



Totalidad y exterioridad en el pensamiento de Enrique Dussel. Interpretación y problematización

Totality and exteriority in Enrique Dussel's thought. Interpretation and problematization

 Maximiliano Alberto Garbarino
Universidad Nacional de La Plata - Argentina
La Plata, Argentina
mgarbarino@fahce.unlp.edu.ar

RESUMEN

Dos conceptos centrales para comprender la obra de Enrique Dussel son los de totalidad y exterioridad. Ambos aparecen en toda la variedad temática de su obra: en trabajos de ética, de historia de la filosofía, de filosofía política, teología o de crítica económica. Este artículo se propone un recorrido por ambos conceptos teniendo en cuenta la presencia de una doble argumentación: una de corte filosófica y otra de raíz histórica. El objetivo es poner en evidencia cierto reenvío de uno a otro plano de las argumentaciones filosófica e histórica que presenta ciertos atolladeros. Para ello, se expone primero la concepción filosófica de la totalidad y luego la necesidad de dar cuenta de su carácter estructurador: el llamado núcleo ético-mítico. Se exponen también los dos caminos ético-míticos generales que de facto tomaron las grandes civilizaciones, mostrando luego -ejemplificando con las relaciones entre cristianismo y Cristiandad- las relaciones complejas e inestables entre totalidades, la exterioridad, tanto en su dimensión metafísica como histórica, y el problema del fetichismo. Luego, introduciremos algunas consideraciones en torno a las ideas de *différance* (Derrida) y de dislocación (Laclau) ateniendo a su impacto en el pensamiento decolonial. A partir de allí, dada la ausencia de origen o centro trascendental, se matiza la idea de totalidad cerrada; se revisa la noción de núcleo ético-mítico en su carácter monolítico, unívoco y monovalente; y se complejiza la cuestión de la exterioridad -y su relación con la idea de víctima- poniendo en cuestión su carácter metafísico u originario.

Palabras clave: Dussel; Totalidad; Exterioridad; Dislocación; Decolonial

ABSTRACT

Two central concepts for understanding the work of Enrique Dussel are those of totality and exteriority. They both recur throughout the thematic variety of his work: in his studies on ethics, history of philosophy, political philosophy, theology, and economy criticism. This article attempts an overview on the two concepts, taking into account a double argumentation—one of a philosophical nature, and another historical. The objective is to highlight some redirection from one to the other sphere of the philosophical and the historical arguments that is found to pose certain pitfalls. To that end, the philosophical conception of totality is presented, followed by the need to give an account of its structuring character: the so-called ethical-mythical nucleus. The two-general ethical-mythical paths de facto followed by the great civilizations are also explained, to show then—taking the relationship between Christendom and Christianity as an example—the complex and unstable relations between totalities, exteriority (in both its metaphysical and historical dimensions), and the problem of fetishism. Then, a few comments will be made regarding the notions of *différance* (Derrida) and of dislocation (Laclau), paying attention to their impact on decolonial thinking. From that basis, given the absence of origin or transcendental center, the idea of closed totality is qualified, the notion of ethical-mythical nucleus as monolithic, univocal, and monovalent is revised, and a more complex look into the matter of exteriority—and its relation to the notion of victim—is attempted by questioning its metaphysical or original character.

Keywords: Dussel; Totality; Exteriority; Dislocation; Decolonial

1. INTRODUCCIÓN

Dos de los conceptos que atraviesan toda la obra de Enrique Dussel y que son imprescindibles para poder comprenderla son el de *totalidad* y el de *exterioridad*. En este trabajo se dará cuenta de ellos siguiendo su obra, pero atendiendo a algunos escollos que surgen de lo que, como se sostendrá aquí, es una argumentación doble. Por un lado, existe una argumentación histórica y, por otro, un desarrollo conceptual en el plano ontológico en el caso de la totalidad y meta-físico en el caso de la exterioridad. Respecto del primer concepto, se hará hincapié en lo que es su elemento estructurador, lo que Dussel llama el *núcleo ético-mítico*. En el segundo, el trabajo se detendrá en el reenvío constante y circular desde la esfera histórico-contingente al plano metafísica o trans-ontológica (los términos son sinónimos en la obra del autor) que no va a ser problematizado, según se argumentará, lo suficiente.

Luego de la presentación de ambos conceptos en las dimensiones referidas y de exponer algunas inconsistencias o, por lo menos, algunos puntos que, como se sostendrá aquí, deberían ser aclarados, se introducen algunas nociones extraídas centralmente -aunque no exclusivamente- de dos pensadores cuyo impacto en el pensamiento decolonial es central como son Ernesto Laclau y Jacques Derrida. Esto permitirá complejizar las ideas de totalidad y exterioridad abriendo todo un espacio de problematización.

2. La totalidad. Una aproximación

Para Dussel lo primero es la proximidad; nacemos y lo que tenemos ante nosotros es lo próximo-prójimo. Pero esa cercanía casi inmediatamente deja lugar a cierta lejanía: “el niño es dejado en su cuna; el amado debe partir a su trabajo; el maestro y el discípulo deben apartarse para preparar en la vida su discurso futuro” (2011, p. 51), etcétera. Ahora bien, una vez acaecida esta lejanía se nos aparece un mundo, el mundo de las cosas-sentido que nos rodean, no caóticamente, porque todo lo que nos circunda,

...forma parte de *un mundo* (M. Heidegger). Cuando hablamos de mundo nos referimos al horizonte cotidiano dentro del cual vivimos. El mundo de mi hogar, de mi barrio, de mi país, de la clase obrera. Mundo es entonces una totalidad instrumental, de sentido (2011, p. 53).¹

La idea de mundo como totalidad en Dussel tiene varias fuentes. Emmanuel Lévinas es en este punto el autor más referenciado, pero no el único. También hay una idea importante de totalidad que proviene de Lukács.² Aquí habría que decir, en principio, que para Lukács la idea de totalidad es una de las claves del marxismo y significa al menos dos cosas. En primer lugar, hay una cuestión que se podría llamar epistemológica: para comprender un suceso de nuestro mundo, para entenderlo en su fundamento, hay que pensarlo como una parte de una totalidad. Considerar un elemento de modo aislado es no poder comprenderlo en sus conexiones generales con el resto de los elementos, y por tanto es no comprenderlo en su fundamento último. De una parte, sólo se puede dar cuenta cabal si se lo hace como momento de una totalidad. Esta última, para el pensador húngaro, es el *modo de producción*. Pero, y aquí la segunda cuestión, esta máxima epistemológica se deriva de la realidad concreta del mundo. Una formación social es una serie de elementos articulados en una totalidad. El principio articulador, como ya se dijo, es el modo en cómo los seres humanos producen; esto genera una articulación general que presiona para producir ciertos tipos de sujetos y estructurar todos los planos de la existencia social. Por tanto, estamos inmersos en esa totalidad y somos producto de ella misma. En el caso del capitalismo, por ejemplo, el sistema jurídico, la ciencia económica -burguesa-, la política (la forma que cobra la política), incluso las ciencias naturales, son partes integrales de una totalidad -aunque cada ámbito se vea a sí mismo de modo independiente-articulada según el modo de producción (Lukács, 1985).³

Volviendo al ya mencionado Lévinas, es interesante remarcar que, si la totalidad aparece en Lukács como cerrada sobre sí misma, para el pensador lituano-francés es algo que puede ser socavado por un punto más originario de la existencia: la proximidad conceptualizada como cara-a-cara. Lévinas le sirve a Dussel

1 La idea de un ser que tiene a la mano distintos entes en tanto que mediaciones para sus proyectos siempre recortados sobre un mundo (horizonte de sentido que me precede) es deudora de la fenomenología y sus desarrollos posteriores (Heidegger o Sartre sin ir más lejos).

2 Por supuesto que, como bien desarrolló Martin Jay (1984), la idea de totalidad es importante para buena parte del denominado “marxismo occidental”.

3 Para Dussel lo que define la totalidad no es el modo de producción, ya llegaremos a aclararlo, sólo estamos remarcando alguna de las fuentes que refiere el autor sobre la idea de totalidad.

para dos propósitos. Por un lado, aparece la cuestión de la totalidad o la totalización como la reducción del mundo a objetos que tenemos a la mano y, como tal, la instrumentalización del mundo que nos rodea (incluidos otros seres humanos).⁴ Perspectiva revelada (pero que no se agota en ello) a Lévinas por la experiencia generacional del nazismo y el comunismo soviético. Por otro lado, está también la cuestión de la apertura, del punto de fuga de esa totalidad desde la experiencia del cara-a-cara. Esta experiencia sería meta-física o tras-ontológica en el sentido de que rebelaría una otredad en tanto que tal, sin ser reducida a *lo mismo*, excediendo la totalidad del mundo. Pero esta ruptura, para Dussel, tiene también un problema: “Lévinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente” (1975, p. 9); sin embargo, para Dussel, esta otredad hay que pensarla en vinculación con la solidaridad, la liberación, la comprensión e incluso la construcción de un nuevo orden.⁵ Es por ello que afirma que,

...es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogo. No es unívoco como una cosa en la totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior. El otro posee la exterioridad propia de la persona (en griego rostro) que cuando se revela todavía no es adecuadamente comprensible, pero que, con el tiempo, por la convivencia y el solidario comprenderse en el mismo camino de la liberación, llegan a comunicarse históricamente (Dussel, 1975, p. 9).

Justamente la idea de historia es una idea central para pensar la totalidad según otro de los autores que refiere Dussel, estamos hablando de Sartre (1995). Para el filósofo francés pensar según la totalidad no sólo es pensar (y reducir los fenómenos a) el modo de producción, sino también inscribir cada suceso en una línea histórica, incluso partiendo del hecho de que esa historia está tensionada. Por ello afirma que,

...la pluralidad de sentidos de la historia no puede descubrirse y afirmarse por sí sino sobre el fondo de una totalización futura, en función de ésta y en contradicción con ella. Nuestro oficio teórico y práctico es hacer cada día más próxima tal totalización [...] nuestra tarea histórica en el seno de este mundo polivalente, es acercar el momento en que la historia no tenga sino un solo sentido (Sartre, 1995, p. 66-67).

Los sujetos colectivos se constituyen históricamente y pueden, bajo determinadas circunstancias, construir una nueva totalización (una re-totalización), más justa en relación a la anterior. Lo que este perfilamiento somero de la idea de totalidad lleva a plantear, en todo caso, es la cuestión de qué es aquello que define a una totalidad.

3. El núcleo ético-mítico y los dos grandes caminos de la historia.

Dussel afirma que “la totalidad, el sistema, tiende a totalizarse, a auto centrarse, y a pretender, temporalmente, eternizar su estructura presente; espacialmente a incluir intra-sistémicamente a toda exterioridad posible” (2011, p. 91). Tiende así a subordinar todo elemento distinto incorporándolo, despojándolo de todo rasgo de exterioridad a la totalidad.

Ahora bien, para dar cuenta de aquello que estructura la totalidad, Dussel apela al concepto de núcleo ético-mítico acuñado por Paul Ricoeur: “las culturas tienen por su parte un “núcleo ético-mítico”, es decir, una visión del mundo que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente” (2015, p. 13).⁶ Y por tanto, para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo “hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo” (2003, p. 30).

En principio, y en discusión con las grandes interpretaciones de la historia de las civilizaciones más com-

4 Una diferencia que creemos importante entre Dussel (y sus fuentes) y Lukács es que para este último la instrumentalización y la cosificación son fenómenos de la totalidad capitalista.

5 “La liberación es el movimiento mismo meta-físico o transontológico que traspasa el Horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada” (Dussel, 2011, p. 108).

6 En otras obras Dussel hace una diferenciación al interior de la idea de “núcleo ético-mítico”: está el *ethos*, un comportamiento cuasi espontáneo orientado por valores que puede, dentro de una civilización, tener diferenciaciones (en términos de clases, clanes, subgrupos) y el *núcleo mítico-ontológico* más fundamental de una cultura (Dussel, 2003). Cabe aclarar que, por un lado, Dussel (2015) indica que a fines de los '70 ya tenían claro dos cosas: por un lado, que las culturas -y sus éticas correlativas- son más diversas que lo que pensaba en 1966, y por otro, que al interior de cada cultura podía haber escisiones importantes. Sin embargo, sigue utilizando hasta la actualidad el concepto de núcleo ético-mítico referido a Ricoeur que justamente no permitiría identificar estas cuestiones.

plejas (como por ejemplo las de O. Spencer, A. Toynbee y K. Jaspers, entre otros), Dussel (2003) va a ofrecer su propia imagen de los diversos núcleos ético-míticos. Cada uno de ellos, si bien en principio da sentido y orienta nuestra vida cotidiana, opera en todas las esferas del mundo humano, siendo incluso el fundamentando de las religiones y el núcleo incuestionable, el fundamento idéntico, a pesar de la apariencia de diversidad, de los más referenciados pensadores de una formación histórico social concreta, e incluso de sus distintas escuelas filosóficas. Sin embargo, aclara Dussel,

...todo lo dicho no niega que existe un nivel en el que el discurso filosófico toma en cuenta los núcleos problemáticos fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal, es decir, como un aporte a ser discutido por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal (2015, p. 24).

El autor de la *Filosofía de la liberación* distingue seis pilares de lo que llama grandes civilizaciones: el egipcio-bantú, el mundo sumerio-mesopotámico-semita, la India, la China, el mayo-azteca y el inco-quechua (Dussel, 1998 y 2003). Pero esto es sólo el inicio de una larga historia del desarrollo y la interacción (militar, económica, cultural, etc.) de las mismas. Dussel aquí es deudor de la idea de sistema-mundo y de las investigaciones concretas que la suscitaron y posteriormente la tomaron como eje. I. Wallerstein, A. G. Frank, F. Braudel, entre otros, le darán elementos para pensar distintos estadios de la historia global, donde la producción y el intercambio de bienes materiales y simbólicos van a dar las pautas para pensar una historia para nada eurocéntrica (más genéricamente: no centrada en occidente) así como una visión de la historia política y filosófica no heleno-céntrica (Dussel, 2007 y 2015). Ahora bien, históricamente:

...ciertas culturas (como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, la inca, etcétera) alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió a otras culturas. Éstas, con cierta universalidad, superpusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas y esta dominación cultural es constatada en la historia en todo su desarrollo (Dussel, 2015, p. 13).

¿Esto significaría entonces que la historia es sólo una sucesión de totalidades que intentan subsumir otras culturas? En principio, se puede afirmar que, aunque ese suele ser el caso, la respuesta más general es un rotundo no. Pero para responder la cuestión y complejizarla hay que volver a la idea de exterioridad.

En su *Ética de la liberación*, Dussel (1998) plantea que hay dos formas generales en la que los núcleos ético-míticos organizan éticas concretas en la vida cotidiana. Por un lado, se conforman los *ethos* donde la vida humana se presenta como,

...la singularidad del sujeto ético, y el nacimiento *como afirmación de la vida* (nace este sujeto), y por ello afirmación de la vida terrestre y corporal, donde se concibe la muerte empírica como muerte, pero reafirmando la vida míticamente como resurrección, reproducción o sobrevivencia del sujeto ético. Es el camino de los pueblos bantú, egipcio, mesopotámico y semita. Son éticas unitarias de la carnalidad (positividad de la sensibilidad) (...) Por otro lado, prosigue Dussel, están aquellas culturas que conciben el *nacimiento* humano como negación de la vida (nacimiento como ensomátosis y origen del mal), y por ello negación del valor de la vida terrestre y corporal, y la muerte empírica como nacimiento de la verdadera vida (inmortalidad mítica del alma como retorno a la unidad del cosmos). Es el camino de los pueblos llamados indoeuropeos, entre otros. Son éticas dualistas del alma (positividad) y del cuerpo (negatividad) (Dussel, 1998, p. 620).

Esto, como se puede advertir rápidamente, se articula con otros elementos de los núcleos ético-míticos.⁷

7 Por ejemplo, la cuestión de la *historicidad*: sólo en el primer caso tenemos historicidad propiamente hablando, ya que se permite lo nuevo en la historia humana, más allá de los ciclos y los arquetipos míticos; en el segundo, la concepción de la historia está más habitualmente asociada a un tiempo humano cíclico y de (eterno) retorno. Este último caso, se da por ejemplo en la concepción político grecorromana: la idea de las tres formas de gobierno y sus formas corruptas, la idea del ciclo que cumplen, presente desde Aristóteles a Maquiavelo, al menos, es una forma

Pero aquí la idea, sin embargo, no es detenerse sobre las cuestiones particulares de cada una de estas modalidades generales, sino remarcar que en el primer caso se habla de núcleos culturales donde anida cierta apertura intrínseca hacia el otro; por el contrario, en el segundo caso estamos ante la situación de una totalidad que se cierra sobre sí misma, sin lugar para *lo otro*. Al respecto es pertinente otra extensa pero riquísima cita:

En el horizonte del desierto (arábigo) un beduino semita, palestino aún como los judíos (quienes fueron una de esas tribus palestinas entre Egipto y Mesopotamia hace miles de años), avanza como un punto lejano; al *aproximarse* se va descubriendo de qué clan, de qué tribu, de qué pueblo es miembro. Más cercano ya, en la *proximidad*, el semita (no el aguerrido indoeuropeo hoplita helénico forrado de hierro) establece el *cara-a-cara*. *Paním el paním* dice el dialecto palestino llamado hebreo. *Prósopon prós prósopon*, en la traducción griega... Descubriendo su *rostro*... se revela el Otro como otro, a quien, aunque sea un enemigo en las confrontaciones históricas, hay que otorgarle hospitalidad (comida, agua, vestido, una tienda), porque la alteridad es sagrada (Dussel, 2016, p. 13).

Sin embargo, esta caracterización general es sólo una abstracción que en concreto es mucho más compleja y contaminada. Es más, es fundamental remarcar aquí que, en *ambos casos, aunque de manera distinta, existe una estabilidad precaria*. Es decir, siempre existe un socavamiento potencial y perenne de toda totalidad, así como, en el primer caso, una tendencia a la totalización.

4. La inestabilidad de los mundos

En cuanto a las civilizaciones que Dussel identifica como semitas (y también la bantú, la egipcia y la mesopotámica) el riesgo pasa no sólo por la posibilidad de que otras culturas conquisten y deglutan su núcleo ético-mítico, sino que también están amenazadas -y así se registra históricamente- por la lejanía creciente que trae aparejado el crecimiento y la complejización cultural y civilizatoria. Porque luego de la proximidad ya referida como principio, sigue la lejanía, y con ella la tendencia a la objetivización de las relaciones complejas.

El concepto para pensar esta situación, según el filósofo argentino mexicano, es el de fetichización. Esta noción es extraída de Karl Marx, pero cobra una significación general en manos de Dussel que trasciende la esfera de la economía capitalista, “El fetichismo, encubre el fenómeno consistente en que al *sujeto* humano se lo transforma en una *cosa*; y la *cosa* aparece ahora como el *sujeto* que subsume la vida humana y vive de su muerte” (Dussel, 2020, p. 116). En su sentido originario el fetiche es un ídolo creado por seres humanos que lo dotan de ciertas propiedades que postulan como objetivas, propiedades que finalmente se le vuelven en contra ya que los seres humanos que le dieron vida terminan obedeciendo al fetiche. “Es una inversión absoluta; un ocultamiento epistémico” (Dussel, 2020, p. 116), ya que se invierte el sujeto en objeto -y viceversa- ocultando la relación primigenia. Esto sucede tanto en la mercancía, en el dinero y el capital financiero como describió Marx, como en general en todas las instituciones.

Estas, para Dussel, se fundan con un objetivo en principio beneficioso para los individuos y la comunidad, organizando a la misma para su reproducción. Sin embargo, posteriormente suelen adquirir una dinámica propia que las lleva a olvidar su función originaria convirtiéndose en una maquinaria que funciona independientemente de su finalidad primigenia. El riesgo fetichista es que se sacralice las instituciones más allá de la función misma que termina, objetivamente, cumpliendo.⁸ La Ley, por ejemplo, que garantiza y promueve la vida, al fetichizarse, puede funcionar, al contrario. El olvido de su formulación primigenia, la sacralización de su funcionamiento, obturan la posibilidad de pensarlas en su raíz. Es decir, el fetichismo objetiva el funcionamiento del mundo que por tanto se cierra y se vuelve una totalización.

Otro caso muy distinto en el que se registra la inestabilidad referida tiene que ver con el cruce de dos núcleos ético-míticos. Éste puede ser por conquista militar, intercambio económico y cultural, entre otros, aunque en general suele ser una combinación de los factores referidos.

Para ilustrar esta cuestión, es interesante un caso que, basándose en una profusa literatura, describe rei-

concreta -en este caso política- de manifestarse del núcleo temporal profundo (Dussel, 1974 y 2007).

⁸ Las instituciones funcionan o bien de este modo fetichizado, o por lo menos con una propensión inherente a la fetichización. Por ello las instituciones, en el mejor de los casos, poseen una ambigüedad tan peligrosa como necesaria. Para esto ver Dussel (2016, pp. 45-56).

teradamente Dussel: es lo que refiere como el pasaje del cristianismo a la Cristiandad. Para el autor de la *Ética de la liberación*, el cristianismo primitivo es un desprendimiento religioso que procede de un pueblo semita (el judío) que se alza contra el fetichismo de la ley: tanto de la ley judaica ya fetichizada como de la sobre-impuesta ley romana (Dussel, 2015, p. 105-171). El cristianismo es caracterizado como una religión cuyo núcleo ético-mítico permite, o incluso exige, la apertura hacia el *otro* y la solidaridad. Sin embargo, incluso antes de ser incorporada como religión oficial por el Imperio Romano, comienza a ser *colonizada* por el helenismo vigente desde los días de Alejandro Magno. Lo que sucedió, siempre según Dussel, es que la religión cristiana en sus orígenes tuvo la necesidad de expresarse en griego ya que luego del proceso de helenización de buena parte del Mediterráneo y Asia menor las élites y varias comunidades hablaban esa lengua. Además, la complejidad y el desarrollo de la retórica y la filosofía griegas llevaron a la necesidad de incorporar sus modos de argumentar y su instrumental lógico. Es decir, la batalla cultural que encararon los primeros cristianos tanto en el plano de las élites como en el popular, exigió expresarse en griego y utilizar, cada vez más, sus estrategias argumentales. Sin embargo, utilizar una lengua u otra no es sólo una cuestión de traducción indiferente (si es que esto fuera posible), sino que es incorporar, de manera muchas veces imprecisa, manifestado en ocasiones como tensión irresuelta, como contaminación, el propio núcleo ético-mítico de la nueva lengua. Al respecto Dussel afirma que,

...el pasaje del cristianismo primitivo a la cultura de la Cristiandad, cuyos primeros pasos se realizan desde el siglo II culminando con Constantino a comienzos del siglo IV, no van sin una cierta *ruptura*. Esa *ruptura* con la experiencia originaria del “cara-a-cara”, como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como “carne”, al horizonte ontológico del ser como “naturaleza” y en dicho horizonte se interpreta al hombre como “substancia”, debiendo ahora escindirlo en “cuerpo” y “alma” (Dussel, 1974, p. 25).

Ahora bien, lo que surgió posteriormente no es simplemente una totalidad ahora regida por el núcleo ético-mítico indoeuropeo que subsumió lo más elemental y primigenio de la forma de vida semita, sino que también, al incorporarlo, sembró la semilla de otros fundamentos ontológicos, éticos, etc., que van a contramano de la totalización. Es decir que, por un lado, podemos ver la subsunción de un núcleo ético-mítico a la totalización greco-romana (realizada entre otras cosas a través de la lengua); pero por otro, como registra Dussel, podemos ver una suerte de caballo de Troya, una incorporación que no va a cejar en sus pre-supuestos culturales. Es por ello que afirma que, si bien:

El cristianismo es una religión crítico-mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano. La Cristiandad, por el contrario, inaugurada principalmente por Constantino (...) subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cultura mediterránea helenístico-romana: la Cristiandad es una cultura que tiene un componente religioso-cultural cristiano (Dussel, 2007, p. 72).

De hecho, para Dussel, la historia de buena parte de Europa (por otra parte, escindida en su interior) y el mediterráneo durante los siglos III al XVI, aproximadamente, es fruto de las guerras y las tensiones internas de formas de vida basadas en un núcleo ético-mítico indoeuropeo (para decirlo un poco rápidamente), es decir, en la línea del segundo “camino” que describe Dussel en la cita referida anteriormente de la *Ética de la liberación*. Pero de a poco, y a pesar de la sacralización de los Estados, ciertas estructuras intencionales fundamentales semitas -subsumidas- fueron abriendo grietas críticas.⁹ Al respecto, Dussel consigna el surgimiento de varias comunidades cristianas críticas en el Imperio Bizantino en oriente:

Las comunidades cristianas se extendieron por todo el Imperio. Surgieron en un horizonte judío, profundamente fermentado por un mesianismo muy plural, entre cuyos grupos debe situarse el denominado judeo-cristiano (...) Sin embargo, (también) surgirá una extraña

⁹ Para Dussel, durante esos siglos la primacía económica, política, militar e incluso filosófica, recae sobre todo en el mundo árabe. El imperio bizantino es, además, considerado parte del mundo oriental, mientras que el occidente europeo se va aislando crecientemente. La compleja e interesante visión de Dussel (2003, 1998, 2007) se apoya, como dijimos, en las teorías del “sistema-mundo”.

institución no propia de la tradición judeo-cristiana: el monaquismo cristiano copto-bizantino... Estas comunidades de ascetas cristianos se opondrán a la Cristiandad establecida, criticarán la legitimación del Estado, y su perpetua rebeldía significará un resto crítico creativo, solidario con los pobres del Imperio (Dussel, 2007, p. 79-80).

Es decir que persistieron y se multiplicaron comunidades centradas en el núcleo ético-mítico semita, pero que, también, es el caso del monaquismo, otras tradiciones fueron tomando un aspecto crítico. El monaquismo consignado es nada más que un ejemplo; en todo caso, lo que es importante remarcar aquí, es que la totalización resultante no es del todo aplastante: si bien subsume buen aparte de aquello que conquista (desde fuera y desde dentro) no deja de ser socavada por la re-articulación de restos de otro(s) núcleos ético-míticos.¹⁰

5. La oscilación entre la exterioridad contingente y la exterioridad originaria.

A la luz de lo dicho hasta ahora cabe reformular la pregunta anteriormente manifestada: ¿es sólo el hecho contingente de la pervivencia subsumida de otro núcleo ético-mítico distinto -en este ejemplo, además, uno que admite *lo otro*- lo que disloca la totalidad imperante?, ¿o hay algo más fundamental que trabaja en el socavamiento de la totalidad? Al respecto, cuando Dussel habla del surgimiento de religiones como el cristianismo primitivo, el budismo primitivo (que se erige contra el sistema de castas hindú) y el islam se pregunta,

¿No será que este segundo momento del sistema interregional, de férrea institucionalización (gracias al caballo y al hierro) y de creciente dominación, produjo un inmenso estrato social y económico, todo un mundo de víctimas, oprimidos, que terminarán por rebelarse contra su condición de esclavos y humillados empuñando éticas críticas que proponen la transformación, la dignidad del sujeto ético de la justicia? (Dussel, 1998, p. 36)¹¹

La pregunta puede interpretarse en el sentido de marcar una doble cuestión: por un lado, la existencia fáctica, histórica, de esos núcleos ético-mítico abiertos al otro; por otro, el requerimiento más originario de la exterioridad en cuanto tal, más necesario cuanto más cerrada la totalización con la consecuente proliferación de sus víctimas. Aquí aparece, en una pregunta que deja sin responder explícitamente Dussel, la tensión entre lo que se puede llamar histórico contingente, es decir, las estructuras intencionales fundamentales existentes, y la exterioridad en sentido meta-físico, de una originariedad plena, más allá de cualquier núcleo cultural contingente.

Esta circularidad, reenvío o pendularidad de la exterioridad entre sus facetas metafísica e histórico-contingente se registra también cuando Dussel analiza directamente el cara-a-cara o la exterioridad.¹² Vale la pena aquí ver algunos ejemplos al respecto. Dice Dussel:

...habitualmente el rostro de otro ser humano juega en nuestro entorno como un simple cosa-sentido más... pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas. Sin embargo, hay momentos en los que se nos aparece, se nos revela en toda su exterioridad (...) como cuando de pronto el chófer del taxi -seguimos un ejemplo del autor- resulta ser un amigo y nos dice, estando nosotros desprevenidos: ¿Cómo te va? (Dussel, 2011, p. 77).

Esa pregunta inesperada disloca nuestra experiencia de instrumentalidad del mundo. Aquí se nos revela *alguien* que aparece en el mundo. Y esto es mucho más así cuando, según Dussel, alguien dice:

10 Agustín de Hipona, por ejemplo, pensador importante para el Imperio romano Occidental, intentó sintetizar la tensión propia de dos mundos tan diversos como el semita y el greco romano (Dussel, 2007, pp. 71-116).

11 El segundo momento del sistema interregional se refiere desde aproximadamente al siglo XX a. c. al siglo III d.c, es decir, la época de los grandes imperios (persas, helenístico, romano, chino e hindú).

12 Cabe aclarar que aquí se sigue la línea argumental de Dussel. Lévinas pone especial cuidado en distinguir cara-a-cara de exterioridad (2000, p. 59 y ss.). Sin embargo, al hacerlo, pone en veredas opuestas ética y política, justamente aquello de lo que quiere escapar el autor de *El humanismo semita*.

...una ayuda por favor”, o “tengo hambre; deme de comer” (...) aquí el rostro de la persona se revela como otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumentos como exterior, como alguien, como una libertad que me interpela, que provoca, que aparece como el que resiste a la totalización instrumental. No es algo; es alguien (Dussel, 2011, p. 78).

Aquí hay que decir varias cosas. Los ejemplos son mucho más polifacéticos de lo que los presenta el mismo Dussel. Pero su interés es mostrar que hay una “apertura” del sistema *desde su interior*. La dimensión fenomenológica primigenia es el cara-a-cara. Ahora bien, para conmovir a la totalidad –mínimamente- esa exterioridad debe reclamar algo más que el reconocimiento de ser alguien y no una mera cosa. El hecho de que el otro, como en este ejemplo, se recorte en el horizonte de la totalidad no como algo sino como alguien tiene realmente muy poco alcance. Como se ve en este caso, quizás sólo sea un amigo. Pero la historia de lo nuevo surge del otro como exterioridad que reclama, surge de aquel que de algún modo es excluido de la totalidad, la padece (Dussel, 2011, p. 85). Reclamar el reconociendo de ser alguien (como el amigo) y el reclamo desde el afuera del mundo que, además, sugiere su injusticia en tanto mundo, son dos registros muy diferentes.

El rostro sufriente exige *soy otros, soy un ser humano, tengo derechos*, afirma Dussel. Aquí la apertura al otro es la ruptura de la totalidad desde su interior. Sin embargo, surgen preguntas como las siguientes: ¿siempre el sufriente reclama?, ¿siempre le reclama a otro dis-tinto?, ¿no le reclama a iguales? Es más, ¿siempre el sufriente reclama desde la exterioridad hacia la exterioridad?; ¿no quiere muchas veces ese otro que sufre simplemente pertenecer a la totalidad?; ¿no apela, sin más, a ser incluido?

El “tengo derecho”, por ejemplo, tiene también varias aristas: por un lado, no siempre se reclama desde el derecho. Cuando Dussel aquí habla de derecho lo hace pensando en el derecho a la vida humana, más allá del derecho establecido institucionalmente. Pero, justamente, se puede reclamar cierta piedad o ayuda más allá del derecho que alguien crea que le asiste o no. No siempre una víctima (caracterizada así desde fuera) cree estar vulnerada en su derecho fundamental (más allá del derecho establecido) y reclama por el reconocimiento de este en tanto tal.

Esto Dussel lo sabe muy bien, por ello admite que “la víctima excluida tiene una experiencia del sistema, *cuando es crítica*, que le permite acceder desde su negatividad a la positividad” (Dussel, 2015, p. 64; cursiva del autor). Es decir, está admitiendo aquí que esa experiencia originaria no tiene una dirección necesariamente crítica. Lo que la haría crítica, y esto será precisado más abajo, es que *se inscriba* en un marco simbólico tal. Es en esto en lo que Dussel parece estar pensando cuando aclara que “el rostro del otro, primeramente, como pobre y oprimido, revela realmente un pueblo antes que a una persona singular” (2011, p. 82). Un pueblo, sin embargo, presupone ya un colectivo y un núcleo ético-mítico. Pero, además, al decir “pobre y oprimido” ya está estableciendo una categorización. Por tanto, de lo dicho por Dussel mismo, se desprende que la exterioridad pura en su aparición no es suficiente para la conmoción de la totalidad.

En síntesis, ni la víctima -que es la expresión que finalmente prefiere Dussel- por el sólo hecho de serlo tiene una experiencia crítica (y ya decir víctima es categorizar) en función de cuestionar la totalidad que le victimiza; ni el cara-a-cara es necesariamente una experiencia originaria de apertura de la totalidad. Esto, claro está, es contradictorio con caracterizar al cara-a-cara como una “epifanía”, como “carnalidad desnuda” y “más allá de todo código” (Dussel, 2011, p. 147).

Es curioso que en un balance sobre la obra de Lévinas que Dussel hacía en 1975, marcara claramente este problema:

Lévinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin *mediaciones*. “El Otro” interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las *condiciones* de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora (1975, p. 8-9; cursivas del autor).

Por tanto, más que de una experiencia originaria debemos hablar de horizontes de sentido. Toda experiencia está *inscripta*, incluida la del cara-a-cara y la del prójimo. En síntesis, de lo dicho se concluye que la *exterioridad pura (originaria)* en su aparición no es suficiente para la conmoción de la totalidad; es más, y este es el punto más radicalmente problemático, difícilmente podríamos hablar de una exterioridad pura si no es inscripta en una línea de significado crítica.

6. Ni la totalidad tan totalitaria ni la exterioridad tan reveladora

En este apartado se introducen algunos conceptos que ayudan a plantear mejor la cuestión con la consecuente reformulación de las dos ideas centrales que se están analizando: exterioridad y totalidad. Atendiendo al hecho de que en reiteradas oportunidades el filósofo argentino-mexicano se referencia dentro de la corriente de pensamiento decolonial—su último trabajo tiene por subtítulo *hacia una fundamentación del giro decolonial* (Dussel, 2020)—, y pensando en una crítica desde ese espectro filosófico-político, es que se recurrirá a dos autores que han impactado sobre esta corriente de pensamiento como son Jacques Derrida y Ernesto Laclau.

Es sintomático en la obra de Dussel algunos malentendidos de los trabajos de Jacques Derrida. El que interesa aquí es el referido al término *différance*, a veces traducido como diferencia y, otras, probablemente de mejor modo, como *diferancia*. El autor de *El Humanismo helénico* interpreta este término, muy específico en la obra de Derrida, como si se tratase simple y llanamente del concepto de “diferencia” de los autores considerados habitualmente como posmodernos. En realidad, Derrida se inscribe más ampliamente en el llamado posestructuralismo. Que el filósofo franco-argelino escriba *différance* y no *différence* no es una cuestión esnob, sino que remite a la idea de que en realidad la mal llamada diferencia es más bien un diferimiento perpetuo en el espacio y en el tiempo. Derrida apela a “los dos motivos del *differre* latino a saber, la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva” (1994, p. 43), complementándolo además con el significado habitual de diferencia y con la idea de diferendo en tanto *polemos*.

Lo que se difiere siempre es el sentido último. En palabras de un estudioso de la obra de Derrida, Andrea Potestá, “si cada signo reenvía a una significación, y al mismo tiempo la significación es producida por el signo” como se deduce de la lingüística de Saussure, entonces “simplemente no hay origen: hay relación diferencial, hay infinito reenvío del uno al otro” (2013, p. 189). Esto debe entenderse en la línea desarrollada por el posestructuralismo francés de que, para decirlo brevemente, toda estructura siempre está abierta, no hay un centro puntual que la fije, sino más bien un suplemento, que ejerce la función precaria de centro.¹³

Derrida da un diagnóstico de época al proponer que si bien:

...el concepto de estructura centrada (lo que le da estructuralidad a la misma, totalidad) es, efectivamente, el concepto de un juego fundado, constituido a partir de una inmovilidad fundadora y de una certeza tranquilizadora, que por su parte se sustrae al juego (1989, p. 384).

Es ya hora de sacar la conclusión que desde las entrañas del mismo estructuralismo se fue perfilando, esto es, que la idea de centro estructurador es, como dijimos, más bien una función que un elemento estructurante. Por lo tanto,

...dada la ausencia de un centro u origen, todo pasó a ser discurso – en la medida en que nos pongamos de acuerdo sobre esta palabra-, es decir, un sistema en el que el significado central, el significado originario o trascendental, no está nunca absolutamente presente más allá de un sistema de diferencias. Esta ausencia de significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de la significación (Derrida, 1989, p. 385).

Llevado al plano político esto significa que Derrida es partidario de una idea de hegemonía en el sentido que le fue dando la obra de Ernesto Laclau. De hecho, en un simposio realizado en 1993 donde estuvieron ambos, Derrida dice explícitamente coincidir con esta idea de Laclau y la expresa del siguiente modo:

Si hubiera una estabilidad continua no habría necesidad de la política, y es en este sentido que la estabilidad no es natural, esencial o sustancial, que existe la política y la ética es posible. El caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad (1996, p. 163).

13 Para la relación de Derrida con el estructuralismo y el posestructuralismo puede verse por ejemplo Spivak (2013, pp. 133-183).

La estabilidad, el orden, no son aquí pensados como algo “natural” o una tendencia ontológica, sino más bien lo contrario. El orden es pensado como el resultado contingente de una estabilización de sentidos que exige un “trabajo” hegemónico constante, por momentos mínimo, por momentos arduo, por momentos prácticamente imposible (los momentos de crisis orgánicas).

Esto es lo que Laclau llamó “totalidad fallada”. El autor argentino se vio llevado a pensar las fallas en la totalidad de distintas maneras. Al respecto, sin entrar en grandes detalles, vale la pena mencionarlas para registrar un abanico de posibilidades. El *antagonismo* es una de ellas, y la primera en emerger en su obra (Laclau y Mouffe, 2004). Éste implica que un campo de sentido se puede partir en dos y por tanto tenemos la paradoja de tener un campo con un enfrentamiento en principio irreductible en su interior. Esto supone una radical fisura en la totalidad.

Otro concepto que desarrolló es el de *dislocación*. Se vio llevado a postularlo ya que la idea de antagonismo implica una formulación simbólica desarrollada que no siempre refleja lo que sucede concretamente: “el antagonismo lo que hace es dicotomizar el espacio social, pero ambos lados de la relación antagonica son necesarios para crear un espacio único de representación” (Laclau, 2008, p. 394).¹⁴ La dislocación es un elemento más *fundamental*, es pensada como una falla en el orden simbólico que nunca puede estar del todo suturado, cerrado, sino sólo por ese suplemento que mencionábamos, y que Laclau (2005 y 2008) va a llamar *significante vacío* o *nodal* (dependiendo de qué función está conceptualizando). La dislocación es un déficit de sentido que la totalidad no puede cubrir, un “agujero en el orden simbólico” (2008, p. 394). Pero también la dislocación se da en el sujeto ya que, para Laclau, siguiendo también en este punto a Jacques Lacan al igual que en la idea orden simbólico siempre fallado, el sujeto también en su constitución misma está inherentemente fallado: se es sujeto en tanto y en cuanto toda subjetivación está incompleta. No debe entenderse esta falla como un defecto sino todo lo contrario: hay sujeto porque hay falla. En otros términos, “estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas lo afirman, porque yo no tengo ninguna identidad estructural, sino porque tengo una identidad estructural *fallida*” (Laclau, 1990, p. 60).

Finalmente, Laclau se vio llevado a complementar la idea de dislocación con una nueva conceptualización: la *demanda democrática* y la *demanda populista*. La idea de demanda surge de la necesidad de pensar que ciertas dislocaciones pueden constituirse simbólicamente de dos modos. La demanda democrática (potencialmente) se inscribe en el orden predominante y desde allí exige. En todo caso el resultado de ella es un desplazamiento que no implica un re-ordenamiento importante. En cambio, la demanda que persiste insatisfecha y puede articularse con otras comienza a desarrollar e inscribirse en un discurso que antagoniza con el orden existente. Incluso, Laclau se vio llevado a proponer el concepto de *heterogeneidad social* para dar cuenta de aquellos puntos de ruptura que no llegan (o no pueden) articularse ni en una u otra de las modalidades de la demanda (Laclau, 2005, p. 176). Como se mencionó, no se pretende exhaustividad en este punto, ni mucho menos sugerir que aquí se agota la cuestión, sólo mencionar que hay otra forma de encarar las cuestiones relativas a la exterioridad y la totalidad, que llevan a complejizar una conceptualización cuyo espesor, quizás, diste de haberse desarrollado completamente.

En definitiva, de lo que se trata es de poder dar cuenta de una totalidad siempre fallada y de un sujeto constituido en su interior también de modo fallado. Todo equilibrio político entonces es constantemente re-articulado para poder conjurar así está fallas en su propio orden y a las subjetividades constituidas en su interior.

Ahora bien, si por un lado toda totalidad no es tan totalitaria ya que su tendencia a la estabilidad no puede ser más que una construcción y reconstrucción hegemónica constantemente amenazada por el defecto o exceso de sentido, también es cierto que el problema de la víctima se vuelve mucho más complejo. La relación de lo que podemos llamar una víctima o, más en general, un sujeto subalterno con el orden simbólico en el que se subjetiva es un problema clásico para la teoría decolonial. Por ejemplo, Franz Fanon (1973) en una temprana obra llamada *Piel negra máscara blanca* intenta dar cuenta de una situación compleja: parte de la base de que el Otro no es un Otro sin más, sino que es un *otro* situado o, para decirlo de otra manera, el otro no es un *ego* puro al que analógicamente puedo comprender sin más, sino que ese otro siempre está transido indefectiblemente de la situación social concreta con su concomitante asimetría de poder.¹⁵

14 Para ver el derrotero de los conceptos de antagonismo y dislocación en Laclau se puede consultar Retamozo y Stoessel (2014).

15 La cuestión de la “analogía” en Dussel merecería un estudio en sí mismo. Este término fue puesto aquí adrede porque justamente Fanon

El psiquiatra martiniqués afirma que “si los estudios de Sartre – en *El ser y la nada*–sobre la existencia del otro son exactos... su aplicación a la conciencia negra es falsa. El blanco no es solamente Otro, sino el señor, real o imaginario” (1973, p. 114). Partimos entonces de una constitución subjetiva siempre situada. En otros términos, esto es también lo que, siguiendo a Foucault, dice Judith Butler:

Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto... pero si entendemos el poder como algo que también *forma* al sujeto, que le proporciona la misma condición de su existencia y la trayectoria de su deseo, entonces el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos (Butler, 1997, p. 12).

Esto implica al menos dos cosas: por un lado, que quien pueda ser conceptualizado como víctima desde afuera de un sistema, puede no auto-identificarse de ese modo; pero, además conlleva la posibilidad de la trampa de que los oprimidos, explotados, en fin, las víctimas, se identifiquen con el opresor y esto de forma a su deseo. Por tanto, esta cuestión de la identificación implica entonces que la exterioridad y la víctima no son tan fácilmente equivalentes.¹⁶ Por tanto, si por un lado hay una moderación de la idea de totalidad, por el otro, la exterioridad se torna más problemática.

7. Conclusiones

Lo que se puso en relevancia aquí es que dos de sus conceptos centrales como son el de totalidad y el de exterioridad ameritan ser profundizados, y que en algunos autores de la tradición decolonial o que tuvieron un impacto en ella, se pueden rastrear conceptos y argumentos importantes en ese sentido. El hecho de que la exterioridad indique una remisión incesante que va desde una epifanía a una mediación (que implica su inscripción en un núcleo ético-mítico) es sintomático al respecto y esto también pone en cuestión la idea de una totalidad cerrada, ya que ambos términos no se pueden pensar de modo independiente uno del otro.

Para comenzar a desatar este nudo es que se introdujeron ideas como la de *différance* que conlleva la ausencia de significado trascendental o -lo que es otra forma de decir lo mismo- de origen pleno o centro estructurador. En el mismo camino, la idea de relativizar la totalidad implica pensar “dentro” de la exterioridad y abrir un abanico más preciso de posibilidades. Para ello es importante la obra de Laclau y en particular conceptos como los de antagonismo, dislocación, demanda y heterogeneidad.

El concepto de *différance* nos deja ver que nunca hay una totalidad cerrada, sino que más bien, como dice Laclau, hay un ejercicio hegemónico constante más o menos efectivo. Todo orden es en sí mismo contingente y precario. Esto apunta a algo más fundamental todavía, porque recordemos que la totalidad está estructurada -para Dussel- según un núcleo ético-mítico. Por lo tanto, lo que cabe sostener es que no hay ningún núcleo ético-mítico estricta y unívocamente estructurado y estructurante, sino que la ambigüedad, la ambivalencia, el diferimiento de sentido, la reinterpretación constante, el malentendido, son parte de todo mundo. Es por ello que la pregunta que se hizo Dussel respecto de si el surgimiento de éticas críticas en ciertos momentos de la historia es sólo por la presencia de una cultura como la semita o si es por la proliferación de víctimas, no tiene mucho sentido. Lo que hay que decir, más precisamente, es que desde dentro mismo de cualquier totalidad es posible, no ya la exterioridad epifánica, sino la lenta reformulación de las víctimas (que empiezan por reconocerse como tales); en todo caso, que pervivan formaciones culturales que cuestionen la totalidad en tanto que productora de víctimas ofrece una superficie de inscripción crítica y facilita la tarea de construcción contrahegemónica, en tanto y en cuanto, como se dijo, la identificación víctima-exterioridad es más que problemática (teórica y prácticamente).

está discutiendo con la fenomenología husserliana (y posterior) que apela a la analogía de los *yoes* para explicar la relación de un ego con otros.

16 Algo similar se puede encontrar en la obra de Spivak (2010, pp. 201-304), quien pone en cuestión la idea del habla del sujeto subalterno. Centralmente la pensadora indú problematiza la idea de que un sujeto subalterno, por el solo hecho de serlo, puede expresarse como tal; pensarlo así, supondría un sujeto soberano y transparente a sí mismo. El sujeto subalterno es o bien no escuchado, o bien incapaz de formularse como tal. Y que para que esto último suceda, hay que introducir -*aggiornada*- la idea de intelectual orgánico gramsciano, en el sentido de que la función intelectual es la de articular y proponer un marco de inscripción donde dolor mudo para sí y para otros puede ser decible/escuchable.

REFERENCIAS

- Butler, J. (1997). *Los mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la subjetivación*. Ediciones cátedra, Universidad de Valencia.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.
- Derrida, J. (1996). *Desconstrucción y pragmatismo*. Paidós.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo el Antropología de la cristiandad*. Editorial Guadalupe.
- Dussel, E. (1975). *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Editorial Bonum.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Trotta.
- Dussel, E. (2003) [1966]. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Universidad del Nordeste.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2011) [1977]. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Dussel, E. (2016) *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Trotta.
- Dussel, E. (2020). *Siete ensayos De filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación giro decolonial*. Trotta.
- Fanon F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California Press.
- Laclau, E. (1990). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2008). Atisbando el futuro en Critchley Simon y Marchart Oliver. En, S. Critchley y O. Marchart (Eds.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. Taurus.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clases*. Sarpe.
- Potestà, A. (2013). *El origen del sentido: Husserl, Heidegger, Derrida*. Metales pesados.
- Retamozo, M. y Stoessel, S. (2014). El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea. *Estudios Políticos*, 44, 13-34. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/19528>
- Sartre, Jean Paul (1995). *Crítica de la razón dialéctica*. Losada.
- Spivak, G. Ch. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal.
- Spivak, G. Ch. (2013). *Sobre la desconstrucción. Introducción a De la Gramatología de Derrida*. Hilo rojo.
- Stäheli, U. (2008). Figuras rivales del límite. En, S. Critchley y O. Marchart (Eds.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Fondo de Cultura Económica.

AUTOR

Maximiliano Alberto Garbarino. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesor Adjunto de la materia Introducción a la Filosofía en la FaHCE-UNLP y como Profesor Adjunto de Elementos de Filosofía en el Instituto Universitario Nacional de Derechos Humanos Madres de Plaza de Mayo.

Conflicto de intereses

El autor informa no tener ningún conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Sobre el artículo

Este artículo se desprende de discusiones suscitadas por la presentación de dos ponencias en las XII^o Jornadas de Investigación en Filosofía de la UNLP en 2019, donde se trataron las ideas de memoria popular y de exterioridad en relación con la obra de E. Dussel. Contrastar diversas formas de poder conceptualizar la memoria y los límites de toda totalidad es un interés que se desprende de mi tesis doctoral donde prima una concepción posestructuralista de la cuestión.