

EL «HUMANISMO SEMITA» COMO ANTECEDENTE DE LA «PEDAGÓGICA DE LA LIBERACIÓN» DE ENRIQUE DUSSEL

Mara Arcángeli

Mara Arcángeli es Licenciada en filosofía (UNSAM, Profesora de Filosofía, Psicología y Pedagogía (Alicia Moreau de Justo) - Diploma en Género y Movimientos feministas (UBA)- Diploma en Educación Sexual integral (UNSAM - Especialista en Sociedad y cultura Contemporánea (CEPA). Actualmente se desempeña como Profesora en Institutos de formación docente en CABA e integra un equipo de investigación dependiente del INFOD. El presente artículo es una versión adaptada de uno de los puntos de la Tesis de Licenciatura en Filosofía presentada en la UNSAM en 2021 con el título: “La «Pedagógica de la Liberación» de Enrique Dussel. Antecedentes. Lugar en la Ética. Análisis de sus dinámicas y categorías.”

INTRODUCCIÓN

Los debates y propuestas en torno a la educación en América Latina, tanto en su ya dilatada trayectoria histórica como en la actualidad, han tenido y tienen en la Filosofía una interlocutora protagónica.¹ Esto es particularmente pertinente para el caso del «polo» argentino de la Filosofía de la Liberación en sus desarrollos iniciales (1969-1975). Nuestro trabajo de investigación se inserta en estas coordenadas, haciendo foco en la propuesta de Enrique Dussel de una *Pedagógica de la Liberación* (en adelante: PL).²

La PL es un escrito de setenta y seis (76) páginas, insertado por Dussel en uno de sus proyectos de más amplio respiro: «*Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*».³ Ubicada en su Tercera Parte, queda inmersa en el siguiente movimiento: a) Erótica/Pedagógica; b) Política; c) Teológica-Arquitectónica. Si la erótica queda asociada con la relación varón/mujer, la pedagógica dice relación con el vínculo pareja/hijos-maestro/discípulo, la

¹Sobre las relaciones entre educación y filosofía se pueden ver, entre otros: Carlos CULLEN, *Crítica de las razones de educar. Temas de filosofía de la educación*, Paidós, Buenos Aires, 1997; Carlos CULLEN (comp.), *Filosofía, cultura y racionalidad crítica. Nuevos caminos para pensar la educación*, Buenos Aires, Ed. Stella/La Crujía, 2014; Pablo CIFELLI, “Si la escuela no fuera así, ¿cómo sería? Laberintos del discurso filosófico educativo”, *Para Juanito. Revista de educación popular y pedagogías críticas* vol. 4, n° 11 (2016) 15-20; Irazema Edith RAMÍREZ HERNÁNDEZ (comp.) *Voces de la filosofía de la educación*, México, 2015. Por lo que hace a la educación liberadora: Nelly FILIPPA, “Pedagogía de la liberación”, en: Hugo BIAGINI- Arturo ROIG (comps.), *Diccionario de pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, 394-396; Jorge ZÚÑIGA, “La filosofía de la pedagogía”, en: Enrique DUSSEL- Eduardo MENDIETA-Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000] Historia, Corrientes, Temas, Filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, 607-619; Eduardo MENDIETA, “Educación liberadora”, en: G. HOYOS VÁZQUEZ(ed.), *Enciclopedia latinoamericana de filosofía. Volumen 29: Filosofía de la Educación*, Madrid, Trotta, 2012, 341-355; Pablo AGUZÍN (coord.), *Filosofía americana y educación*, Rosario, Fundación Ross, 2020.

²Debido a las vicisitudes que esta obra tuvo en su proceso de producción y publicación- que serán desarrolladas en artículos posteriores, nos basamos en la primera edición mexicana de 1977: Enrique DUSSEL, “La pedagógica latinoamericana (Antropología II)”, en: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la Erótica a la Pedagógica de la Liberación*, México. Edicol, 1977 (en adelante: PL). Posteriormente aparecerá como volumen independiente y sin modificaciones: Enrique DUSSEL, *La pedagógica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980. Redactada según las indicaciones del propio autor durante el bienio 1972-1974, solo verá la luz en 1977, estando ya el autor exiliado en México.

³ El proceso de redacción y publicación del proyecto siguió un intrincado camino del que daremos cuenta en trabajos posteriores. Una mirada inicial puede verse en: Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “«Para una Ética de la Liberación» de Enrique Dussel. Introducción a las alternativas de un proyecto complejo”, *Cuadernos del CEL* vol. IV n° 9 (2020) 142-170. La edición completa del proyecto quedó finalmente plasmada del siguiente modo: *Para una Ética de la liberación latinoamericana. Vol. I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; *Para una Ética de la liberación latinoamericana. Vol. II*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; *Filosofía ética latinoamericana III. De la erótica a la pedagógica*, Editorial Edicol, México, 1979; *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana (Antropológica III)*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1979. *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980.

política con el ligamen hermano/hermano y la arqueológica/teológica con la trama totalidad/infinito. En palabras de Matías Zielinski:

“La pedagógica indica la experiencia originaria de discipulado en el cara-a-cara ante el Otro distinto, concretizada *analógicamente* en las siguientes figuras relacionales: «padre-hijo», «maestro-discípulo», «filósofo-no filósofo», «político-ciudadano», etc.”⁴

La *Pedagógica* ocupa un lugar decisivo dentro de la *Ética de la Liberación*. Ante todo, porque en ella convergen la *erótica* y la *política*. Gracias a la PL el hijo pasa a ser padre y ciudadano. Dicho técnicamente, la *erótica* y la *política* necesitan a la pedagógica para pasar de ser *germinales* a *terminales*. Sin *Pedagógica* no hay liberación. Sin ella no sería posible superar la alienación, y las relaciones de dominación naturalizadas. La apertura a la irrupción de la alteridad, la exposición a la relación cara-a-cara, es la condición para que el otro sea tal. Más aun, sin pedagógica no sería posible ir más allá de la alienación que se produce al ser educados en sistemas que reproducen relaciones de dominación. Además, la PL representa uno de los momentos de la crítica dusseliana a todo el accionar impregnado por la lógica de la *modernidad*, y es vista como parte decisiva en la búsqueda de liberación de aquellos que están en la *periferia*. Se trata, para el mendocino, de asumir con rigor filosófico las consecuencias de ser ubicados como “otros”, como exteriores al mismo tiempo necesarios y ninguneados.

El estudio de la *Pedagógica de la Liberación*, como puede colegirse de lo dicho, conlleva un programa de trabajo que incluye su anclaje en la trayectoria del autor, su ubicación en la *Ética de la Liberación* y el análisis pormenorizado de sus propuestas. En el presente artículo, nos concentramos en un aspecto de la primera de las dimensiones citadas: dar cuenta de la relevancia que, para la PL, tiene el ensayo de transposición filosófica de la tradición semita de los tempranos años 60' titulado “Humanismo Semita”.

Nuestra propuesta consiste en acercarnos a dicho texto desde la siguiente clave de lectura: las nociones de *alteridad*, *cara-a-cara*- *Otro-irrupción*, *exterioridad*, *meta/física* puestas en juego por Dussel en la “*Ética de la Liberación*” en general y en la PL en particular, pueden

⁴ Juan Matías ZIELINSKI, “La ética pedagógica como política cultural de la liberación. Una aproximación a la relación entre ética-pedagógica y política cultural en la «obra temprana» de E. Dussel”, *Anatéllei* (CEFYT-Córdoba) n° 36 (2016) 105-116, 106.

ser leídas como la reelaboración desde el giro liberacionista de 1971 del “Humanismo Semita”. Más aún, el hecho mismo de hacer de la *Ética* el corazón de su propuesta podría verse en esta misma línea. Es en este sentido que consideramos al *Humanismo Semita* como un antecedente de la PL; donde dichas nociones se movilizan, transforman y sofistican.

El artículo se despliega en cinco apartados. Iniciamos con una presentación básica del texto y sus coordenadas (1), para luego estudiar tres de las vertientes más relevantes para los desarrollos posteriores de la PL: la antropología semita (2), la ética hebrea (3), la dupla intersubjetividad/historicidad (4). El itinerario se cierra con una conclusión en la que se recapitulan en clave sintética los aportes del Humanismo Semita para la PL.

« EL HUMANISMO SEMITA »

El *Humanismo Semita* fue escrito por Dussel en París entre 1962 y 1964 pero su publicación sólo será posible en 1969.⁵ No obstante este hiato, el autor incorporará muchas de sus líneas fundamentales en sus propuestas filosóficas desde el inicio mismo de su confección. Las raíces del texto pueden ubicarse en la experiencia que Enrique Dussel hiciera en Israel a inicios de los años 60’ del siglo XX como parte de su búsqueda del origen de la cultura latinoamericana.⁶ En uno de sus relatos retrospectivos, dirá al respecto:

⁵ Enrique DUSSEL, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, EUDEBA, 1969 (en adelante: HS). El autor ha relatado en repetidas ocasiones que, al volver de Jerusalén a Europa, escribió el libro en París entre 1962 y 1964, y en estrecha relación con *El humanismo Helénico*, Buenos Aires, EUDEBA, 1975. Dussel asistía por entonces a los cursos de Paul Ricoeur en la Sorbona, trabajando como bibliotecario (por eso insiste en que no podría haber escrito los dos *Humanismos* sin este trabajo que le dio acceso a toda la bibliografía disponible hasta entonces). Al mismo tiempo, desde Francia, nuestro autor teje vínculos cercanos con sacerdotes obreros de la Misión de Francia, dialoga con marxistas y cristianos, y con los movimientos en favor de la liberación de Argelia. Para un relato retrospectivo del momento se puede ver: Enrique DUSSEL, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, Buenos Aires, 2018.

⁶ En esta conexión jugó un papel relevante el contacto de Dussel con la obra de Claude Tresmontant (1925-1997). Su propuesta consiste en la convergencia entre el pensamiento hebreo, la tradición patristica y medieval y las obras de Maurice Blondel y Pierre Teilhard de Chardin. Nuestro autor citará reiteradamente sus trabajos *Estudios de metafísica bíblica*, Madrid, Gredos, 1961 [1955] y *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962 [1956], y le dedicará un artículo: Enrique DUSSEL, “Claude Tresmontant”, *Sapientia* n° 76 (1965) 129-139.

⁶ Enrique DUSSEL, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2018.

“...Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero desde el Oriente, se había tornado extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «des-truir» el mito griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles griegos, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos...”⁷

América Latina no es comprensible exclusivamente desde la tradición indoeuropea con foco en lo griego. La vertiente semita y sus derivaciones cristianas son indispensables. A partir de su estudio e interpretación Dussel plantea, por tanto, una fuerte discusión con las miradas eurocéntricas que hacen del mundo griego el origen excluyente de Europa, y a ésta la fuente privilegiada de la conformación de América Latina, derivando en lo que el autor llamará luego el *helenocentrismo*.⁸

La noción de *humanismo semita*, por tanto, busca dar cuenta de la apuesta de Enrique Dussel por reivindicar, para esta tradición, una concepción del ser humano, de la ética y de la historia, de la misma entidad que la indoeuropea/helénica, y ensayando una elaboración filosófica de la misma. Para ello, despliega tres grandes núcleos. Ante todo, una *concepción unitaria del ser humano* (antropológica) que parte del tratamiento dado a los muertos y se desmarca de las visiones dualistas. En segundo lugar, una ética basada en la *libertad/responsabilidad* donde el ser humano es responsable tanto de hacer el bien como de hacer el mal, en contraposición con los dualismos éticos: “*La visión del mundo hebrea es dramática y no trágica. El hombre es la causa del mal de la humanidad. En el corazón el Hombre posee el bien y el mal...*”⁹ En tercer lugar, Dussel destaca la trama *inter-relacional* y el carácter histórico del humanismo semita como consecuencias de la noción de *creación*. En el mundo hebreo el hombre *es* gracias a que *se relaciona* con otros. Desde su constitución a partir de Abraham, emerge un *nosotros* que sólo es posible porque existe *Otro*. Contraponiendo este modo de

⁷ Enrique DUSSEL, *En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una filosofía de la liberación*, Editorial las cuarentas, Buenos Aires, 2018, p. 26.

⁸C.F. Jaime ANTINIO PRECIADO, *Prólogo*: “Enrique Dussel con-mueve”, en: Federico LEDESMA ZALDÍVAR- Juan Diego ORTIZ ACOSTA (coord.), *Siete ensayos sobre la Filosofía y Política de la Liberación de Enrique Dussel*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2019.

⁹ Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Filosofía de la liberación - Una aproximación al pensamiento de E. Dussel*, México, Ed. Dída, 2003, p. 54.

ser/estar-en-el-mundo con el griego, Dussel busca mostrar la particularidad de su manera de entender la sabiduría, la perfección y la transformación. Mientras que en el helenismo el sabio lo es en soledad, en el judaísmo forma parte de una comunidad intersubjetiva. El hombre hebreo sostiene que la perfección se alcanza en el *servicio del profeta en el amor*, como fuente de toda transformación del mundo. La Filosofía de la liberación asumirá luego con particular intensidad este motivo: “*En la Filosofía de la liberación el profeta es el modelo del hombre bueno que sabe oír al otro, es un maestro de la alteridad, advirtió al otro...*”¹⁰ En otra vertiente de la misma lógica, Dussel confiere al humanismo semita el rol de fuente de la noción misma de *historia/historicidad*, relegando a la cosmovisión indoeuropea/helénica como pre o anti histórica.

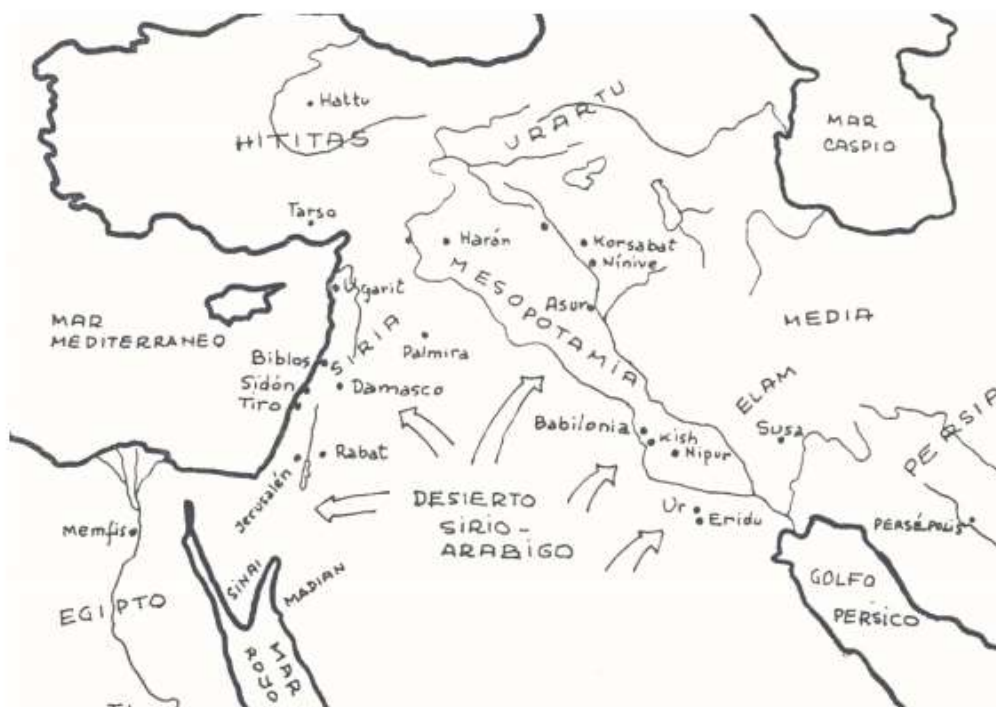
LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PUEBLOS SEMITAS

El análisis dusseliano parte de una primera toma de postura respecto de qué entiende el autor por pueblos semitas:

“Cuando hablamos de “semitas”, aunque nos referiremos de hecho principalmente a los hebreos, queremos abarcar todos esos pueblos que han sido clasificados bajo una tal apelación: a) orientales: los acadios (o asirios-babilónicos), b) occidentales: los amorreos (ugaríticos, cananeos y arameos, fenicios y púnicos, hebreos, moabitas), los árabes, himaritas y etíopes.” (HS, 6)

Se trata, por tanto, de una concepción amplia de la noción en la que están incluidos desde los acadios hasta los musulmanes, en cuyo seno el pueblo de Israel es visto, al mismo tiempo, como un parte y como su concreción más significativa. El mapa de este “mundo” que el autor incluye en HS (p.8) permite un abordaje gráfico a su propuesta:

¹⁰Id., p. 56.



Lo que acomuna a estos pueblos, según Dussel, es su núcleo ético-mítico beduino nómada ligado al desierto que inspira sus concepciones aun cuando luego se instalen en sociedades urbanas. Aquí radica, por ejemplo, el *profetismo* de Israel, dado que el nomadismo “exige una purificación progresiva y demitificante de sus creencias y una singular libertad en la invención de nuevos elementos de su estructura, de su “mundo”, de su conciencia colectiva.” (HS, 7)

Esta mirada, al mismo tiempo amplia y focalizada a los pueblos semitas, le permite a Dussel contraponerlos con los pueblos indoeuropeos, con los griegos como expresión más representativa. Por esta “operación” el autor se desmarca del helenocentrismo y sale de “los estrechos marcos del genial pero limitado pueblo helénico. Las estructuras metafísicas vividas y portadas en un comportamiento pre científico y pre filosófico, no comienzan a existir solo desde Tales de Mileto...” (HS, 19)

Los semitas son creadores y portadores de un núcleo ético-mítico, de una visión del mundo, de una antropología peculiar a la que hay que otorgar la misma entidad e importancia que a las surgidas de los pueblos indoeuropeos; particularmente si lo que se quiere entender es la conformación de la cultura latinoamericana.

¿En qué consiste la originalidad antropológica semita? Dussel observa que estos pueblos entienden al ser humano como *unidad*, como un todo, en contraposición con el *dualismo* indoeuropeo-helénico. La concepción del cuerpo es central para entender la diferencia. El semita vive “siendo un cuerpo”, no “teniendo un cuerpo”. En su seno, los muertos son embalsamados, guardados, venerados; mientras que, en el ámbito indoeuropeo-griego, son quemados, arrojados al mar, olvidados.

Un breve recorrido por los distintos pueblos semitas permite a Dussel mostrar el arraigo de esta mirada.¹¹ Así, los acadios, asirios y babilonios, conciben al ser humano como una unidad corpo-espiritual, en estrecha relación con los dioses, expresada en la dupla carne/entrañas, embarcada en una búsqueda de la supervivencia luego de la muerte. Los fenicios, por su parte, no queman el cuerpo, sino que depositan sus cadáveres en sarcófagos y tumbas. Los cananeos hacen hincapié en la *sangre* como principio vital, e introducen una distinción que, para el autor, es central. Por un lado, está la *néfesh*, que sigue el camino del cadáver. Por otro, el *rúaj* que se dirige al mundo del más allá.

Es en este marco donde el autor presenta la particularidad de la antropología hebrea. Ésta se organiza en torno a las nociones de *básar*, *rúaj* y *néfesh*. El ser humano es concebido como unidad (*néfesh*) de carne (*básar*) y espíritu (*rúaj*): “*El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la unidad irreductible.*” (HS, 27)

La originalidad de este abordaje antropológico consiste en que cada una de estas nociones no se refiere a una parte del ser humano, sino a su totalidad desde una perspectiva; y en el tipo de interacción que se da entre ellas. Por un lado, *néfesh* señala la totalidad humana desde el ángulo de la *vitalidad personal*. El término, ligado a la constelación *garganta, suspiro*,

¹¹Dussel destaca la importancia de Egipto como foco de una antropología muy distinta de la indoeuropea-griega. Los egipcios, con su tradición de embalsamamiento y sus ritos de pasaje al más allá, no se concentran en el alma, sino que prestan atención a la “carne”, al corazón. Tanto en los sarcófagos más elaborados como en las tumbas más humildes se refleja el respeto por el cuerpo y la importancia de su resurrección: “*Para el egipcio lo importante no es la inmortalidad del alma subsistente espiritual, sino muy por el contrario, la resurrección total del viviente.*” (HS, 23)

respiración, deseo, vida, es por tanto traducido por Dussel como *yo viviente, centro de conciencia, unidad del poder vital*. En el proceso de la muerte no se desliga del cadáver sin que esto implique su completa extinción. Por otro lado, *básar* no es equivalente a *cuerpo* sino a *carne*. No es una parte del ser humano sino su totalidad vista desde una perspectiva: la de la manifestación material de la *néfesh*. Así, incluye tanto al *corazón* (ámbito de la sabiduría y el entendimiento), como a los *riñones* (sede de la sensibilidad y de los pensamientos secretos), y el *hígado* (espacio de los sentimientos elementales). Finalmente, la *riaj* designa la apertura de todo el ser humano a la relación con Dios, el estrecho vínculo que mantiene con el Creador. Fruto de una acción divina se ofrece al ser humano sin que éste pueda controlarlo. En la muerte, mientras que la *néfesh* permanece, la *riaj* se retira, hasta que en la resurrección le sea restituida. Todo el muerto *néfesh-basar* resucitará. El Nuevo Testamento, por su parte, transpondrá esta antropología en la lengua griega, y el pensamiento islámico lo hará a su particular experiencia y teología. Dussel sintetiza de este modo el resultado de su exploración:

“El semitismo, a través de su milenaria tradición, supo proponer ininterrumpidamente la *unidad de la estructura humana*, poseyendo cada vez mayor conciencia de las articulaciones y las exigencias propias, organizando en todas las costas del Mar Mediterráneo las bases para la difusión de cristianismo y del islam(...) Es decir, *todo un humanismo* queda ya bosquejado, y las generaciones siguientes lo elaborarán, lo tematizarán, irán hasta sus últimas consecuencias: pero los fundamentos comprensivos están ya estructural y esencialmente constituidos por Israel.” (HS, 34).¹²

LA ÉTICA HEBREA

La originalidad *antropológica* semita con su articulación básica en Israel tiene, para Dussel, una estrecha relación con la *ética*. Pero, en este caso, para el filósofo mendocino, Israel, partiendo de la fuente común semítica, se distingue de otras vertientes de la misma como las que aparecen en los mitos egipcios o babilonios:

“Si la originalidad de la antropología semita es presentar al hombre como unidad indivisible la originalidad de la ética hebrea es la de haber guardado ese monismo en el plano moral. Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única creada: el corazón humano -y no un dios-. Siendo operados por el hombre-el bien y el mal- no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por

¹²Cursivas en el original.

cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una relación intersubjetiva (...) Ese «mal» no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un «estado» de alguien.” (HS, 39)

La ética hebrea se estructura en torno a la dupla libertad/responsabilidad, poniendo el foco en la operación humana como fuente de los males y en la acción divina como surgente del perdón; en la ruptura/restablecimiento de una relación (alianza). El mal brota de una elección humana y no del ámbito divino (no es un dios), es el resultado de una rebelión y no de una imposición desde lo alto. No hay algo así como una *caída del alma en la prisión del cuerpo* sino *expulsión*. El mal no tiene su sede en la *contingencia/apariencia* sino en el *corazón*. No hay *tragedia* sino *drama* entre libertades. El cristianismo y el islam, seguirán, cada uno a su modo, esta articulación de fondo. También aquí, Dussel ensaya una mirada sintética:

“El monismo antropológico de los pueblos semitas alcanza su pleno desarrollo en el monismo ético causal de la tradición judía e islámica. Se niega claramente la estructura conciential indoeuropea del dualismo alma-cuerpo, que fructificará en tierras iránicas en el dualismo objetivado de manera óptica, pero de problemática propiamente ética, en los mitos duales de los dioses malos y buenos, creados primordial y radicalmente en un tal estatuto moral.” (HS, 45)

Dicho en otros términos, la antropología indoeuropea y las éticas dualistas (zoroastrismo, gnosticismo, maniqueísmo, bogomilos, cátaros) están estrechamente unidas; mientras que la antropología semita hace posible la emergencia de una ética monista de la libertad/responsabilidad.

INTERSUBJETIVIDAD E HISTORICIDAD

Uno de los polos de originalidad del humanismo semita más trabajados por Dussel es el de la *intersubjetividad* o *metafísica de la alianza*, cuya modulación filosófica contemporánea ha sido propuesta por el filósofo judío-alemán Martin Buber, para quien:

“Existe una relación entre el Yo-Tú (Ich-Du) cuya consistencia no se encuentra dada en ninguno de los dos términos de la relación, sino en el «entre» (zwischen) mismo. La relación Yo-Ello (Ich-es) es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, pero no de una persona. Ser propiamente conciencia significa tener una relación (Beziehung) con otra conciencia, y esto mutua e inmediatamente.” (HS, 48)

Nuestro autor encuentra la fuente de esta relación en los relatos del ciclo de Abraham en el libro del Génesis. Allí aparece una peculiar interacción yo-tú-nosotros-vosotros, cuando aquel pastor nómada recibe un llamado/promesa de un *yo*-divino por el que toma conciencia de ser constituido, al mismo tiempo, como tú (por la apertura a la promesa y la confianza en su cumplimiento) y como un nosotros/vosotros (un pueblo que se erigirá sobre esta relación en el futuro):

“El *Yo* constituye una «alianza» con el *vosotros*, a partir de un *tú*, concreto e histórico, jefe de una familia. Abraham tiene conciencia, autoconciencia o conciencia de sí mismo, por el reconocimiento de su dignidad inalienable, ya que es objeto de una «alianza» con Aquel que, siendo el «absolutamente-Otro», es, sin embargo, una *subjetividad interpelante, viviente, libre y dialogante*: Yahveh.” (HS, 50. Cursivas nuestras).

La originalidad de esta metafísica de la alianza tiene para Dussel dos notas claves que la distinguen de la concepción helénica. Por un lado, la relación establecida por la alianza confiere a Abraham una extranjería liberadora respecto de la naturaleza. Despojada ésta de su condición de tú y de su estatuto divino, nunca podrá ser el polo por el que la persona/pueblo tome conciencia de tal. Por otro lado, la ley hebrea (*Torah*) que surge de la alianza es muy diferente del *nomos* griego. Lejos de ser un orden universal físico requerido por la seguridad de la *polis*, se trata de una realidad intersubjetiva entre vivientes libres. También en este caso, el cristianismo y el islam expandirán de maneras propias esta dinámica básica¹³, pero:

“En ambas, el monismo antropológico y ético (...) ha permitido a los semitas tomar una postura clara ante las influencias indoeuropeas (por ejemplo: la griega e iránica). Ante el dualismo del alma-cuerpo (antropológico), mal-bien (moral), perfección genérica de la ciudad y perfección individual fuera de la ciudad (política), el semita antepone una estructura de conciencia distinta. Siendo el ser humano unitario, y siendo él la causa del bien y el mal, a partir de la metafísica o la intersubjetividad constituyente de la Alianza, la perfección personal o individual del semita se debe siempre realizar en comunidad.” (HS, 73)

Finalmente, Dussel atribuye al humanismo semita otra novedad radical: la historicidad. Al concebir el origen como *creaciones*, se habilita la experiencia de la *novedad* y,

¹³ Según nuestro autor el cristianismo moduló la intersubjetividad en sentido universalista. A partir de la propuesta incluyente de los paganos por parte de Jesús de Nazaret, la comunidad cristiana iniciará un diálogo con las diferentes culturas. En el islam, en cambio, Dussel aprehende una dinámica tendiente a un monismo político-religioso.

como consecuencia, de la irrepetibilidad y densidad de los hechos históricos. Una vez más nuestro autor señala las diferencias con el mundo griego:

“El pensador griego no puede integrar un su sistema arquetipal estático el significado, el sentido, el valor de fundamento de existencia de los hechos históricos concretos. Las estructuras ontológicas no pueden explicarse por ningún hecho histórico. Las luchas contra los persas no tienen *ninguna* relación con el hecho de que el alma haya caído en el cuerpo. El filósofo trata el fenómeno humano como un fenómeno natural, físico: hasta la política es tratada del mismo modo.” (HS, 89)

La historicidad Israelita tiene tres aspectos que no solo muestran las diferencias con la concepción griega antigua, sino que dan cuenta de lo revolucionario y lo trascendente al momento de concebir un humanismo. El primer aspecto Dussel lo elabora a partir de la figura de Abraham quien, como personaje histórico y concreto, se sitúa en un tiempo y lugar, interpreta los acontecimientos que le son contemporáneos y, así, *valoriza la historia* a través de una labor hermenéutica. Dicho de manera más abarcativa, en el hecho de deshumanizar a los héroes primordiales el pueblo Israelita descubre la historia como un *acontecer humano con significación ontológica*. El segundo aspecto se vincula con la particular relevancia del profetismo en Israel. Los profetas israelitas son hombres libres llamados libremente para el servicio del pueblo y no, ante todo, para su propia perfección. A diferencia de los sabios helenos, no son individuos solitarios o aislados, sino que íntimamente ligados intersubjetivamente a su pueblo. Los profetas, por tanto, están expuestos al existir, sin ninguna seguridad de tipo arquetipal; exigidos a conocer e interpretar la historia efectiva y no la utopía. Por último, está la dimensión del futuro. Al vivir en el *nivel de la Alianza*, Israel está abierto y dispuesto a un futuro que, en cuanto promesa, hace del presente un momento de su realización. El Profeta vive en el presente sabiendo que existe la promesa de un futuro. Un texto de síntesis ofrecido por Dussel puede servir de mirada panorámica a lo dicho:

“El hombre judío servidor de Yahveh, considera al pueblo de la Alianza como una realidad cuyo bien particular consiste, justamente, en el servicio a la comunidad total (...) debe permanecer siempre tendiendo a un futuro. El bien común escatológico es el fin, la clave, el constitutivo del ser mismo de Israel como pueblo, de cada miembro de la Alianza y del mismo universo (...) Tanto los judíos como los cristianos y el Islam impondrán su *conciencia histórica* sobre la conciencia antihistórica del indo-europeo. (HS, 106)

CONCLUSIÓN

Llegados al final de nuestro recorrido por el *Humanismo Semita*, recapitulamos aquellas dimensiones que han sido particularmente sumidas/transformadas por la PL.

a) Ante todo, Dussel ve en la antropología, la ética, la intersubjetividad y la historicidad propias de los semitas- con su ápice en los hebreos-un humanismo incipiente al que contraponen otro ligado a los pueblos indoeuropeos; éste último ampliamente reivindicado como raíz de la civilización occidental y de la filosofía. Poder conceptualizar el humanismo semita y contraponerlo a una cosmovisión *eurocéntrica/helenocéntrica* le abre a Dussel, en principio, la posibilidad de pensar en la pluralidad de los pueblos y de sus modos filosóficos.

Esto será relevante para la Pedagogía de la Liberación, ya que la experiencia/reflexión dusseliana así plasmada, habilitan a pensar a América Latina desde una clave distinta. Las coordenadas del humanismo semita, de este modo, devienen en claves de interpretación sobre Latinoamérica que se desmarcan del monopolio de interpretación de su origen y despliegue a partir de lo griego-indoeuropeo luego transformado en “occidental”. Interrogantes provocativos se abren para el autor a partir de aquí: ¿Cómo abordar Latinoamérica en sus formas, mitos, creencias y cultura desde la óptica del humanismo semita? ¿Es posible hablar de un humanismo latinoamericano? Lo cierto es que para el pensamiento filosófico inicia un modo diferente de concebir al pensamiento y al pueblo latinoamericano que va a contraponerse como lo hace el *Humanismo Semita* al indoeuropeo y/o helenocéntrico.

b) Dussel identifica en la tradición semita la posibilidad de salir del dualismo antropológico que marca la postura *eurocéntrica/helenocéntrica* para sustituirla por una antropología unitaria, un *monismo antropológico* que podría resumirse en “*Ser un cuerpo*”. Esto le amplía la mirada y le posibilita develar el ser del mecanismo de dominación cultural latinoamericana; abandonar la dialéctica, posibilitar totalidades abiertas, y modos de acoger la *alteridad*; construir nociones filosóficas para asumir las consecuencias de haber sido “Otros”, como el par Alteridad/Analéctica y la triada Justicia Social/ Dialógica/Popular. La Pedagogía de la

Liberación será una de las modalidades en las que Dussel desplegará las potencialidades abiertas por estas perspectivas.

c) Para el autor, la tradición semita representa la posibilidad de salir del dualismo Ético y sustituirlo por un *monismo antropológico ético*, instituyendo una visión dinámica que otorga responsabilidad al sujeto porque puede hacer uso de su libertad. Esto opera en la tradición Semita sustituyendo una concepción del mundo *trágica* por una *dramática*, en la que el mal y el bien son modos de ser y en relación. Entendemos que este análisis se ve reflejado en el momento concretizante y decisivo de la ética de la liberación: la PL. No solo porque coincide en el campo filosófico de la ética, al afirmar que no hay ética sin pedagógica, sino también porque le es posible al sujeto latinoamericano asumir la responsabilidad de identificar y destruir su dependencia cultural, asumiendo una experiencia no trágica de la existencia que reconquiste a la cultura popular.

d) Para Dussel, la intersubjetividad semita, elaborada en torno a la figura paradigmática de Abraham, da cuenta de una concepción del ser humano por la que éste es tal gracias a que se relaciona con otros; donde la constitución de un *nosotros* solo puede ocurrir porque existe un *Otro*. No hay sabiduría en la soledad sino en el servicio amoroso. En la *Pedagógica Latinoamericana* Dussel va a proponer este modo de ser y de relación como la posibilidad de recuperar y hacer resurgir una cultura Latinoamericana acallada y negada. Esta es, argumento, la base de una expresión clave de la Pedagogía de la Liberación: el “*cara a cara*” pedagógico, donde nuestro autor resume un modo de ser intersubjetivo que hará justicia en la historia recuperando *lo latinoamericano*. A la luz del giro liberacionista y lectura de Levinas mediante, la intersubjetividad elaborada en *Humanismo Semita* cobrará nuevos sentidos y alcances.

e) Para Dussel, la historicidad, con su particular modulación en los profetas de Israel, está en la base de una concepción de la historia que será clave para la PL. Reivindicación de la creación, la novedad y las posibilidades que abren los acontecimientos. Insistencia en sujetos históricos capaces de actuar libremente a partir de la comprensión del pasado, presente y futuro, y no ya desde la pasividad y contemplación. He aquí los rasgos de una comprensión de la historia que Dussel propondrá para Latinoamérica y para el hacer pedagógico:

Latinoamérica va a necesitar sujetos capaces de comprender la historia y de accionar libremente en ella, haciendo el mundo cada vez más justo.

La existencia en el semitismo de una realidad *intersubjetiva/inter-relacional* entre vivientes libres y consientes que comprenden a la historia como creación y novedad, le permite a Dussel realizar operaciones importantes como la humanización de los héroes para estar al servicio del pueblo y un abordaje distinto a la temporalidad; elementos que serán claves para la PL latinoamericana y su hacer pedagógico *intersubjetivo/interrelacional*. La *pedagógica analéctica* es un modo relacional que se abre a la diferencia y da lugar a la alteridad más allá del ser pedagógico imperante. Y abre la categoría del “*cara a cara*” al proponer que la relación interhumana solo puede ser aprendida en su novedad como un vínculo inmediato y alterativo, en el que el a priori es *escuchar la voz del otro* y acoger la novedad histórica.