógica de la Alteridad es análoga. Por otra parte, la analogía que Dussel propone supone un distanciamiento entre el pensamiento de Levinas y el suyo. Levinas concibe al Otro como Absolutamente Otro, más allá de cualquier Totalidad de sentido, inclusive más allá de la historia; Levinas se inclina por una equivocidad. Pero esto nos imposibilita pensar que el Otro es un indio americano, una mujer oprimida por la colonización, es decir, nos impide ver al Otro en una concreción histórica determinada.

La Alteridad será la única garantía de una ética que impida que se fije una Totalidad como irrebalsable; el fundamento de la ética y por tanto de la moralidad es el Otro, exterior a toda legalidad vigente. Aparece así otro tipo de héroe, el hombre que arriesgándose por la creación de un orden nuevo libera al pobre de la sujeción que padece, convirtiéndose así en enemigo del Todo. El acto bueno por excelencia es la praxis liberadora que instaura no la guerra sino la justicia, la cual se realiza concretamente como amor-de-justicia: amor al Otro por el simple hecho de ser Otro. Este amor es muy distinto de la postura interpretativo-racional, insuficiente para penetrar el misterio de la libertad del Otro. Berdiaev lo indica con precisión cuando afirma la imposibilidad de someter a una racionalización que trate de ser explicativa el cara-a-cara, ni temática ni atemáticamente. Ante el rostro del Otro, "La

inteligencia queda como perpleja y debe rendir sus armas quedando a la espera en la esperanza; dicha posición la hemos denominado con-fianza, fe." (55)

Por ello, la libertad del Otro "...no puede fundarse en la razón o el lógos,... sino en la con-fianza que afirma al Otro como un prius, como lo anterior de suyo... o la negatividad primera (afirmación suprema pero desde el mismo Otro como otro) del semejante pero jamás igual, el próximo ("prójimo") pero nunca el mismo." (56) Ejemplifiquemos este hecho fundamental basándonos en la palabra develadora del poeta cuando dice:

"busca el tú que nunca es tuyo
ni puede serlo jamás." (57)

La praxis de liberación es el servicio que se cumple con el Otro, pero no por uno mismo, sino más bien cumpliendo la propia necesidad del Otro como otro. Todo proyecto es equívoco y lo único que nos permite descubrir su equivocidad es la referencia al Otro. Pero el que está en actitud de servicio, al no absolutizar ningún proyecto, está siempre pendiente de una nueva provocación del Otro, lo que le permite ir modificando el proyecto mismo. Es evidente que el proyecto será inmodificable cuando sea el de una Totalidad cerrada; entonces, ante la exigencia del justicia del Otro, responderá con violencia. En un caso (el del proyecto abierto) se espera la revelación; en el otro (el de la Totalidad cerrada) se obliga al Otro a la

delación utilizando como medio la tortura. Ante la tortura, uno de los actos más perversos del dominador, el dominado puede llegar a comprender que su verdugo es un Otro y, por no cosificarlo, lo perdonará. El perdón es la actitud propia del hombre inmerso en un éthos de la liberación; mientras que la venganza se identifica con el dominador. El resentimiento que se da en el oprimido como fruto de su impotencia sólo puede ser superado gracias al perdón. El éthos de la liberación se cumple en la realización de las virtudes del pobre, nunca intrasistemizadas en algún Todo; es un modo habitual de deshabitualizar, pues se trata del "... hábito" de adoptar la posición primera del cara-a-cara." (58).

"Toda virtud liberante es hábito ante lo inusual, costumbre de no acostumbramiento, disposición a la disponibilidad, repetición de la exposición que se expone a lo irrepitible. La virtud del éthos de liberación tiene por contenido siempre algo nuevo y consiste en una misma posición o actitud; permitir ser al Otro otro; ..." (59)

El éthos liberador deberá considerar dos momentos: las virtudes antropológicas o metafísicas y la postura que guarda la Totalidad cuando, gracias al servicio, lleva a cabo un "trabajo" para el Otro, con el fin de organizar un nuevo Todo; es un tránsito de lo óntico hacia lo meta-físico. Es necesario que este servicio se efectúe por el amor que se tiene al Otro, amor-de-justicia que es de suyo extra-sistemático. Es este amor el acto más pleno antropológicamente hablando; acto jamás totalizable y que, por tanto, se proyecta hasta el

infinito. Por esta razón se abre a una teológica (arqueológica) donde el Amado es un Otro Absoluto: la mejor garantía de una movilidad histórica creadora de lo nuevo, y por ende, fundamentalmente intotalizable.

4. Momentos esenciales del cara-a-cara

La posición del cara-a-cara, en primer lugar, es la posibilidad de devolver al Otro su libertad "ante-ontológica", por el amor creador que se le tiene, aunque siempre tomando en cuenta la abismal distinción de los analogados.

Como segunda actitud esencial del cara-a-cara está la confianza en la palabra del Otro. "Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree en una persona." (60) Pero este creer en alguien sólo puede considerarse como fe metafísica cuando se cree en alguien como el que es y no como mediación de algún proyecto distinto al suyo. Es una fe antropológica y no exclusivamente teológica, y comienza por ser negación del panteísmo lógico, de la supuesta identidad entre el ser y el pensar. En otro de sus aspectos, la confianza liberadora niega la palabra, cultura y valores de la Totalidad como los únicos posibles y, desde ese momento, afirma implícitamente la posibilidad de otra palabra más allá del sentido de la Totalidad, es "...espera, alianza, respeto de su revelación, fidelidad en el secreto por anticipado de su posible intimidad." (61)

Una tercera actitud del cara-a-cara es vivir anticipadamente la alegría de la liberación del oprimido, en este caso, la mujer. Tiende esta posición a la confianza en la realización futura del Otro, al que se ofrece el servicio como respuesta gratuita a sus exigencias. En otras palabras, no nos referimos aquí a la espera o a la anticipación como una paciencia ante el fin inevitable, es decir, la muerte. Es una fe para esta vida que anticipa la plena consecución de lo propuesto. Podemos analogar este concepto con el expuesto por Kierkegaard en su "Temor y temblor", cuando, refiriéndose a la fe de Abraham, la sitúa no únicamente como fe en la palabra de Yahveh, sino como una fe para este mundo, para la vida y no sólo para lo que sigue después de la muerte.

"El esperanzado sabe esperar para no apresurar su propia palabra dominadora (su "modelo" de desarrollo) como el camino liberador. ...los desesperados o desesperanzados... se transforman, por negación, en admiradores del status quo: cierran al fin la Totalidad sobre sí misma." (62)

El cara-a-cara que nos atañe es el mujer-varón/varón-mujer, proximidad erótica anterior a todo posible teorizar sobre la relación mencionada. Sin embargo, el poetizar, propio del artista, recupera por medio de su expresión el ser oculto por lo habitual con mayor proximidad que la expresión del filósofo. El artista sugiere en su expresión al ser olvidado por la "tradicción", lo rescata, se adelanta a la posición teórica, propia del filósofo, aunque ésta expresa al ser con mayor precisión.

"En este sentido el artista "deja emerger la verdad"... La expresión del artista es pre-conceptual... El modo habitual de morar en el mundo, es expresado por los artistas... más próximamente que por los filósofos." (63)

"Antes que luz, que sombra y que montaña
miraran levantarse las almas de sus cúspides:
primero que algo fuera flotando bajo el aire;
tiempo antes que el principio...
ya éramos tú y yo." (64)

Rostro-ante-rostro erótico expresado por el artista, anterior a la expresión misma.

Dussel nos muestra como este cara-a-cara erótico no depende exclusivamente ni del nivel biológico, ni del psicológico, ni de "...la intención constituyente de objetos sexualizados", (65) sino de la anterioridad del encuentro de dos libertades que proponen erotizar la relación, teniendo en cuenta que ésta es el enfrentamiento de dos misterios sobre los que no puede juzgarse nada a priori y que, por razón de su libertad, pueden rehusar la propuesta.

La única gufa del proyecto liberador que realmente lo sea es la palabra del Otro. Imposible tan sólo plantear la liberación femenina sino se escucha la palabra de la mujer y, comprometido en ella misma, se sirve de acuerdo a su misma exigencia.

El varón sordo, que a priori niega cualquier grado de validez a la palabra de la mujer, no sólo se halla imposibilitado de acceder al misterio de su propia libertad y a su condición

de Otro dis-tinto, sino que nunca puede cumplir un servicio real por la mujer que se funde en la propia necesidad femenina.

Para prestar un servicio a la mujer es forzoso hacer una recta interpretación de su propia palabra sin interponer esquema alguno; la palabra del Otro es la que llena de contenido el servicio y el proyecto mismo del liberador.

5. La Analéctica

La palabra del Otro no es unívoca, pues de lo contrario estaría fundada en la identidad del horizonte ontológico de la Totalidad. La univocidad es posible en la palabra repetidora de "lo Mismo" y que no puede trascender el horizonte del ser. Tampoco podemos considerarla como una palabra absolutamente equívoca porque entonces no existiría manera de interpretarla, lo que haría imposible cualquier nivel de comunicación. La palabra del Otro es análoga, "...viene [de] más allá del logos unívoco de la Totalidad." (66) La palabra análoga se interpreta en mi mundo como revelación que surge desde la exterioridad de mi propio mundo; el rostro mismo del Otro es ya palabra en su mismo decir; todas las gesticulaciones del rostro son ya expresión de un algo exterior al mundo.

"En aquello que esa palabra tiene de "semejante"... es ya comprensible por mi mundo y puede ser interpretada ónticamente; en aquello que esa palabra tiene de "dis-tinta"... es in-com-precensible desde mi Totalidad y por ello no es interpretada todavía ónticamente." (67)

Es por esto que debemos cuidarnos de una peligrosa confusión: la revelación de la palabra del Otro no es lo mismo que la manifestación de un ente en mi mundo; por eso es que el rostro del Otro se encuentra más allá del fundamento de mi mundo. A partir de esta distinción, Dussel propone un nuevo método, superador de la dialéctica, al que llama "Método analéctico", que "...es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde Otro y para "servirle" (al Otro) creativamente." (68) Se distingue del método dialéctico pues en éste hay un pasaje de la Totalidad a un "nuevo" momento de sí misma, no la trasciende jamás, su camino es de los entes hasta el fundamento (el ser) o viceversa. El profeta y el filósofo debieran comenzar por silenciarse a sí mismos para oír la voz del Otro y cumplir un servicio, lo que haría al filósofo un discípulo; es decir, antes que sabio, sería un hombre éticamente justo.

Este método parte del Otro y, por la fe que tiene en su palabra reveladora, presta un servicio. El nivel de la ontología es recreado desde un ámbito distinto, gracias al cual nos es posible descubrir que el nivel ontológico no es originario sino fundado en lo ético, por lo que el grado óntico será también fundado desde un nuevo fondo éticamente establecido.

"Lo propio del método ana-léctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como en el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica." (69)

La palabra reveladora del Otro, por el hecho de no ser absolutamente comprensible, es imposible interpretarla a la manera de un ente dentro de mi mundo. No es tematizable como una hipótesis científica, la palabra libre de los amantes, cuando dicen "te amo".

"En el pasaje diacrónico, desde el oír la palabra del Otro hasta la adecuada interpretación..., puede verse que el momento ético es esencial al método mismo. Sólo por el compromiso existencial, por la praxis liberadora en el riesgo, por un hacer propio discipularmente el mundo del Otro, puede accederse a la interpretación, conceptualización y verificación de su revelación." (70)

Podemos resumir en cinco puntos primordiales el discurso dusseliano:

- a) El discurso de la filosofía parte de la cotidianidad para luego dirigirse hasta el fundamento.
- b) Desde el fundamento, demuestra epistemáticamente los entes como posibilidades.

- c) Existe un ente, el rostro real del Otro, que no es demostrable a partir del fundamento. Permanece presente, pero como meta-físico o trans-ontológico.
- d) Pasar de la Totalidad ontológica al Otro como tal, es decir, como dis-tinto, es analéctica. La revelación del Otro cuestiona el nivel ontológico y lo recrea desde un ámbito ético. El nivel ontológico no es originario sino que se abre desde lo ético o meta-físico.
- e) El nivel óptico de la cotidianidad es juzgado también desde el nuevo fundamento ético.

III. Superación del subjetivismo erótico

1. Sentido de la Alteridad y de la Liberación en el discurso erótico de "El segundo sexo".

Hemos mostrado cómo el discurso de Simone de Beauvoir tiene como fundamento la estructura sujeto-objeto. Dicho fundamento no es puesto en crisis, más bien es aceptado como obvio o natural, es decir, se ha constituido en "tradicción", por lo que el fundamento mismo queda oculto.

"La Tradición llega a hacer olvidar totalmente [el] origen. Desarrolla el sentimiento de que no se ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso [al origen o fundamento]." (71)

Será necesario hacer una destrucción de dicho discurso para poder descubrir el ser oculto por la tradición. Tomamos el término destrucción en el sentido que le da Dussel partiendo de Heidegger, como desarticular o desmontar, y no simplemente como arruinar o negar.

"De-strucción no significa aniquilar, sino desarticular, separar y poner a un lado... de-strucción quiere decir: abrir nuestro oído, liberarlo para aquello que en la tradición se nos asigna como ser del ente." (72)

De-strucción es, sobre todo, un poner en crisis el discurso que por la "tradición" se torna evidente de suyo, habitualizándose una cotidianeidad que deviene a-crítica.

Si retomamos en este punto el discurso erótico de Simone de Beauvoir, veremos que considera la dominación de la mujer porque a ésta se le asigna el lugar del Otro, de la Alteridad. Beauvoir no comprende al Otro sino como lo inesencial; el Otro es objeto y, como tal está ligado o dependiendo de un sujeto, que es lo esencial. Alteridad tiene, como ya se

apuntó, una connotación negativa, es el lugar de la pasividad y la inmanencia; el Otro es lo dependiente en cuanto tal, el ser sin libertad.

"El hombre se piensa sin la mujer. Esta no se piensa si el hombre." (73) Esto significa en el contexto de Beauvoir que el hombre es sujeto, afirmación de sí mismo, mientras que la mujer, en cuanto es el Otro, no se piensa sino como dependiendo del ser del hombre, es objeto para un sujeto.

Según Beauvoir, la Alteridad no corresponde esencialmente a la mujer, ésta es un sujeto que no se ha podido realizar debido a que ha sido históricamente interiorizada en un mundo masculinista. Es necesario que la estructura sujeto-objeto -insuperable- deje de ser unilateral y se torne recíproca, pues sólo así la mujer dejará de sufrir la dominación del "macho". Ello conlleva que la mujer deje de ser la "Alteridad Absoluta".

Partiendo de Levinas lo anterior resulta totalitario, porque el Mismo y el Otro no son realidades correlativas, son absolutas, y, al entrar en relación no se acoplan el uno al otro dentro de un sistema, sino que permanecen absolutamente separados.

"El Metafísico y lo Otro no constituyen alguna correlación reversible. La reversibilidad de una relación en la que los términos se leen indiferentemente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, los acoplaría uno al otro. Se complementarían en un sistema, visible desde fuera. La pretendida trascendencia se reabsorbería así en la unidad del sistema que destruiría la alteridad radical de lo otro." (74)

El sistema de la estructura sujeto-objeto, instaura una Totalidad que no puede trascenderse; en ella, Beauvoir confunde lo que Levinas denomina alteridad formal y alteridad absoluta. De este modo, el Otro es convertido en lo que ha de ser objetivizado, lo a poseer. Semejante tesis adultera el contenido mismo de la idea de Infinito, pues como ya se apuntó, el Infinito rebasa siempre el pensamiento que lo piense, nunca está simplemente dado.

Con Dussel esta crítica se refuerza en el siguiente sentido: si el Otro es considerado como un objeto en relación a un sujeto, si es lo inesencial y el sujeto lo esencial, ese Otro existe como una representación del sujeto que es quien así lo constituye, en otras palabras, la Alteridad sólo existe dentro de la unidad de la estructura sujeto-objeto, y tiene lugar cuando dicha estructura se unilateraliza, asignándole al Otro, inevitablemente, el papel de objeto. La alteridad es entendida por Beauvoir desde un sujeto como último fundamento. El Otro es diferente dentro de la totalidad irrebalsable de la estructura sujeto-objeto. La estructura es concebida como originaria y funda toda posible relación con el Otro. Beauvoir se encuentra, entonces, en la "tradicón" de la metafísica de la subjetividad. Y por ser esta una

"...tradicón", "hace inmediata y regularmente lo que "transmite" tan poco accesible que más bien lo encubre." (75) Este concepto de Alteridad tiene como último fondo la Totalidad, por eso siempre se pensará al Otro como diferente de "lo Mismo".

Para Beauvoir todo individuo tiene la pretensión de afirmarse como sujeto y llama a ésta una pretensión "ética". La tendencia "ética" se caracteriza por un anhelo del yo de negar a los Otros; no existe referencia alguna hacia la Alteridad real. Esto es lógico si consideramos que para Beauvoir la Alteridad es entendida como objetualidad y no tiene entonces, real autonomía de la subjetualidad por la cual queda constituida como tal. La pretensión "ética" de afirmar el sujeto y buscar el reconocimiento de sí mismo en los demás es claro que no está pensada nunca fuera de esta estructura fundamental y última. La superación ni siquiera es imaginada y por eso, la solución se limita a establecer una reciprocidad que posibilite un cierto grado de correspondencia y así conseguir que una de las partes no pretenda instituirse como exclusiva. Se propone un equilibrio, porque para ella cuando dos hombres están en la posición cara-a-cara, uno pretende siempre imponer su soberanía; esta imposición trae como consecuencia el dominio. Más sin embargo, demuestra con esta afirmación que nunca logró concebir la relación antropológica y, por tanto erótica, sino como una pretensión de imponerse uno sobre el otro; es evidente que así no habrá más solución que propugnar por un cierto equilibrio que evite la tiranía de una de las partes, lo cual muestra que, para Beauvoir, la actitud del "yo conquisto" es esencialmente humana. El servicio gratuito que por amor se

ofrece al Otro es substituido por un querer imponer mi propia subjetividad, obligándolo así a ser un para-mí, un medio de mi propio deseo por mediatizarlo en mi proyecto. Una de las consecuencias del dominio del varón sobre la mujer, es que aquél le atribuye a ésta la condición de misteriosa, la rodea de una aureola mágica, la cual, lejos de dignificar el ser de la mujer, le asigna un lugar que por ser oculto la sitúa más allá del mundo del varón, por lo que éste no puede considerarla como un igual. El contenido que da Beauvoir al concepto "misterioso" nada tiene que ver con el misterio que cada ser humano es con respecto a Otro, pues ya se dijo por qué cualquier rostro es anterior a toda interpretación temática del ser. Beauvoir quiere que los varones consideren a la mujer como a un igual, y esto precisamente porque ha descubierto que el Otro es lo malo, lo a ser dominado. Esto es cierto, pero sólo si consideramos al Otro desde un fundamento opresor que niega cualquier tipo de exterioridad y, por lo tanto, la novedad de lo no interpretable con las categorías vigentes.

Como Beauvoir se encuentra encerrada dentro de la tradición subjetivista de la modernidad, no puede pensar otra solución que la propuesta; el Otro ha de ser eliminado y se considerará al varón y a la mujer como iguales. Ambos pretenderán afirmar su propia subjetividad y buscarán afanosamente no ser objetivados por el Otro; se intentará mediatizar al Otro en un proyecto de ser sujeto que se trasciende a través de mediaciones. La solución al dominio queda así reducida a un común acuerdo entre los miembros de la pareja, de manera que no sea uno sólo el que mediatice al Otro, sino que haya una proporcionalidad, es decir,

que ambos se mediaticen mutuamente en un grado similar, sin que uno tenga la primacía. Justo lo que, desde nuestro análisis, instaura la dominación. La solución dada por Beauvoir no significa una real liberación: los amantes se dividirán equitativamente las funciones de amo y esclavo para que ninguno domine más que el Otro y haya una inclinación desfavorable para el que domine menos, o simplemente no domine.

Pero decir que el Otro le es indispensable al yo para que éste afirme su propia subjetividad, es hacerlo medio sin más de la acción del sujeto... justificación filosófica del dominio del yo, que es, evidentemente, el yo de un varón. Por eso cuando Beauvoir ilustra este hecho diciendo que ya Platón había descubierto cómo la Alteridad es el mal, no logra darse cuenta que Platón está atrapado en la Totalidad y por eso concibe el amor más perfecto aquel que se tiene por "lo Mismo", justificando así la homosexualidad. Dice el filósofo griego, refiriéndose al amor que se deriva de la Afrodita Urania, nacida sólo de Uranos sin participación femenina:

"Ligados a una diosa de más edad y que, por consiguiente, no tiene la sensualidad fogosa de la juventud, los inspirados por este amor sólo gustan del sexo masculino, naturalmente más fuerte y más inteligente." (76)

Por otra parte, los análisis hechos por Beauvoir y las propuestas sugeridas (ambas a un nivel óptico-ontológico) son sumamente valiosas. En este aspecto, es su pensamiento un verdadero antecedente de la liberación femenina y los resultados que obtiene denuncian un hecho innegable: la tiranía del varón; la opresión de la mujer vivida desde la educación familiar, hasta los otros niveles subsiguientes. El único problema está, a nuestro parecer, en que nunca concibe superar la Totalidad ontológica y, por tanto, nunca accedió a la Exterioridad meta-física del rostro del Otro. La Totalidad sólo puede ser pensada como categoría desde el Otro, se descubre en el cara-a-cara. Encontrarse en la Totalidad es aceptarla implícitamente, es la imposibilidad de racionalizarla como tal. Pero captar esta categoría exige tener una experiencia fáctica de la Alteridad. Simone de Beauvoir se da cuenta y formula explícitamente el sentido del Otro como mal en la Totalidad, pero nunca explicita filosóficamente a la Totalidad misma porque para conseguirlo tendría que partir de otra consideración acerca del Otro que le permitiera comprenderlo como lo distinto del mal.

Resalta aquí en toda su importancia la experiencia vivida de la Alteridad, no como el mal, sino como lo más allá de cualquier tematización posible o real. Sin esta vivencia es imposible descubrir el dominio ejercido por lo considerado natural; dominio descubierto por vía del sufrimiento inherente a la toma de conciencia de un estado de opresión que se padece. El pobre sufre el dominio y sufre al descubrirlo, jugando este descubrimiento un papel preponderante en su destino. El pobre tiene mucha mayor capacidad de racionalizar la

injusticia de su situación; el dominador descansa en un confort que le impide pensar. Si partimos de la existencia de un dominio masculino vigente que condena a la mujer, es la mujer misma quien está en capacidad de formular el profundo significado de la tiranía, pues ella la padece. El análisis beauroviriano es uno de los pocos intentos por plantearse este problema a un nivel filosófico, superando así la mayoría de los discursos de otras feministas, los cuales son, en gran medida, puramente casuísticos. Pero Beauvoir, al proponer la reciprocidad en la relación erótica, se refiere a dos términos que son complementarios (la pareja), lo que presupone un todo preexistente de suyo insuperable. Nosotros proponemos la superación de la Totalidad como nuevo punto de partida, más, ¿cómo tomar en cuenta la voz del varón cuando pretende proponer una forma de pensar la liberación de la mujer si éste forma parte del mundo de los "agresores"? Será necesario que el varón se convierta en discípulo de la mujer y, por la fe que tiene en su palabra, dé testimonio ante la Totalidad masculinista de una situación que a ésta le pasa desapercibida. El varón, en este caso, sólo puede ser una ayuda de la liberación como alumno de la mujer, única que puede revelar en todas las dimensiones la injusticia de un mundo vigente que la hace ser cosa, ente útil o "bello". El varón tiene entonces la posibilidad de ser un profeta en la liberación, para lo cual tuvo que escuchar la voz femenina surgida desde más allá de su propia condición, y así trabajar para su futura liberación. Cualquier discurso que no tenga como punto de partida la voz interpelante de la mujer exigiendo justicia, será un discurso alienante e ideológico, y, por tanto, "Todo cuanto

[sea] escrito por los hombres [varones] acerca de la mujeres [deberá] considerarse sospechoso, pues ello son juez y parte a la vez." (77).

2. Interpretación de la relación erótica desde la meta-física de la Alteridad.

¿ Cómo interpretar la sexualidad humana desde una metafísica de la Alteridad? En primer término, aquélla no puede reducirse al ámbito puramente biológico, ni a la consecuencia de una representación exclusivamente intelectual, ni tampoco a una actividad del inconsciente creador de entes; la posición erótica es una concreción del cara-a-cara, más fundamental, en la cual, más que constituir al Otro como algo sexualizado (concretamente como objeto), se le propone sexualizar la relación. Dussel realiza aquí una descripción metafísica del erotismo que podemos equiparar a una fenomenología del eros, pero superando a su vez a la fenomenología misma, en cuanto ésta tiene como límite el nivel ontológico o del ser. En la erótica, en un primer momento, existe una sensibilización de la carne del Otro vivida en la proximidad, pero no haciendo del Otro un medio -para, algo interior en el mundo del yo, sino como "...satisfacción concomitante originada en dar al Otro la satisfacción a él debida." (78) Es un tocar a alguien que se reconoce tocado para satisfacer su propia necesidad; es la realización de un servicio. El deseo puramente egótico del que habla Freud es, interpretado desde la meta-física de la Alteridad, deseo servicial que comienza por la caricia.

"La caricia... es un creciente y dulce "tanteo" en que se va en el cuidado, en el avance y retroceso preguntando sin palabras al Otro como otro si desea la propuesta. Es un clandestino avanzar la mano para palpar lo desconocido no teniendo seguridad de no encontrar súbitamente la resistencia de la libertad del Otro que se niega." (79)

Tanto la caricia como el beso son pre-anuncio del coito, realización última de la pulsión erótica sexual, pulsión que es equívoca: puede manifestarse como pulsión de totalización y entonces se mediatiza al Otro, o como pulsión alterativa, en donde se sirve al Otro gratuitamente. En este encuentro se vive la belleza sexual, la cual, antes de cualquier manifestación proveniente del artista, o de la expresión objetiva de vivencias exclusivamente subjetuales, es la del rostro del Otro, belleza que se realiza en el cara-a-cara mujer-varón. Como ya se indicó, partiendo de una Meta-física de la Alteridad, comenzamos por privilegiar el oído y el contacto, vivido éste en la proximidad. Queremos referirnos a la belleza del Otro como misterio, en tanto que no revelado; por lo que en el contacto sexual, que es donde se lleva a cabo la revelación de dicho misterio, la belleza "...se vive como primordial en la desnudez." (80) El coito, desde esta perspectiva, es un ir más allá de los límites de la razón en donde el deseo tiene como motor la realización del deseo del Otro; es la experiencia metafísica más privilegiada gracias a la cual se accede "... al ámbito de la realidad [pero] más allá de la luz." (81)

Habría que hacer aquí una aclaración importante en cuanto al sentido que damos al término éros. El sentido original del término éros considera al amor sexual como un amor donde el egotismo es esencial (se ama al Otro exclusivamente desde el yo), y posee la tendencia de buscar constituir la totalidad con el ser amado. Es un amor de posesión "... un "éros-mirada" que fija al Otro [como] objeto y lo cosifica." (82) El amor que hemos definido como servicial y gratuito, estaría más relacionado al término agápe. En éste, se comienza por considerar al Otro como otro y a respetar su exterioridad. Es decir, de acuerdo al fundamento desde el cual partamos (totalitario o alterativo, respectivamente), hablaríamos de un éros-mirada (sentido original) y de un éros-alterativo, cuyo sentido es muy similar al de agápe, en el cual se parte del rostro del Otro, que es imposible de interpretar con la mirada, si consideramos que es la manifestación del misterio de una libertad. Por eso, el beso o el coito son sentidos y no solamente vistos, de ahí que los amantes eligen la oscuridad y la intimidad para así vivir la mutua re-velación metafísica.

"La intención sexual entonces ni se funda en el ser (lo ontológico), ni se esclarece por ningún horizonte (fundamento), ni busca ninguna significación (sentido), ni pretende realizar un valor (que es sólo mediación de mi proyecto). En la clandestinidad nocturna, como paroxismo de la materialidad biológica siempre humana, la sexualidad es experiencia metafísica de la realidad desnuda del Otro como otro, deseo del cumplimiento de su deseo más allá del mundo." (83)

La no-eticidad del proyecto erótico se da cuando dicho proyecto tiene como horizonte a la Totalidad, en este caso la del varón, sin decir referencia alguna al Otro, la mujer. Es un no-al-Otro pero como ser sexuado, por lo que la real sexualidad queda suprimida. El Otro es entonces cosa, mediación, "...instrumento erótico de homosexualidad." (84) La obsesión por el sexo a la que ya hemos hecho referencia, en cualquiera de sus dos modalidades, viene a ser la manifestación de un totalización que Dussel denomina auto-erótica. El pro-yecto tiene, en este caso, como única finalidad, la auto-realización erótica del varón; la mujer, excluída de dicho pro-yecto, sólo sirve como medio para que éste se cumpla. Si a estas obsesiones del hombre contemporáneo se les atribuye el ser la "naturaleza" de las cosas, es porque la exterioridad meta-física del rostro del Otro es imposible de concebir cuando no se ha tenido una vivencia concreta de lo que es la Alteridad, condición indispensable para descubrir el fundamento de dicha "naturalidad". El hombre moderno, inmerso en el ámbito de una ontología insuperable, no tiene capacidad de racionalizar un más allá del ser, no está posibilitado para concebirlo porque ha "tornado deslucido" o "habitualizado" el estado actual de su mundo. La voz de la mujer no es jamás escuchada como una interpelación que surge de la nada del mundo totalizado, desde su exterioridad. Este estado de cosas ha enraizado a tal grado, que la misma mujer es incapaz de pensarse como exterior y termina sublimando la opresión que padece, hecho muy parecido al definido por Beauvoir como las "justificaciones".

"[La mujer] Mistifica su propia alienación. Es decir, sublima su debilidad, y esto es la mistificación de la femineidad: la debilidad es preciosa; es preciosa la belleza;... de tal manera que... [esta] mistificación de la femineidad [no] permite ver realmente lo que encubre la cuestión." (85)

De este fundamento se desprende una praxis moralmente opresora, mala. Se realiza concretamente un proyecto no-ético ("demostrado" y defendido por los propios filósofos, desde Platón hasta nuestros días) en una praxis de dominación erótica, la cual es individual, cultural y, por último, tradicional, "natural". El éthos de dominación erótica, conjunto de actitudes donde se realiza la pulsión de totalidad, comienza por la no-confianza en la libertad del Otro; surge así el deseo de asegurarse que permanecerá el Otro dentro de la Totalidad, pues así se evita correr el riesgo de su libre opción. El temor enfermizo por la infidelidad, los celos, son actitudes totalizadoras en tanto que, por la desconfianza en la libertad del Otro, se le intenta poseer hasta el extremo de tener la absoluta seguridad en su palabra y acción. Es "...desesperanza del futuro, es cerrazón cada vez más total de la casa, es la muerte del amor [alterativo]." (86)

El éthos de dominación erótica tiene como fundamento el solipsismo en el que uno de los miembros de la pareja instrumentaliza al Otro, o el mutuo solipsismo de la pareja misma, en donde el acto sexual es una forma de mutua masturbación; pareja en la que la relación se

funda en el propio placer egoísta y en la que, con mucha frecuencia, se cierra la posibilidad al surgimiento del Otro que la pareja, es decir, del hijo.

"La pareja, porque es equívoca, puede ser la perversidad nóstrica del éros ontológicamente muerto. Y en este caso es nuevamente asesinado el Otro. No ya la mujer sino el hijo... La pareja, por la "pulsión de totalización" querría eternizar su voluptuosidad sin terceros." (87)

Por el contrario, el pro-yecto ético, o la bondad del pro-yecto mismo, se alcanza por el sí-al-Otro, la mujer como dis-tintamente sexuada. Es un pro-yecto que se abre al Otro y que tiene su deseo en el cumplimiento del deseo del Otro, "...el ego fálico como horizonte ontológico de constitución debe dejar lugar a un origen trans-ontológico que es "el Otro como sexualidad clitoriana-vaginal". (88) La mujer es aquí considerada en su positiva exterioridad y no como un momento negativo de la Totalidad del varón, es decir, como castrada o la sin-pene. El coito es así humano, se basa en un servicio al Otro en la justicia y la belleza, y no en el placer solipsista, lo que convertiría el coito humano normal en simple fornicación. Para la ontología totalitaria la fornicación puede ser mala porque, por su obsesión sexual, considera al sexo mismo sucio. Desde la meta-física de la exterioridad, la fornicación es perversa porque corrompe un acto sagrado, pues el Otro es lo sagrado por excelencia. La sexualidad es, más bien, "un momento constitutivo de la perfección ética y su ejercicio en la justicia es bondad liberadora, servicial." (89)

A partir de este fundamento ético, que dice referencia a la mujer como dis-tinta, se cristaliza una moralidad de la praxis, ahora liberadora.

"El éthos de la liberación erótica [es]... apertura de la totalidad sexuada a la distinción del Otro en el amor-de-justicia como deseo del cumplimiento de su deseo. Amor que se silencia para escuchar su revelación, su palabra, su declaración que siempre al comienzo es pro-vocación... la confianza en su palabra (en el "Te amo") es esperanza de constituir una pareja, una casa, un hogar y desplegarse en la fecundidad del hijo. La fidelidad en la libertad es ahora posible. El amor de la pareja no es un contrato sino un riesgo: el riesgo de seguir amándose en la libertad incondicionada del servicio erótico gratuito." (90)

Es por esto que la Alteridad, la realización de la mujer como Otro que el varón, y por último, la pareja constituida en el servicio al Otro, se vive en el riesgo, pues "... si la esperanza se refiere al bien logrado en el futuro, hay otra posición, esencialmente ligada al éthos erótico humano que se refiere al [posible] mal futuro." (91) El amor vivido desde un éthos liberador es esencialmente dramático, pues el misterio de la libertad del Otro nunca puede ser suprimido por la seguridad pretendida de un éthos totalitario y dominador.

NOTAS DEL CAPITULO III

1. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 35
2. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I, p. 47
3. Op. cit. Tomo I. p. 53
4. Op. cit. Tomo I. p. 97
5. Ibidem
6. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 36
7. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I. p. 108
8. Fernández, Clemente, S.I., Los filósofos modernos. Selección de textos. Tomo II, p. 48
9. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I, p. 102
10. Ibidem
11. Cano, José Luis, Antonio Machado. Poesía y prosa. Biografía. p. 300-301
12. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 64
13. Op. cit. p. 27
14. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II, p. 14
15. Op. cit. Tomo I. p. 118
16. Op. cit. Tomo II, p. 19
17. Op. cit. Tomo II, p. 19
18. Op. cit. Tomo II, p. 197
19. Ibidem
20. Op. cit. Tomo II, p. 20
21. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 69
22. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II. p. 49
23. Ibidem
24. Op. cit. Tomo II, p. 70
25. Ibidem
26. Op. cit. Tomo II, p. 21
27. Fanon, Franz, Los condenados de la tierra. p. 33
28. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I, p. 65
29. Dussel, E, Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. pág. 19.
30. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I, p. 48
31. Op. cit. Tomo I, p. 51
32. Proust, Marcel, En busca del tiempo perdido. I. Por el camino de Swann. p. 460.
33. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 100
34. Dostoyevski, Fiodor, Memorias del subsuelo, en Obras completas. Tomo I, p. 1521.

35. Proust, Marcel, Op. cit. p. 190-191
36. Cfr. Dussel, E, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. párrafo, 43.
37. Rig Veda (Selección) en estudio analítico por Juan Miguel de Mora, p. 81.
38. Dussel, E, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. pág. 69.
39. Op. cit. p. 72-73
40. Pérez Galdós, Benito, La desheredada. p. 353
41. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I, p. 120
42. Dussel, E, Filosofía de la liberación. p. 27
43. Op. cit. p. 28
44. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo I. p. 121
45. Op. cit. Tomo I, p. 122
46. Op. cit. Tomo I, p. 127
47. Fernández, Clemente, S.I., Op. cit. Tomo II, p. 147
48. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II, p. 29
49. Op. cit. Tomo II, p. 33
50. Op. cit. Tomo II, p. 35
51. Op. cit. Tomo II, p. 40
52. Op. cit. Tomo II, p. 45
53. Biblia de Jerusalén, Exodo 4, 30-31
54. Dussel, E, El humanismo semita. p. 113
55. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II. pág. 93
56. Ibidem
57. Cano, José Luis. Op. cit. p. 232
58. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II, p. 109
59. Ibidem
60. Unamuno, Miguel de, Del sentimiento trágico de la vida. p. 143
61. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II. p. 116
62. Op. cit. Tomo II, p. 119-120
63. Dussel, E, Para una de-strucción de la historia de la ética. p. 177
64. Chumacero, Alf, Poesía Moderna. Poetas Mexicanos. Vol. I, p. 10
65. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. De la erótica a la pedagógica. p. 72.
66. Dussel, E, Filosofía ética de la liberación. Tomo II, p. 122
67. Ibidem
68. Op. cit. Tomo II. p. 161
69. Op. cit. Tomo II. p. 163
70. Op. cit. Tomo II. p. 169-170
71. Heidegger, Martín, El ser y el tiempo. p. 32
72. Dussel, E., Para una de-strucción de la historia de la ética. p. 164

73. Beauvoir, Simone de, El segundo sexo. Tomo I, p. 14
74. Levinas, Emmanuel, Totalidad e infinito, p. 60
75. Heidegger, Martín, Op. cit., p. 31
76. Platón, El banquete. p. 357
77. Beauvoir, Simone de, Op. cit. Tomo I, p. 8
78. Dussel, E, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. pág. 73
79. Op. cit. p. 74
80. Op. cit. p. 76
81. Op. cit. p. 78
82. Dussel, E, Hacia una metafísica de la femineidad. La mujer ser oprimido. p. 26
83. Dussel, E, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. p. 78
84. Op. cit. p. 101
85. Dussel, E, Hacia una metafísica de la femineidad. La mujer: ser oprimido. p. 22
86. Dussel, E, Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica. p. 114
87. Op. cit. p. 118
88. Op. cit. p. 103
89. Op. cit. p. 107
90. Op. cit. p. 119
91. Op. cit. pp.119-120

CONCLUSIONES

Las causas por las cuales se da la dominación de la mujer son múltiples, yendo desde los factores culturales e históricos hasta las causas filosóficas. Nuestro intento se circunscribe concretamente a exponer por qué se da este dominio pero bajo unas condiciones determinadas, es decir, este trabajo tiene la pretensión de proponer una solución de carácter filosófico al dominio ejercido sobre la mujer; la propuesta funciona sólo como una superación a la relación erótica que tiene como fundamento lo que hemos llamado metafísica de la subjetividad. Agreguemos también que esta propuesta, tiende a plantear el problema desde una perspectiva ética y no meramente ontológica, pues el problema del dominio es primordialmente ético.

Simone de Beauvoir demuestra en "El Segundo Sexo" que la pretendida superioridad del varón no es tal, pero nunca pone en crisis el fundamento subjetivista a partir del cual elabora sus proposiciones. Igualmente, muchas de las propuestas feministas de nuestra época no tienen en cuenta el fundamento que instaura la dominación y por eso mismo, aunque en apariencia resuelven y explican a cabalidad la injusticia que existe en la condición de la mujer, en realidad siguen estando atrapadas en un mundo cuyo sentido proviene de un fundamento dominador. Por eso creemos que las soluciones dadas tienen el carácter de soluciones parciales, meramente ópticas.

Nosotros hemos explicado la dominación de la mujer en nuestro mundo occidental por la instauración de una Totalidad cerrada masculina, por eso, la categoría Exterioridad es necesaria para poder plantear el problema desde un punto de partida ético. El método analéctico nos permite tener como primordial la voz del Otro, al que consideramos distinto y por tanto, más allá, en cuanto Otro, de cualquier Totalidad. Es obvio que las mujeres de nuestra cultura han denunciado una situación existencial que ellas juzgan injusta; justificadamente se quejan de una infravaloración que se les ha hecho padecer. Por eso, sólo partiendo de su palabra es como podemos, en la confianza, cumplir un servicio para con ellas e iniciar así el proceso de su liberación. Pero si consideramos su interpretación estúpida o inútil, si admitimos como "normal" el orden vigente, entonces es imposible comenzar la liberación de la mujer desde ella misma, desconfiamos de su palabra y no crearemos justa su protesta.

Hemos demostrado, por ejemplo, que ver a la mujer como medio para la procreación es interpretarla desde un fundamento machista. Pero, si tenemos en cuenta que el rostro real del Otro no es posible deducirlo o demostrarlo a partir del fundamento, sino que permanece presente como ético o meta-físico, entonces el discurso ontológico que se descubre como primero en el orden del conocimiento, es recreado desde un nuevo ámbito, que en este caso es ético. Será muy difícil descubrir la exterioridad del rostro del Otro mientras no se tenga una experiencia vital de la alteridad. La mujer, como pobre en una Totalidad masculina, es más

capaz de tomar conciencia de su real exterioridad, pues ella padece la situación adversa. Sólo siendo capaces de situarnos en otra perspectiva de la que consideramos la "normalidad" de las cosas, podremos descubrir ese ámbito de exterioridad. Por esto mismo, el amor que se tiene por el Otro es un camino mucho más efectivo para descubrir la alteridad que cualquier discurso teóricamente elaborado, en el cual se parte de premisas extrañas y fundadas en lo "normal". Lo que en la actualidad se considera normal en un entorno cultural determinado, varía si se compara con otras culturas. Es más, en una misma cultura también cambia, con el paso del tiempo, lo que en un momento fue considerado "absoluto". Es decir, la normalidad actual no es sinónimo de la naturaleza de las cosas, por lo que, únicamente quien posea el valor de desprenderse de las condiciones consideradas por todos naturales, puede acceder a otra visión del ser y reinterpretar la realidad misma desde otros fundamentos. Por eso mismo, nuestra hipótesis formulaba la incapacidad de siquiera concebir la exterioridad real del rostro del Otro, mientras se permanezca atrapado en los parámetros de la subjetividad como último fondo, la cual es una modalidad de lo que denominamos Totalidad.

Será preciso criticar la supuesta seguridad de la totalidad cerrada, que como tal, tiende a considerar su concepción del ser como la "naturaleza de las cosas", y vemos así obligados a continuamente estar reinterpretando la realidad, dicho de otra manera, la verdad se redescubre diariamente y varía de acuerdo a la variación que la historia traiga consigo en una cultura determinada. De esta forma, en cierto sentido ya subsumimos al Otro en una totalidad,

la totalidad de la historia y la cultura. Pero creemos esta propuesta válida en cuanto que nos posibilita pensar una cotidianeidad con sus específicas características. Ahora bien, los rasgos que distinguen a una Totalidad tienen la temporalidad como fundamento, el proyecto mismo fluye, hecho que nos obliga continuamente a modificar nuestra interpretación del mismo. En la erótica, el servicio cumplido es tal, cuando lo motiva la voz femenina, que irrumpe en la Totalidad vigente y la pone en cuestión.

Lo propio del ethos de la liberación en la relación erótica es el servicio que se cumple para con el Otro, servicio que parte de la fe que se tiene en su palabra, por el amor que se tiene a la mujer como mujer. Esto es lo que intentamos definir como racionalidad del amor, en donde la fe por el Otro no es irracional sino que obedece a otra racionalidad, a otra experiencia del ser. Por este motivo, nos parece insuficiente la reciprocidad propuesta por Beauvoir en la relación erótica como vía para superar el dominio; ambos, mujer y varón, son distintos entre sí y sólo por la confianza del uno para con el Otro es posible lograr una verdadera comunidad de amor, comunidad que se basa en la justicia y en la gratuidad, no exclusivamente en la consagración de una reciprocidad. Cuando el varón y el mundo masculinista descubra la exterioridad de la mujer podrá entender la implantación de una comunidad erótica, como el respeto que se tiene por el Otro, al cual nunca deberá incluirse en su propio horizonte de sentido, pues, precisamente, es Otro. Quizá así la mujer deje de ser "el negro del mundo".

BIBLIOGRAFIA

FILOSOFIA

1. Andreas, Salome-Lou, El erotismo. Pequeña biblioteca Calamus Scriptorius, Barcelona, 1983.
2. Beauvoir, Simone de, El segundo sexo. Siglo veinte, Buenos Aires, 2 tomos, 1981.
3. Danto, Arthur C., Jean-Paul Sartre. Viking press, New York, 1975.
4. Dartigues, André, La Fenomenología. Herder, Barcelona, 1981.
5. Descartes, René, Meditaciones metafísicas. Espasa-Calpe, colección Austral no. 6, México, 1983.
6. Dussel, Enrique, El humanismo semita. Eudeba. Buenos Aires, 1969.
7. Dussel, E., Filosofía de la liberación. La Aurora, Buenos Aires, 1985.
8. Dussel, E., Filosofía ética de la liberación. La Aurora, Buenos Aires, 2 Tomos, 1987.
9. Dussel, E., Filosofía ética latinoamericana. III. De la erótica a la pedagógica. Edicol, México, 1977.
10. Dussel, E., Hacia una metafísica de la femineidad. La mujer: ser oprimido. Conferencia dictada en la segunda exposición mundial de la fotografía sobre la mujer, 1971.
11. Dussel, E., Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. Extemporáneos, México, 1977.
12. Dussel, E., Método para una filosofía de la liberación. Sígueme, Salamanca, 1974.
13. Dussel, E., Para una de-strucción de la historia de la ética. Imprenta de la Universidad Nacional del litoral, Santa Fe, 1970.

14. Fanon, Franz, Los condenados de la tierra. F.C.E., colecc. popular no. 47, México, 1986.
15. Fernández, Clemente, S.I., Los filósofos modernos. Selección de textos. B.A.C., Madrid, tomo 2, 1976.
16. Freud, Sigmund, Introducción al psicoanálisis. Alianza, México, 1989.
17. Hegel, G.W.F., Fenomenología de espíritu. F.C.E., colección de textos clásicos, México, 1986.
18. Heidegger, Martin, Carta sobre el humanismo. Huascar, Buenos Aires, 1972.
19. Heidegger, M., Conceptos Fundamentales. (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941). Alianza Universidad, Madrid, 1989.
20. Heidegger, M., El ser y el tiempo. F.C.E., México, 1971.
21. Heidegger, M., The age of the world picture. en The question concerning technology and other essays. Garland, New, York, 1977.
22. Hyppolite, Jean, Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel. Península, Barcelona, 1974.
23. Kierkegaard, Soren, Temor y temblor. Losada, Buenos Aires, 1979.
24. Langan, Thomas, The meaning of Heidegger: a critical study of and existentialist phenomenology. Columbia University press, New York, 1961.
25. Levinas, Emmanuel, Totalidad e infinito. Sígueme, Salamanca, 1987.
26. Pintor Ramos, Antonio, Prólogo de "De otro modo que ser, o más allá de la esencia" de E. Levinas. Sígueme, Salamanca, 1987.
27. Platón, Simposio (Banquete) o de la erótica. Porrúa, México, 1981.
28. Richardson, William, S. J., Heidegger: through phenomenology to thought. Martinus Nighoff, The Hague, 1963.

29. Sartre, Jean-Paul, El Existencialismo es un humanismo. Ediciones Quinto Sol, México, 1985.
30. Sartre, J.P. El ser y la nada. Alianza Universidad-Losada, México, 1984.
31. Schopenhauer, Arthur, El mundo como voluntad y representación. Porrúa, México, 1983.
32. Unamuno, Miguel de, Del sentimiento trágico de la vida. Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
33. Urdániz, Teófilo, O.P., Historia de la filosofía. IV. Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo. B.A.C., Madrid, 1985.

LITERATURA

34. Biblia de Jerusalén. Desde de Brouwer, Bilbao, 1976.
35. Cano, José Luis, Antonio Machado. Poesía y prosa. Biografía. Bruguera, Barcelona, 1984.
36. Chumacero, Ali, Poesía moderna. Poetas mexicanos. U.N.A.M., México, Vol. 1, 1986.
37. Dostoyevski, Fiodor, Memorias del subsuelo. en Obras Completas, tomo I, Aguilar, Madrid, 1968.
38. Mora, Juan Miguel de, Estudio analítico en colaboración con Ludwika Jaroeka en "Rig Veda. (Selección). Diana, México, 1974.
39. Pérez Galdós, Benito, La desheredada. Alianza, Madrid, 1988.
40. Proust, Marcel, En busca del tiempo perdido. I. Por el camino de Swann. Alianza, Madrid, 1985.
41. Sábato, Ernesto, Hombres y engranajes. Heterodoxia. Alianza, Madrid, 1988.
42. Sartre, J.P., La puta respetuosa-A puerta cerrada. Alianza, México, 1987.