
Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: La relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel

Martha Zapata

Introducción

En 1973 un grupo de filósofos jóvenes argentinos se reunió para elaborar un pensamiento nuevo, que sería posteriormente conocido como *filosofía de la liberación*. La filosofía de la liberación se desplegó inicialmente como un proyecto que pretendía rechazar el pensamiento importado de los países industrializados, para afirmar la especificidad y la riqueza cultural propia de las naciones pobres dependientes. Esto implicaba, para los argentinos, un compromiso con la realidad latinoamericana, de la que se desprendería una praxis para la liberación. Los integrantes de este movimiento compartieron en general los supuestos de la teología de la liberación (con la que frecuentemente se les confunde) y la teoría de la dependencia. Sin embargo, al interior de la filosofía de la liberación se desarrollaron tres corrientes principales que se distinguían en la interpretación del marco teórico, en sus supuestos metodológicos y su orientación política: se trata del sector populista de extrema derecha, el sector populista eticista y el sector populista historicista.

Enrique Dussel es uno de los filósofos más representativos del sector eticista de la filosofía de la liberación.¹ Entre 1970 y 1975 elabo-

¹ Después de haber terminado en 1957 la licenciatura en filosofía en la Universidad de Mendoza, marchó a Europa a continuar su formación intelectual. En Madrid

ró la obra más importante de la primera etapa de su producción filosófica: *La Filosofía ética latinoamericana*.² Partiendo de los supuestos del movimiento de la liberación acusa, en este libro, al pensamiento “inauténtico” de ignorar a la “realidad latinoamericana” y reproducir a la “realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora” (E/I, 11).³ Para poder terminar con la influencia del pensamiento europeo en Latinoamérica hay que destruirlo, criticando a sus representantes más importantes (Martin Heidegger y Emmanuel Levinas).⁴ Después de destruir el pensamiento “imperial”, se pasa a la formulación de un filosofar propiamente latinoamericano, que se denominará: “Filosofía de la liberación o meta-física de la Alteridad” (E/I, 13).

Esta filosofía, que aspira a fundamentar un concepto de “praxis liberadora” no parte del análisis de una realidad histórica concreta,

terminó una maestría en filosofía en 1959 para después pasar un tiempo en Israel. Posteriormente realizó estudios de teología, ética y antropología en Francia y Alemania. Se doctoró con un trabajo histórico sobre los obispos en Latinoamérica que defendieron a los indios. En 1967 obtuvo su primera cátedra en la Universidad de Quito, Ecuador y unos años después se integró al movimiento filosófico de liberación argentino. En torno a la biografía de Dussel véase: R. Goizueta (Atlanta, 1988), A. Lienkamp (1989), A. Peter (Friburgo, 1988), H. Schelkshorn (Viena, 1989) y Ch. Ober (1944).

² Ober (1944, p. 67) distingue tres etapas dentro del pensamiento dusseliano. La primera comprende su compromiso con la filosofía de la liberación y se caracteriza por una fuerte influencia de Ricoeur, Heidegger y Levinas. La segunda se inicia a partir de 1975 y coincide con el exilio en México. Dussel empieza aquí a relativizar sus planteamientos antimarxistas y adopta una postura crítica frente al populismo. La tercera etapa se caracteriza por su intento de elaborar una ética marxista trascendental con ayuda de la obra del filósofo neokantiano alemán Karl Otto Apel. Véanse las siguientes obras que son representativas de las tres etapas: Salamanca, 1974, Buenos Aires, 1975, México, 1977a y 1977b, Puebla, 1984, Bogotá, 1984, México, 1985, 1988 y 1990.

³ Las citas tomadas de la *Filosofía ética latinoamericana* (México, 1977c) serán referidas a continuación con la letra E, seguida por el número de tomo y página.

⁴ El hecho de que para Dussel los representantes más importantes de la filosofía europea sean Heidegger y Levinas, radica en parte en el proceso de su propia formación intelectual, así como en la historia de la filosofía argentina. Para otros representantes del movimiento Hegel, Marx, Spengler o Scheler representan mejor al pensamiento europeo. Sin duda alguna, la recepción de Heidegger es importante para todos los sectores de la filosofía de la liberación argentina, y está condicionada por la recepción argentina de la filosofía existencialista, que se dio por primera vez en los años treinta, durante el fascismo en Alemania. Los filósofos argentinos desconocen la relación de la filosofía heideggeriana con el nacionalsocialismo. En los países latinoamericanos sigue habiendo hasta hoy un bloqueo para aceptar las consecuencias políticas del proyecto heideggeriano. Véase en torno a esto Victor Farías (Francfort, 1987) y Hugo Ott (Francfort/ Nueva York, 1988).

ni considera las diversas formas específicas en las que se articulan las relaciones de dominación en la sociedad. La “liberación” se deduce de un modelo de pensamiento teológico-metafísico, que se orienta con base en una abstracción de lo que supuestamente es el “Ser” latinoamericano. El camino para la “liberación de los oprimidos”, dentro de la ética dusseliana, asume que la mujer es también víctima de la dominación, por lo que la reflexión en torno a su “opresión” será un momento importante para la formulación de una filosofía de la liberación.

Es necesario hacer, en este lugar, una observación acerca de la escritura que utiliza Dussel en su libro. En general introduce guiones entre palabras o para separar los elementos constitutivos de una palabra. Este recurso, que imita a la forma de escritura heideggeriana, tiene una función discursiva muy importante. Es el mecanismo que sirve para rearticular conceptos tradicionales como categorías novedosas y funciona de la siguiente manera: en primer lugar, produce un efecto ideológico que consiste en transformar términos banales, en categorías filosóficas. El uso de los guiones crea la impresión de que los términos adquieren una profundidad y se elevan al rango de metafísicos y trascendentes. En segundo lugar, este mecanismo sirve para rearticular términos, conservando su significación común y corriente, pero insertándolos en un contexto nuevo que permite presentarlos como portadores de un sentido nuevo.⁵

La relación de varones y mujeres en el modelo ético dusseliano

En el capítulo VII de la filosofía ética se examina la “erótica latinoamericana” que se encuentra en la base de las relaciones económicas, pedagógicas y políticas. Esta erótica tiene como punto de partida “la posición cara-a-cara del varón y la mujer” (E/III, 49) en el mundo

⁵ Un ejemplo de esto es la categoría de “com-prensión. La introducción del guiñón señala que se conserva su significado banal de percibir, o darse cuenta de algo. Sin embargo, por otra parte, se eleva este proceso cotidiano al rango metafísico, al mismo tiempo que se lo desprende de cualquier discurso racionalista y se lo integra a un contexto irracionalista y místico. “Com-prender” ya no implica pensar sobre una experiencia percibida, sino más bien dejarse conducir por una intuición mística, que no es conceptualizable.

dependiente. Como se vio con anterioridad, la ética se articula con ayuda de un modelo dualista de carácter maniqueo que viene a explicar la constitución del mundo totalizado en relación con un proyecto liberador. La relación de varones y mujeres se explica también siguiendo este esquema dual. Existe una erótica "opresora" y una "liberadora". La primera ejemplifica a la relación de varones y mujeres europea o "nordatlántica" y la segunda a la "latinoamericana". Entre estas dos se posiciona a una tercera que aun cuando no es "opresora", no se puede desplegar como "liberadora". La "erótica amerindiana" no es opresora por ser víctima de la dominación europea conquistadora. Sus limitaciones religiosas, culturales y étnicas impiden que sea interpretada como liberadora. Sin embargo, esta erótica esta integrada en la facticidad latinoamericana que se encuentra en la base del "proyecto liberador".

Las sociedades prehispánicas no se orientaban todavía hacia una religiosidad, ni hacia una moral de corte cristiano. Dussel no puede condenar abiertamente a las etnias por su cosmovisión, pero reconstruye su historia para poder integrarla positivamente en su modelo. Como se parte del supuesto de que las sociedades prehispánicas fueron víctimas de la opresión del conquistador español, se tiene que negar que en estas sociedades existiese la opresión de la mujer. Para poder asimilarlas como prehistoria de un "proyecto liberador" se postula que "la vida erótica era regulada por la monogamia" (E/III, 52) en general, aun cuando había algunas excepciones. Por otra parte, se construye esta erótica como "familiar-política", "religiosa" y "sagrada" (E/III, 52), para colocarla en las proximidades de la cristianidad. El único aspecto que se critica es la existencia de las relaciones sexuales prematrimoniales, dentro de algunos grupos étnicos. (E/III, 52).⁶ El *idilio* en que supuestamente vivían las mujeres prehispánicas, lo destruye el conquistador español que no se conforma con aniquilar a las

⁶ La reconstrucción de la vida sexual en las culturas prehispánicas es una empresa sumamente compleja por la falta de fuentes históricas. Sin embargo, hay que señalar el hecho de que la monogamia no era necesariamente el tipo de relación generalizada entre los pobladores de Mesoamérica. Muchos documentos de la época colonial muestran cómo las autoridades civiles y eclesiásticas lucharon en contra de la poligamia que existía en las sociedades prehispánicas. Esto sin embargo no excluye el hecho de que en algunos pueblos se hubiesen dado relaciones monogámicas.

culturas mesoamericanas, sino que también importa el fenómeno del machismo a Latinoamérica.

Según esta novela histórica, el "varón hispánico" viene a matar y oprimir al "indio", sometiendo a la mujer "india" al ">servicio personal< o al simple amancebamiento (concubinato adulterino) con el conquistador" (E/III, 53). Con esto, la "india" pierde contacto con su propia erótica para ser "alineada eróticamente" (E/III, 52). Esta interpretación de la vida sexual falsea la historia de la mujer a las culturas prehispánicas. El afán de presentar al conquistador español como único dominador obliga a Dussel a negar que las mujeres "indígenas" eran también sujetos de represión en estas culturas, ante todo en aquellas sociedades altamente jerarquizadas con estructuras de castas, como lo eran la náhuatl o maya. Al mismo tiempo se borra la represión a la que las mujeres europeas también estaban sometidas, y se oculta la forma en que eran privadas de su autonomía. Se afirma también que las mujeres "indígenas" eran parte del botín del conquistador, olvidando mencionar que en las sociedades prehispánicas también existía una práctica semejante.⁷

Ahora bien, el "machismo importado de Europa" no sólo oprime al "indio", sino que también al "varón popular" y "pobre" de Latinoamérica". El es víctima del "machismo aristocrático que permite al varón del >centro< la fornicación con la mujer popular" (E/III, 110).⁸ El "varón popular" tiene que conformarse entonces con la "mujer profanada" por la dominación. La prueba de esto la encuentra Dussel en el tango argentino, donde el "varón oprimido" protesta en contra del "varón dominador y recrimina a la mujer popular profanada su culpa" (E/III, 110). Con esta mistificación de las relaciones entre los sexos, se oculta el machismo del "varón popular" latino. El estudio de las relaciones entre varones y mujeres en Latino-

⁷ La historia de la cultura maya muestra cómo las mujeres eran parte del botín de la guerra. También está demostrado que los gobernantes de las ciudades mayas tenían varias mujeres como esposas. Véase Linda Schelle y Ellen Miller (Nueva York, 1986).

⁸ Aquí tenemos otro ejemplo de una articulación populista. El machismo se coloca del lado de la aristocracia dominante. El explotador, en el marco de la economía, se convierte en generador de machismo y opresión de la mujer, mientras que se libera al macho latino que es explotado y pobre de toda responsabilidad en torno a la represión de la mujer.

américa contradice esta interpretación. Tanto el explotado latinoamericano como el explotador reprimen a la mujer reproduciendo las condiciones de dominación y fomentando la prostitución al mismo tiempo que la violación. La discriminación sexista y la violación de mujeres no conoce límites de clase, de raza, o de cultura. Con esta argumentación acerca de la erótica, Dussel pretende borrar la forma específica cultural en la que se reproduce el machismo, tanto en los países altamente industrializados, como en los que se encuentran en desarrollo y son dependientes. Así anula todas las diferencias y contradicciones al subsumir a sus sujetos de "opresión" bajo la categoría de "nación" o "pueblo oprimido". Frente a la "nación" y al "pueblo" posiciona al "imperio" que reúne al sujeto dominador. Así, las mujeres europeas quedan incluidas en la esfera de los "dominadores", mientras que los machos latinos aparecen como "oprimidos" y hasta como víctimas del "machismo importado de Europa".

La necesidad de ignorar las contradicciones sociales, y su reproducción en el interior de la relación de varones y mujeres en el mundo latinoamericano, se explica con base en la formulación de la relación de varones y mujeres que está cimentando al "proyecto de liberación" ético. Dicha relación se aboca a ontologizar la relación heterosexual, al mismo tiempo que rechaza otro tipo de relación sexual definiéndola como "anormal".

*La relación de la "erótica totalizante narcisista"
con la "erótica alternativa liberadora"*

Siguiendo el esquema agustiniano del bien y del mal, Dussel desarrolla dos tipos de erótica que servirán para determinar cuál es la sexualidad "normal" y cuál la "pecaminosa". La "erótica totalizante narcisista" la deduce de la destrucción de los discursos subversivos y liberadores en torno a la sexualidad. Se refiere con esto al psicoanálisis freudiano y al marxismo. Común a ambos, es la elaboración de una teoría que critica la reducción "patriarcal" de la relación de varones y mujeres. La importancia de la teoría psicoanalítica y del marxismo se asienta en la formulación de proyectos teóricos que denuncian las relaciones de explotación y represión. Aun cuando Freud y Marx no llegaron a elaborar una crítica inmediata al "patriarcado", sus planteamientos sirven de plataforma para una serie

de desarrollos teóricos que los denuncian. El aporte del marxismo —según Dussel— es muy reducido, puesto que su economicismo impide pensar la relación de varones y mujeres de una manera específica adecuada. El psicoanálisis, al contrario, representa una revolución teórica dentro del pensamiento occidental.

Dussel no se interesa por hacer una lectura inmanente de la teoría psicoanalítica. Su intervención tiene dos objetivos: primero, quiere demostrar que la teoría en su totalidad es producto de la dominación europea, para después desechar sus consecuencias epistemológicas e ideológicas. En segundo lugar, rearticula algunos conceptos de esta teoría para poder aplicarlos en su modelo ético. La limitación del psicoanálisis consiste en ser una teoría que piensa exclusivamente al sujeto masculino, desde una perspectiva masculina.⁹

Si es verdad que Freud descubre que más allá del >yo pienso< (descripción reductivamente racionalista del hombre) hay un >yo deseo<... no es menos cierto que ese >yo< es de *un varón* primera y sustantivamente; es decir, el enunciado ontológico fundamental diría: >Yo soy corporalidad fálica< (E/III, 59).

La consecuencia de concebir al sujeto como un yo masculino, es la reducción de la mujer a un ">objeto pasivo<" carente de yo y castrado. Esta "totalización" de lo masculino acaba condenando a lo femenino a una dependencia y a una carencia de definición. Esta limitación de la teoría freudiana no impide reconocer el valor y la trascendencia de algunos conceptos. El inconsciente, el fenómeno del narcisismo, el principio del placer y el de realidad, así como el complejo de Edipo aportan elementos para la comprensión de la sexualidad, sin embargo, afirma Dussel, se trata de una sexualidad patológica. La reinterpretación de estas categorías le sirve entonces para mostrar cuál es la sexualidad "anormal" que hay que combatir.

El problema central del psicoanálisis no es tanto el hecho de partir de un sujeto masculino, sino más bien el pensar una "Totalidad sin Alteridad de la Naturaleza". Freud absolutiza la subjetividad

⁹ En este contexto Dussel menciona que las mujeres ya han problematizado los límites del psicoanálisis, y se refiere a Ruth Mack Brunswick, Josine Müller y Melanie Klein, sin embargo considera que ellas no han podido superarlo. Al mismo tiempo presenta su crítica como la única que podrá destruir al psicoanálisis. La crítica feminista al psicoanálisis es ignorada en la obra de Dussel. Véase Irigaray (París, 1974), Schlesier (Francfort, 1981) y Benjamin (Nueva York, 1988).

negando con esto la “libertad meta-física”, que se funda en el reconocimiento del “Otro”, no como sujeto sino como “Exterioridad” absoluta que pone los límites a la libertad sexual (E/III, 64). Al negar la “dis-tinción” del “Otro”, subsumiéndolo dentro de una totalidad como “di-ferente”, se convierte entonces a la sexualidad en una “sexualidad dominadora”.

La categoría del inconsciente se operacionaliza para combatir a la metafísica “subjetivizante”¹⁰ y no juega un papel relevante dentro de la relación de varones y mujeres. El complejo de Edipo, sin embargo, es transformado en una manifestación de la sexualidad “opresora”, que ha sido generada culturalmente en el mundo europeo (E/III, 68).

Como en Europa la *imago* del padre era sexualmente opresora, el conflicto era un hombre adulto, que como todo *normal*, cumplía las normas eróticas que su mundo le imponía, no sólo como costumbres admitidas, sino primeramente, como represiones psíquicas cumplidas en la maleable constitución erótica del niño en los años infantiles por la educación familiar. *Ser-normal* equivalía entonces a cumplir sin conflictos una >realidad< represora, una cultura castrante (ya que era por el temor a la castración que el conflicto edípico desaparecía y aparecía en su lugar un hombre sexualmente oprimido) (E/III, 68/69).

Esto significa que el complejo de Edipo es una enfermedad que padece el europeo. El latinoamericano no tiene que temer a este complejo, puesto que su sexualidad se genera de otra manera. El complejo de Edipo explica, por otra parte, por qué el machismo es un fenómeno exclusivamente europeo.

El principio del placer es utilizado por Dussel para destruir los discursos de emancipación que reclaman una liberación sexual. Los autores que en Latinoamérica tuvieron una gran recepción, en el

¹⁰ La metafísica “subjetivizante” es una categorización heideggeriana. Se afirma que toda la historia de la metafísica occidental se funda en privilegiar el concepto de “Sujeto”. De aquí se deriva la comprensión del “Ser” como categoría ontológica. Con esto se “objetiviza” al “Ser” reduciéndolo al “ente” y bloqueando el acceso a su desvelamiento. Véase Heidegger (Pfullingen, 1961, tomo II, pp. 399-457). La forma en que Dussel asimila a Heidegger es acítica y no se percata de la manera en que aquél falsea y rearticula toda la historia de la filosofía dentro de su proyecto de ontología política fascista. Como Dussel no interpreta a la filosofía de Heidegger dentro de su contexto histórico, no puede percibir este fenómeno. Un análisis de la fascistización de la filosofía que hace Heidegger, puede apreciarse en torno a su interpretación de Nietzsche. Véase Zapata (Berlín, 1993, pp.184-200).

marco de esta interpretación, son Wilhelm Reich y Herbert Marcuse. La liberación sexual es el enemigo más fuerte de la moral cristiana, que reprime al instinto sexual y lo somete al principio de la procreación. Por esto, Dussel afirma que al aceptar una “libertad pulsional” (E/III, 89), abriría las puertas a la vida del placer que conduciría al caos. En este contexto se introduce el principio de realidad, para combatir y frenar a la “pulsión sexual sin límites” (E/III, 89). El modelo de Reich y Marcuse afirma un “eros narcisista totalizado” (E/III, 89) que acaba en “el juego del *sexy shop*, de la homosexualidad, de las orgías de drogados” (E/III, 89).¹¹ Abandonar la vida de los individuos al instinto sexual llevaría a la destrucción de la familia y con esto de la sociedad (E/III, 68 y 69).

> El Eros órfico domina la crueldad (...), su lenguaje es la *canción* y su *trabajo* es el *juego* <; es decir, es como el hippy que niega el sistema pero vive del sistema. La superación, el más allá del eros narcisista o totalizado, no puede ser el *juego* del *sexy shop*, de la homosexualidad, de las orgías de los drogados. No es ni la contemplación (del *strip tease* o la pornografía) ni el juego, sino la aventura del amor sexual en cuya recreación nace la pareja y se pro-crea el hijo en la fecundidad (E/III, 68).

Dussel nos presenta una caricatura de la teoría freudiana,¹² que inicialmente rechaza por ser un producto del mundo totalizante europeo, para después reintegrarla en su modelo de sexualidad, reinterpretándola con ayuda de su pensamiento teológico-metafísico. Frente a la “erótica alterativa liberadora” derivada del modo freudiano construye a una “erótica alterativa liberadora”, que es la única en la que se vive la sexualidad “normal”.

Para definir a la “erótica alterativa liberadora” parte del concepto de intencionalidad de Merleau Ponty, con lo que la sexualidad

¹¹ Dussel rechaza el modelo de Marcuse y el de Reich porque ambos postulan que la liberación absoluta de la pulsión sexual reprimida es la base de toda transformación de las relaciones eróticas, económicas y sociales. Véase Marcuse (México, 1973 y México, 1968) y Reich (México, 1970). A diferencia de la comprensión dusseliana de la sexualidad, Marcuse y Reich hacen primero un análisis de las relaciones de dominación y de la forma en que éstas determinan la sexualidad. Partiendo de esto pretenden subvertir las relaciones represivas de dominación.

¹² Para observar la interpretación unilateral que hace Dussel compárese Freud (Francfort, 1982, pp. 273-327, pp. 213-272 y pp. 119-174).

será primero un “modo-de-ser-en- el-mundo que pende de una *intención* de la conciencia” (E/III, 71). Esto no significa que la sexualidad sea reducida a una intencionalidad que cumple el llamado de la “pulsión biológica”.

La sexualidad es uno de los modos concretos del cara-a-cara que se juega esencialmente en el >sexo humano-a-sexo-humano< (el coito), donde la sexualización del Otro no depende sólo no del nivel genital biológico, pulsional psicológico, ni de la intención constituyente de objetos sexualizados, sino del encuentro de dos exterioridades, dos personas, que no pueden dejar de contar siempre con el misterio y la libertad del Otro. Si el Otro es constituido como mero >objeto< sexualizado por una intención erótica del sujeto, el acto ya es homosexualidad y alineación del Otro como mera mediación del *autoerotismo* (E/III, 72).

Vale la pena detenerse un momento para analizar esta cita, ya que reúne todos los supuestos para la comprensión de una sexualidad “alterativa”:

1. El “cara-a-cara sexual” consiste en la “sensibilización de la carnalidad del Otro como otro” (E/III, 73), que implica un deseo de “*proximidad*” que culmina con la “satisfacción concomitante originada en el dar al Otro satisfacción” (E/III, 73) y dejar que el “Otro experimente sentido” (E/III, 73).

2. El momento pulsional biológico, del que habla Freud, lo transforma Dussel en un momento “pulsional *servicial*” (E/III, 73). Esto quiere decir, que el deseo sexual no se orienta a satisfacer un placer egoísta, sino a dar un “servicio”, que sólo se puede cumplir en la relación erótica que parte “desde un radical amor-de-justicia” (E/III, 73). Justicia equivale aquí a poder conducir al “Otro” hasta llegar al orgasmo. Con esto está garantizado que el “Otro” no sea instrumentalizado en la relación.

3. La relación sexual “normal” sólo puede ser heterosexual, puesto que “la alteridad” del “cara-a-cara” tiene como condición al “Otro” sexuado. El amor verdadero se realiza entonces entre seres que son “meta-física”, biológica y antropológicamente “dis-tintos” (E/III, 56).

La pulsión sexual natural humana o alternativa es normalmente heteroerótica, pero dicha heterogeneidad no es sólo la de dos individuos de una especie, sino la de dos personas cuyo abismo de dis-tinción no puede ser atravesado sino en el respeto, la fe, el amor-de-justicia y el servicio (E/III, 74).

4. En esta forma de concebir a la relación “alternativa” y amorosa se patologiza a aquella sexualidad que no sea heterosexual y se la cons-

truye como un producto de una "totalización narcisista" (E/III, 70)¹³ que niega la sexualidad "normal".

Podríamos aún resumir diciendo: la normalidades correcta Alteridad; la enfermedad es la Totalización o negación de la Alteridad (E/III, 70).

5. Esta concepción de la sexualidad que aparentemente pretende superar al biologismo y al economicismo reduce en realidad la relación de los sexos a la distinción anatómica entre el hombre y la mujer, negando las distinciones culturales y sociales que contribuyen a la formación de la identidad genérica.¹⁴ La distinción de varones y mujeres que se afirma, se desprende entonces de afirmar una sexualidad derivada del funcionamiento de los órganos sexuales.

El órgano sexual (el falo y el clítoris-vagina) es *en* el ser humano la presencia en la Totalidad de la ausencia del Otro: es (el falo con respecto al clítoris-vagina y el clítoris-vagina con respecto al falo) un llamado a la realización del Otro, un deseo de cumplir el deseo del Otro; es un órgano que significa la apertura alterativa esencial del hombre (E/III, 78).

6. Basándose en esta comprensión biologista tradicional de la sexualidad se desarrollan las funciones sociales, roles culturales y actitudes morales. Esto reproduce el modelo patriarcal de la sexualidad, que se orienta al esquema de la penetración activa del falo en la vagina respectiva de la mujer. Se presupone con esto que la sola penetración conllevará, tanto al hombre como a la mujer, a alcanzar el estadio del orgasmo y se niega que la sexualidad femenina requiera de otros caminos para alcanzar la satisfacción plena, ya que esta última está centrada en la producción del orgasmo a través de la penetración fálica.

La sexualidad de la penetración fálica explica, a su vez, la relación que el "varón" y la mujer establecen con el mundo. Con base en este determinismo biologista, el falo construye una relación de "despliegue" (E/III, 79), mientras que la vagina una "apertura" (E/III, 79). El despliegue y la apertura son ahora caracteres psíquicos y sociales que legitiman los roles masculinos y femeninos dentro de la socie-

¹³ Dussel transforma aquí el análisis freudiano del narcisismo, reduciéndolo a una mera patología homosexual. Véase Freud (Francfort, 1982, pp. 37-68).

¹⁴ Para una discusión actual acerca de la forma en que se constituye la identidad genérica y su relación con las relaciones de dominación véase Butler (Francfort, 1991).

dad. La "proximidad humana" que se experimenta en la sexualidad, se interrumpe por la "lejanía" de una "economía" derivada del "ritmo" del "acto erótico" (E/III, 77). La mujer estará "inclinada", según este modelo, a la "maternidad" y a permanecer en el "hogar". Este último será articulado como la "prolongación del acogimiento maternal" (E/III, 57).

La casa viene a ser así la prolongación de la corporalidad de la mujer, el lugar de la fecundidad varonil, el mundo del hijo (E/III, 57).

Esta acepción de lo femenino no es original de Dussel, sino que sigue a la definición de lo femenino de Levinas:

Lo esencialmente femenino es el acogimiento, el saber recibir en su interioridad al Otro: en su carnalidad al varón, esencialmente al hijo en la maternidad. Pero si saber acoger la revelación creadora del Otro (Nada como la libertad incondicionada) es hacer posible la pro-creación, la feminidad recorta aquí la dicción femenina de la creación misma como mismidad. El >pecado< o la <degradación< ética de la feminidad es el egoísmo, la cerrazón, la no-apertura; su fruto es la infecundidad (el hijo no se pro-crea). Tal fue la tentación de la serpiente de Adán: Adán quiso ser Todo, quiso cerrar a lo >Mismo< sin alteridad (>seréis dioses<: Todo; >el árbol de la vida< no es sino la vida como >lo Mismo sin alteridad<: Eva, y la manzana como el alimento que satisface, place, gusta (E/III referido y citado por Dussel en la nota 374).

Esto significa que la esencia de la mujer se piensa como una reducción que consiste en que la mujer debe ser penetrada por el "Otro" (varón/falo), para concebir al "Otro" (hijo) en su seno. En contra de las mujeres que rechazan la sexualidad fálica se moviliza la moral cristiana y se culpabiliza, con base en el mito bíblico del pecado original, a las mujeres por rechazar a la maternidad.

Dussel parafrasea, al igual que Levinas, los roles tradicionales que adjudica el patriarcado a las mujeres y a los hombres. La mujer no sólo tiene que ser madre, sino también educar a sus hijos y reproducir condiciones materiales para que el "varón" pueda ser productivo en el mundo económico, social y político. El "varón", por su parte, se alejará del hogar para "construir la casa, para inventar el fuego y fabricarlo en el centro del hogar, para hilar el vestido, y poder así deserotizar la posición pedagógica (para con los niños) y política (para con los hermanos). Para buscar el alimento" (E/III, 85).

Dussel es muy cuidadoso con el uso de sus categorías masculinas y femeninas. Distingue claramente entre actividades y roles para ambos sexos en la esfera de la sexualidad. Sin embargo, cuando pasa a la esfera de la pedagógica y de la política desaparecen las

distinciones y siempre habla desde la perspectiva masculina refiriéndose constantemente a los roles sociales del sexo masculino (hijo, hermano, maestro, discípulo, filósofo, profeta).

7. De los planteamientos anteriores se deriva que tanto la prostitución como la violación son producto de una sexualidad machista y patológica. En ambos casos se trata de una reducción de la sexualidad a un autoerotismo,¹⁵ que es un producto de la homosexualidad perversa (E/III, 100 y sig.).

Las articulaciones populistas de Dussel conducen a una serie de aporías sin solución. Una de ellas radica en la afirmación de que el machismo es un producto europeo, que se explica por el complejo de Edipo. Por otra parte, el machismo también es un fenómeno narcisista que culmina en un autoerotismo homosexual. De esto se deduciría que todos los hombres europeos son machos y homosexuales. Dussel no se percata de este problema y por lo tanto permanece sin solución. Esta articulación tiene un efecto positivo para el "varón" latino, que al distanciarse de la homosexualidad y cumplir con su rol masculino, se libera del "pecado" machista.

Dussel no se conforma con eximir al latino de su machismo. El siguiente paso de su reflexión consiste en culpabilizar a la mujer por el machismo y la homosexualidad. La posibilidad de la perversión homosexual aparece en la propia relación erótica. El "hijo" crece en medio de un conflicto, que se encuentra en la base del conflicto edípico, como perversión de la relación "normal" entre los padres y los hijos, deseando permanecer "asido al seno materno" y resistiéndose a convertirse en una "exterioridad dis-tinta". En otras palabras, si el "niño" no logra resolver el conflicto de la separación de la madre, entonces recaerá en una erótica narcisista negadora de la erótica "alternativa". Dussel integra parte del modelo freudiano a su modelo asumiendo ahora que el ser humano, por naturaleza, tiene tanto la tendencia a la "alteridad" como al "narcisismo". La madre juega aquí un papel cardinal, ya que si ella instrumentaliza al "hijo" como objeto de su "autoerotismo", que es resultado de su propia insatisfacción

¹⁵ El concepto de autoerotismo lo toma Dussel de Freud y lo transforma en un concepto que compete a la totalidad de la sexualidad, que se define como perversa y totalizante. Freud entiende sin embargo este concepto solamente como una fase del desarrollo de la sexualidad del niño. Véase Freud (Francfort, 1983, pp. 87-91).

en la relación "varón-mujer", es decir, cuando no tiene orgasmos, entonces el "niño" será educado "en la totalización narcisista de su primera postura en el mundo ante el Otro" (E/III, 81). La madre puede aquí tanto exponer "sus mamas... como servicio, como donación" abriendo "el primer acceso al niño a la alteridad" (E/III, 81), como hacer una totalización autoerótica afectiva del "hijo" fomentando el desarrollo del "conflicto edípico que puede observarse en un mundo anormal humano, machista, de insatisfacción sexual de la madre" (E/III, 81).

La necesidad de incorporar el análisis freudiano se desprende de la necesidad de explicar el origen de la homosexualidad en el mundo latinoamericano. Ella no sólo es generada por la mujer, sino que es un producto del mal ético que hay que combatir.¹⁶ El efecto ideológico de esta articulación consiste en orillar a la mujer a negar su propia sexualidad para afirmar su rol de madre. Esta construcción ataca de la misma manera a la homosexualidad masculina por ser definida como pecaminosa. Los individuos no tienen derecho a vivir su sexualidad libremente, sino que tienen que someterse al modelo heterosexual.

Frente al peligro de la enfermedad que produce el autoerotismo femenino se articula al "padre" como el sujeto que puede salvar al "hijo", con su sola presencia en el hogar, siempre y cuando esté dispuesto a satisfacer fálicamente a la madre. Dussel libera parcialmente al "varón" de la responsabilidad en torno a la producción de la "enfermedad edípica", ya que ésta se deriva en principio de la relación "madre/hijo". El "padre" tiene que transformarse en el policía de la familia para poder cumplir con su rol. Cuando la madre instrumentaliza al "hijo" tiene que interponerse "represivamente entre el hijo/hija-madre", para evitar el desarrollo del conflicto edípico que es el "fruto de una familia enferma, efecto de una sociedad enferma, lo que por su parte instaura una pedagógica depravante y opresiva" (E/III, 81).

Detrás de todo este modelo intrincado para explicar la sexualidad "normal", se vislumbran dos obsesiones de Dussel. Primero, la

¹⁶ El papel de la mujer en la generación de la homosexualidad y el machismo se orienta con base en el mito bíblico de la seducción de Adán al pecado por Eva.

postulación de la *Sagrada Familia* como la base para la reproducción de las relaciones sociales, económicas y políticas y, segundo, una fobia frente a la homosexualidad.

La Sagrada Familia se reproduce cuando “las rupturas a la homosexualidad narcisista” (E/III, 84) son efectuadas adecuadamente por el “padre” al interpelar al hijo desde su “Exterioridad” y conducirlo a una sexualidad “normal”. Como la relación erótica es la experiencia primaria del “cara-a-cara”, entonces la sexualidad normal “alternativa” será la única que garantice la reproducción de la familia, la cultura, la economía y la política liberadora. En la última parte de su ética, Dussel completa sus derivaciones biológicas para desarrollar su modelo liberador. Con base en los roles masculinos y femeninos se interpreta a la sociedad de la siguiente manera: El Padre se identifica con el Estado, la Madre con la cultura popular que no tiene voz y el hijo (varón) con el pueblo. El pueblo será el que interpelará como “Exterioridad” al padre/Estado reclamando su justicia. Con esto, la categoría de pobre se aplica exclusivamente al pueblo, constituido por jóvenes varones, mientras que la mujer queda sumergida en su rol de madre/cultura popular. (E/III, 131, 149 y 185-187). Esto nos revela la importancia trascendental de las relaciones entre varones y mujeres para el modelo dusseliano.

Es interesante observar, en este lugar, que la categoría de “Otro”, que es central para el modelo ético de liberación, sea ocupada por el “varón” en su carácter de interpelación, mientras que la mujer permanece pasiva y no puede interpelar a su propio hijo como “Exterioridad”. Esto significa que ella no puede ser sujeto interpelador de “liberación”, porque no puede ocupar el lugar de la “Exterioridad”. La mujer sólo puede articularse como “Otro” cuando es convertida en “objeto sexual” (E/III, 101), es decir, cuando se niega “al Otro como otro dis-tintamente sexuado” (E/III, 101). La negación de la mujer no es entendida como violación o represión, sino más bien como su privación de satisfacción sexual plena dentro de las relaciones heterosexuales (E/II, 101). La mujer, como tal, no puede tomar el lugar del “Otro” que revela la palabra del “pobre”. Esto es contradictorio porque, como se vio arriba, se asume que la mujer ha sido “oprimida” por el conquistador español y por el “varón” que se ha desarrollado patológicamente, identificándose con el proyecto ontológico europeo. Este dilema no puede ser resuelto porque el modelo de sexualidad dusseliano es masculino y desconoce la iden-

tividad sexual de la mujer. La consecuencia de esto implica que el hombre es el único que puede ser "Exterioridad" interpelante, puesto que el "Otro" se piensa desde la sexualidad masculina.

¿Qué es lo que entiende entonces Dussel por liberación de la mujer? Cuando la pareja vive la relación erótica desde la "meta-física de la alteridad", se supone que la mujer no es "objetivizada" ni sometida por el "varón" (E/I, 131). El estar condenada a la penetración del "Otro", es decir, a un cierto tipo de sexualidad falocentrista y, por otro lado, a parir al "Otro", se articula como la "liberación alterativa" de la mujer. La "feminidad infecunda" (E/I, 135), es decir, el hecho de que la mujer decida sobre su cuerpo y no opte en favor de la maternidad, aparece en esta ética como el origen del pecado. Su desprecio por lo femenino se hace patente en la ética cuando utiliza la categoría de lo femenino para formular una crítica populista al mundo burgués. Como lo económico tiene su base en la extensión de la matriz, al abrir el espacio para construir la casa que albergará al "hijo", la negación a la maternidad significará reproducir un comportamiento egoísta que se refleja en "la feminidad infecunda del espíritu burgués como afán indefinido de posesión (de propiedad de muebles e inmuebles que se multiplica después en dinero y acciones de bancos y empresas)" (E/I, 135) hasta llegar a la absolutización totalizadora que da origen a la dominación. La mujer es también culpable de las relaciones de explotación capitalistas.¹⁷

La relación de varones y mujeres como fundamento de la economía, la pedagogía y la política

Como ya se ha observado, la interpretación dusseliana de la relación de varones y mujeres no se agota en las relaciones eróticas, sino que

¹⁷ El hecho de que se critique a la burguesía, no hay que confundirlo con un intento de pensar con la categoría de clase para elaborar un proyecto revolucionario que pretenda abolir las relaciones de explotación capitalistas. Dussel no quiere aniquilar a la burguesía como clase, puesto que en su modelo maniqueo existe una burguesía mala y una buena. La primera la denomina "burguesía gerencial" y se refiere con esto a la burguesía transnacional que es por definición opresora, por orientarse al modelo de dominación europeo. La segunda es la burguesía nacional que adquiere un papel central para la liberación nacional y que puede convertirse a la religión "alternativa", contribuyendo a humanizar las relaciones de explotación capitalistas (E/III, 175).

también determina fundamentalmente a las relaciones económicas, pedagógicas y políticas. La definición de la feminidad como receptora pasiva del pene y reproductora de la familia, condiciona las estructuras socioeconómicas y políticas, así como el papel femenino dentro de ellas.

El ritmo que está en la base de todas estas relaciones es el ritmo de la relación sexual heterosexual. La "penetración-salida" del pene es activa y se contrapone al "ascenso-descenso" de la vagina y del contacto clitoriano (E/III, 85). El ritmo cultural de la sociedad se reproduce al ritmo del coito y se despliega en el "ritmo de proximidad-lejanía" (E/III, 85).

Si la *proximidad* es la esencia meta-física de la erótica, la *lejanía* es la esencia de la >económica< (no sólo es el caso de la economía erótica, sino igualmente y por analogía de la economía pedagógica, la economía política o la economía teológica... (E/III, 85).

Lo anterior niega absolutamente la dialéctica entre las estructuras políticas y sociales con las relaciones de producción y reproducción económicas. La explicación "alterativa" parte de la existencia de dos tipos de sociedades, la dominadora y la liberadora, que son consecuencia inmediata de la forma en que se viven las relaciones sexuales. La sociedad dominadora es generada por una sexualidad "narcisista totalizante", la "liberadora" por una "alternativa". En esta última, la experiencia del "cara-a-cara" viene a garantizar relaciones libres de represión. Si la mujer asume su papel social como reproductora de la *Sagrada Familia* entonces habrá una armonía social en la que las relaciones de dominación estarán ausentes.

Una vez aceptado el fundamento del hogar familiar, es decir, la "sexualidad liberadora", se establecen también relaciones libres en la esfera del trabajo. Según esto, las relaciones de explotación, que necesariamente se producen entre los dueños de los medios de producción y la fuerza de trabajo, desaparecen cuando la economía guía por el "amor-de-justicia". Renunciando a un análisis de las relaciones de explotación históricas, para fundar una verdadera praxis revolucionaria que transforme dichas relaciones, Dussel rearticula las relaciones de trabajo entre el capitalista y el asalariado, en la forma que existen, como relaciones de "servicio". De la misma forma que el amor entre varones y mujeres se articula como una relación de "servicio", el trabajo es una prolongación del "servicio" a la mujer y al hogar. Se trabaja para garantizar la supervivencia de la familia. El

imaginario que aquí se construye desarticula las relaciones de explotación entre el capital y el trabajo restituyéndolas como relaciones familiares.

No se trabaja sólo para una estructura impersonal, ni para un abstracto sistema productivo-distributivo masivo: se trabaja para aquel que en la oscuridad, el calor y la seguridad de la casa, cuando el vestido fabricado contra la intemperie ya no es necesario, cuando el alimento ingerido es ya color de la carne, para aquel con el que se es, en la >liturgia< de la danza de la >ceremonia sexual<, el cara-aca que mide toda otra posible proximidad humana (E/III, 95).

Mientras que el "varón" sale a trabajar, la mujer permanece en el hogar. Su trabajo hogareño es también un "servicio gratuito" al "varón" que ama.

La estructura de la "pedagógica", es decir, de la educación de los hijos, también se piensa de la misma manera. Mientras que la mujer presta su "servicio" en el hogar, educando a sus hijos en la primera etapa de vida, el hombre será el maestro que prestará su "servicio en las instituciones educativas. El sistema político de la sociedad dusseliana estará guiado necesariamente por la "justicia social". La sociedad justa podrá edificarse, cuando se tome a la *Sagrada Familia* como su punto de partida: "*desde un punto de vista político, lo erótico se mostrará por su parte como una mediación a los fines comunes de la sociedad*" (E/III, 85).

Para poder redefinir el trabajo como un "servicio", se recurre al "principio de realidad" freudiano. Nuevamente se critica al modelo de la liberación social, que defiende el "principio del placer". Como se mostró arriba, Dussel afirma que la teoría de Reich y la de Marcuse propugnan por una sociedad caótica y llena de contradicciones, que en lugar de superar las relaciones opresoras, conduce a una represión más aguda. Un ejemplo de las consecuencias de esta teoría lo encuentra Dussel en los Estados Unidos (E/III, 89). La sociedad de la prostitución, la droga y el movimiento "hippy" simbolizan a la dominación del "principio del placer" (E/III 68). Dussel se distancia un poco de la comprensión tradicional de la iglesia católica de la sexualidad, al no condenar el placer sexual absolutamente, como lo hace el dogma cristiano. Sin embargo, él acepta el placer de la carne en función de la reproducción de la familia. Por eso es que necesita reinterpretar el "principio de realidad". Esto explica por qué el "conquistador" español no puede poner freno a su sexualidad dominante. El "varón" sometido al "principio del placer" persigue la satis-

facción egoísta de su deseo y por eso "objetiviza" a la mujer poniéndola al servicio de su pulsión sexual (E/III, 100).

La pulsión sexual, que Dussel rearticula como "pulsión alterativa" (E/III, 96) está reglamentada por el "principio de realidad". Este principio se manifiesta en el ejercicio de la "temperancia" (E/II, 96), que es la virtud central de la ética "alterativa" y sirve para orientar la praxis individual. La temperancia viene a ser fortalecida por la afirmación del régimen monogámico y la condena de las relaciones sexuales extramatrimoniales. Un ejemplo de sociedad que vive conforme a la ética "alterativa" lo encuentra Dussel en el modelo maoísta, que observa rígidamente las normas que se deducen del principio de la realidad.

La pulsión alterativa debe templársela en la juventud. Es por ello por lo que en China, y no en Estados Unidos tal como lo pensaba Reich, la juventud estudia, trabaja y hace deporte; ejercicio de la carne para templar el carácter del servicio. No hay relación sexual antes del matrimonio (E/III, 96).

Lo que tradicionalmente se entiende como represión del instinto para liberar energías hacia el rendimiento, tanto en el deporte como en el trabajo, aparece a los ojos de Dussel como "liberación" para el "servicio". Ambas actividades, el deporte y el trabajo, permiten controlar el instinto y canalizarlo a la producción. En realidad, el modelo de la temperancia esta abocado, en primer lugar, a reprimir la sexualidad como lo prescribe el dogma cristiano. En segundo lugar, y esto es más importante, se trata de integrar la pulsión sexual a un sistema de producción efectivo que no tolera el desperdicio de energías en la sexualidad. El fenómeno que aquí se esta ocultando es semejante a la reorganización fordista de las relaciones de trabajo y del estilo de vida de los trabajadores, en el marco de la racionalización de la producción y el taylorismo. Los enemigos principales de la productividad son el alcoholismo y las relaciones sexuales. El capitalismo elabora una ideología de la familia, una moral puritana y una economía de la sexualidad que contribuyen a mantener el nivel de productividad de la fuerza de trabajo de acuerdo con las necesidades del capital.¹⁸

¹⁸ Véase para esto el análisis que hace Gramsci del fenómeno del Fordismo. Gramsci (Turín, 1975, Cuaderno 1 y 3). Véase también: Buci-Glucksmann (Colonia, 1981).

La pulsión sexual articulada como pulsión "alterativa", esta pensada como pulsión masculina. Esto se desprende de la comprensión de la sexualidad como penetración fálica. La sexualidad femenina aparece aquí como pasiva y receptiva, y su existencia se niega. Es interesante observar que aún cuando se aparte de la sexualidad masculina, se tiende a explicar la agresión y la dominación como producto de una negación de la mujer a cumplir su esencia femenina. La mujer que rechaza la maternidad contribuye a procrear al agresor en su seno.

La moral de la "erótica alterativa"

La pulsión "alterativa" es el fundamento de la ética liberadora que tiene que reproducir a la *Sagrada Familia*. La pareja que vive sometida al "principio del placer" niega al "Otro" y destruye a la familia. De la negación de la alteridad se desprende el mal ético, que se manifiesta primero como rechazo a la maternidad. Como alteridad antropológica está cimentada en la procreación (E/III, 106), el cuestionamiento de la maternidad significa no sólo la muerte de la familia, sino además la renuncia a la promesa de la salvación/liberación.

La sexualidad es un momento constitutivo de la perfección ética y su ejercicio en la justicia es la bondad liberadora servicial (E/III, 107).

La traición al matrimonio duradero, que no es otra cosa que adulterio, es la segunda expresión del mal ético. Este es el "verdadero pecado sexual" y se combate definiéndolo como instrumentalización y asesinato del "Otro" (E/III, 107).

La "meta-física de la alteridad" propaga una erótica que, para convertirse en "liberadora", tiene que someterse primero a un código moral que difícilmente se distingue de la moral que ha sido defendida tradicionalmente por la Iglesia católica: Se prohíben las relaciones sexuales extramatrimoniales, se condena el adulterio, se rechaza el aborto y el uso de anticonceptivos. Una vez alcanzado este momento de la reflexión ética, se vislumbra aquello en lo que consiste la originalidad del proyecto dusseliano: la reactualización de los dogmas cristianos. Este tipo de interpretación ha sido hecho con anterioridad por teólogos y filósofos europeos. Se han elaborado teologías negativas y sistemas ontológicos, en donde el papel central es Dios ya no

está presente de una manera directa, sino que aparece disuelto en la categoría de trascendencia. La fuerza de estas actualizaciones radica en su orientación intramundana, es decir, la vida después de la muerte ya no es tematizada. Los esfuerzos se centran en las relaciones antropológicas y la forma en que la trascendencia determina la vida de los hombres en la tierra. Los diversos sistemas se distinguen unos de otros en la manera en que justifican las relaciones de dominación en el interior de la sociedad. La formulación del "proyecto de liberación" dusseliano se alimenta de la teología de la liberación latinoamericana y su originalidad es ante todo de carácter meramente discursivo.

El código moral que se desprende de la significación y función de la categoría de "Exterioridad" posiciona al "oprimido" como exterior al sistema totalizado. El "amor-de-justicia" al "pobre" y a su "proyecto de liberación" indica el camino de la acción humana. En este contexto, el matrimonio y la maternidad ya no son un mandamiento de Dios, sino que se desprenden de la "pulsión alterativa" meta-física que hace posible el reconocimiento y el amor al "Otro".

La moral conoce tres normas que rigen el comportamiento de la sexualidad "alterativa": la fidelidad, el pudor y la temperancia. Dussel piensa a las normas morales no sólo como reglas a cumplir, sino que las implanta con base en un efecto ideológico elíptico. El que reconoce y ama al "Otro" puede automáticamente ser fiel, conservar el pudor y la temperancia, para evitar caer en los celos, la erótica superficial y el hedonismo (E/III, 114 y 120). El que es víctima de los celos, practica el adulterio o busca el placer en sí mismo, se construye como un sujeto negador de la "alteridad" y como reproductor de la sexualidad enferma. Dussel determina de una manera muy audaz al enemigo de la sociedad, que siempre puede ser identificado por los vigilantes de la moral. El negador de la alteridad presenta síntomas inconfundibles de su patología: como víctima de su autoerotismo se masturba y practica la homosexualidad.

La conciencia moral también se moviliza para facilitar el sometimiento a la moral erótica "alterativa". Los celos, la falta de pudor y el hedonismo son producto del pecado y el individuo que se libera de ellos puede estar seguro de que está cumpliendo con su deber y realizando el bien ético. La "alteridad" abstracta del modelo ético dusseliano adquiere su concreción máxima en un código sexual que niega su origen histórico y se cierra a otro tipo de experiencias sexua-

les. La negación de la alteridad que conduce a la homosexualidad condiciona la "frigidez", la "impotencia" y el "sadismo" en las relaciones sexuales (E/III, 114), porque es una manifestación del mal ético.

El feminismo como expresión del autoerotismo homosexual

El modelo de liberación dusseliano se va elaborando en la medida que asimila a exponentes de la filosofía europea, como Heidegger y Levinas, y por otra parte, en la medida en que puede reinterpretar discursos críticos y emancipadores (marxismo y psicoanálisis), conectándolos con la teología agustiniana. Mientras que el marxismo se rechaza en su totalidad, el psicoanálisis se transforma y se integra parcialmente en el análisis de la relación de varones y mujeres, la teología agustiniana se complementa con la filosofía de Heidegger y Levinas, para reformular al sistema ético.

Hacia finales de los años sesenta surgió el discurso feminista, planteando un discurso emancipador y una crítica al psicoanálisis y al marxismo. Dussel no puede ignorar este discurso, debido a la trascendencia que tuvo desde su surgimiento; sin embargo, lo desprecia y desacredita, porque sus posiciones se contraponen al "proyecto de liberación".

En el marco de su argumentación populista, Dussel afirma que la formulación de un "proyecto de liberación" necesariamente tiene que partir del "oprimido". Aceptando que la mujer, de una manera restringida, es reprimida, considera que ella puede lanzar el proceso de liberación desde la relación erótica, sin por esto poder formularlo o concretizarlo. Por esta razón ataca al discurso feminista que, a sus ojos, se presenta como el discurso que puede cuestionar sus ideas de una manera más radical.

Dussel no conoce el desarrollo del discurso feminista ni la diversidad de sus planteamientos. Su crítica destructiva reformula la imagen negativa que se ha reproducido en los países Latinoamericanos en torno al movimiento feminista. Su exposición en contra del discurso feminista es una colección de prejuicios y estereotipos misóginos que se han producido en todos los países en los cuales las mujeres han empezado a organizarse para reclamar sus derechos. La simple demanda de igualdad de derechos se ha ido convirtiendo

aquí en una amenaza a la posición dominante que tienen los hombres en estas sociedades.

A medida que estas sociedades se han ido modernizando, se empieza a integrar a la mujer al mercado de trabajo, con lo que ésta adquiere una conciencia de su papel para la economía familiar, así como acerca de las estructuras sociales en las que se encuentra inserta. La consecuencia inmediata de este proceso es una independencia económica que incide en las relaciones de género, iniciando su proceso de transformación.

Dussel niega estos procesos de desarrollo y se aboca a la deconstrucción del discurso feminista que se ha gestado a raíz de estos cambios. Para esto lo presenta como el fantasma que viene a destruir al mundo familiar. Lo que él entiende como "feminismo", no tiene nada que ver con el discurso feminista, puesto que él ni siquiera lo discute o conoce en sus ideas más importantes. Su estrategia consiste primero en construir al "feminismo" como una totalidad homogénea que se mueve dentro de la lógica de la dominación, que niega la "liberación del oprimido". El "feminismo" es totalitario porque desconoce la categoría de "Exterioridad". Esto explica, a su vez, por qué el "feminismo" demanda la abolición de lo que Dussel denomina como la "diferencia cultural de los sexos" (E/III, 115), para poder restituir al hombre y a la mujer en su igualdad genérica. Se entiende aquí por abolición de la "di-ferencia cultural" la exigencia de igualdad de derechos. Desde su perspectiva, esto es un sacrilegio, y no puede ser otra cosa que el producto de un "autoerotismo homosexual".

Lo que afirman algunas posiciones dentro del discurso feminista en contra de la desigualdad social, se desprestigia al presentarlo como una amenaza a la sexualidad "normal". El reclamar la autonomía de la mujer significa para Dussel que las diferencias sexuales culturales, que él deriva de su análisis reduccionista, desaparecen, para dar lugar a una sexualidad perversa.

Eróticamente propugna entonces el autoerotismo homosexual para que nadie necesite de Otro y así no dependa de nadie. En el mejor de los casos podría ser una relación de mujer-mujer (lesbiana). Por otra parte, la misma maternidad (que supone una relación con el padre) sería eliminada (o con la inseminación artificial o llegando un día a tener hijos en probetas) (E/III, 116)

El deseo de autodeterminación de las mujeres se convierte para Dussel en un síntoma de individualismo, cuyas consecuencias últimas son

previsibles: la legitimación de la dominación "imperial (E/II, 116). La aspiración "feminista" a la igualdad de derechos conlleva necesariamente a la "dominación totalizadora". Esto es posible a raíz de que el "feminismo" se presenta como un movimiento puramente hedonista, en donde las mujeres sólo piensan en su placer autoerótico. El siguiente paso de la argumentación dusseliana nos deja ver su misoginia. No basta con denunciar al discurso feminista como enemigo de su propio proyecto, sino que también hay que patologizarlo:

Paradójicamente, la homosexualidad feminista termina por sumar todas las perversiones, es la univocidad total de la sexualidad, es pérdida radical del sentido de la realidad (una esquizofrenia completa) del Otro, es el final del solipsismo del *ego* cartesiano o europeo (sin padre-madre, mujer ni varón, sin hijo ni hermano) E/III, 117)

Es necesario detenerse un momento para analizar las maniobras discursivas de Dussel. Primeramente ha postulado al discurso feminista en su totalidad como homosexual y perverso. La relación entre homosexualidad y perversión es una obsesión del autor que ya ha sido señalada. En segundo lugar, se patologiza a la homosexualidad y se la presenta como una enfermedad psíquica, cuyo rasgo fundamental es el desconocimiento de la realidad. El reconocimiento de lo real significa someterse al código moral de la ética "alterativa". La conexión final con el solipsismo y con el cartesianismo es necesaria para presentar a las mujeres "feministas", de una manera plausible, como sujetos "opresores". Se las acusa además de propagar un pensamiento que desconoce el altruismo y que busca exclusivamente la satisfacción egoísta.

Las "feministas" están además de todo alineadas, porque desconocen su propia "dis-tinción sexual" (E/III, 117), es decir, ellas se conceptualizan a sí mismas en su sexualidad como "machos castrados": "Alineación de la mujer es comprenderla como facilidad castrada o como objeto fálico" (E/III, 117). Dussel moviliza aquí el fantasma del lesbianismo, que en los países católicos todavía se considera como una amenaza frente a la vida sexual que se articula como la "normal". Con su intervención moviliza a la moral católica y fortalece el discurso que se pronuncia por una discriminación de las lesbianas. La mujer que lucha por su emancipación está entonces condenada a la persecución, puesto que por el hecho de pronunciarse por sus derechos, se identifica con el "varón opresor" y niega su naturaleza femenina.

Hay que recordar que ser mujer significa, para Dussel, “la manera clitoriana-vaginal de abrirse originariamente al mundo” (E/III, 118). Esto quiere decir, la forma en que la mujer es receptiva frente a la penetración del “Otro”, es decir, del falo. El acceso al mundo de la mujer es posible a través de la mediación fálica. El reclamo del discurso feminista de una sexualidad femenina, que se defina independientemente del falo, destruye el modelo de la “comprensión existencialista y meta-física” y por lo tanto tiene que ser denunciado.

El movimiento de la liberación erótica en cambio de luchar por la indiferenciación homosexual debe proponer la distinción sexual, la superación de su propia realización (desde el *ego* fálico) y viceversa si se trata de una mujer (E/III, 117).

La arrogancia de Dussel frente al discurso feminista es abrumadora. Su prestigio intelectual es cuestionado al observar la manera en que argumenta en contra del “feminismo”. Mientras que a lo largo de su obra ética discute las ideas de los autores masculinos, haciendo referencia a sus escritos y citándolos, considera que el discurso feminista no es digno de ser tratado como producto de un trabajo intelectual serio. No es de extrañar, por eso, que en su obra no sea citado algún libro o ensayo de autoras feministas. Dussel se conforma con mencionar algunos nombres en una nota al final de su libro. Así nos enteramos que Shulamit Firestone, Betty Friedan y Kate Millet son clasificadas como “feministas” y se nos comunica el nombre de algunos de sus libros sin exponer sus ideas ni citarlas.¹⁹

Es evidente que la caricatura que hace Dussel de las “feministas”, a las que ataca, no se sostiene frente al discurso feminista de las autoras que menciona. Por esto es que no nos presenta sus argumentos ni sus críticas. Hay que señalar que el discurso feminista no se agota en las autoras mencionadas y es sumamente complejo. En su interior se han venido desarrollando diversas corrientes que presentan planteamientos divergentes. Los nombres a los que hace alusión

¹⁹ Dussel menciona en el primer tomo de su ética, también en una nota al final, a Simone de Beauvoir en el contexto de la filosofía existencialista. Afirma, sin embargo, que su trabajo no es digno de discutirse por apoyarse en una visión “feminista”, que él considera como unilateral. La ignorancia de Dussel es fenomenal, cuando se toma en consideración la importancia que tiene la obra de Beauvoir, *El segundo sexo*, para el discurso feminista.

Dussel pertenecen a autoras que se desarrollaron a fines de los años sesenta en el marco del movimiento feminista norteamericano.²⁰

La razón principal por la que Dussel ataca de una forma tan virulenta a las "feministas", se debe a que ellas critican el modelo que defiende su ética. Ellas sostienen que la división del trabajo, que se establece originariamente, con base en los roles sexuales dentro de la procreación (el hombre embaraza a la mujer y ésta se dedica a alimentar y educar a los niños), se ha extendido a la totalidad de la sociedad. A la mujer se le exige, aún cuando a veces no lo desee, el aceptar la maternidad, el satisfacer sexual y emocionalmente al hombre y también reproducir materialmente a la familia con su trabajo en el hogar. Esta división del trabajo no sólo repercute en la producción económica, sino también en la reproducción de la sociedad. La consecuencia inmediata de esto es que los hombres pasan a ocupar un espacio dominante dentro de todas las instituciones sociales. El discurso feminista ha cuestionado también la moral cristiana y relativizado con su crítica una serie de valores, tales como la virginidad, la castidad, la fidelidad al marido, que fundan una sexualidad que se encuentra sometida al principio del placer masculino.

La tesis central del discurso feminista, en donde existe un gran consenso, sostiene que la represión esta fundada en la relación de varones y mujeres y que para superar las relaciones represivas dentro de la sociedad se requiere de la transformación de dicha relación. Abocarse a repensar la relación de varones y mujeres no significa necesariamente el negar la diferencia de los sexos como afirma Dussel. Dentro del movimiento feminista existen algunas posiciones que sostienen la afirmación radical de tal diferencia.

Dussel defiende el modelo tradicional de la familia, que se apoya en una concepción de la maternidad que restringe el papel social de la mujer a la reproducción biológica de la especie mediante la institución familiar. El discurso feminista, pretende con su crítica, reformular el papel social de la mujer, para integrarla a la vida pública, buscando la forma de hacer la maternidad compatible con la vida profesional.

²⁰ Acerca del movimiento feminista en Estados Unidos véase Jaggar (Sussex, 1983).

El modelo ético dusseliano se orienta a defender una sexualidad "alterativa" que articula las relaciones entre los sexos como heterosexuales y las somete al principio de la procreación. Al mismo tiempo, se define al lesbianismo como una enfermedad y un crimen en contra de la "alteridad". Las lesbianas son para Dussel las que destruyen la familia, reproducen el sistema de dominación y finalmente son las asesinas de Dios. El discurso feminista defiende a las lesbianas, ante todo por reclamar el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo y la forma de vivir su sexualidad. Aun cuando dentro de este discurso el movimiento lesbiano se pronuncie por la abolición de las relaciones heterosexuales y propugne por la exclusión absoluta de los hombres de la vida de las mujeres, esto no puede hacerse extensivo a todo el movimiento feminista, que en este punto presenta posiciones contrapuestas.

Dussel reclama un irracionalismo e intuicionismo para fundar un sistema como modelo ético-teológico basado en la fe, la confianza, la benevolencia y el amor. En la base de este modelo se encuentra la relación entre varones y mujeres, que se articula en torno a la reproducción de la familia. Partiendo de esto se piensan las relaciones sociales, donde se postula a la mujer en su papel tradicional de madre y esposa, excluyéndola de todas las otras actividades sociales y políticas. Mientras que el discurso feminista pugna por transformar a la sociedad y reclama los derechos de la mujer, el modelo dusseliano reinstaura la teología y la moral cristiana, para fundar una "liberación" que define esta ética se vuelca entonces, de una manera radical, en contra de la emancipación de las mujeres, al excluirlas de la esfera económica y política y reproduciendo con esto un código moral que se aboca a perpetuar el predominio social de los hombres sobre la mujer, su cuerpo y su sexualidad.

Bibliografía

- Barth, Karl, *Kirchliche Dogmatik*, Munich, 1932.
Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love, Psychoanalysis, Feminism, and The Problem of Domination*, Nueva York, 1988.
Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci und de Staat. Für eine materialistische Theorie de Philosophie*, Colonia, 1981.

- Burris, Barbara, *et al.*, "The forth World Manifesto", en Anne Koedt *et al.* eds., *Radical Feminism*, Nueva York, 1973.
- Cerruti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983.
- Butler, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Francfort, 1991.
- Dussel, Enrique, "Ontología de la totalidad y metafísica de la alteridad", en E. Dussel, D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, 1975.
- Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*, México, 1990.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, 1977b.
- Dussel, Enrique, *Filosofía de la producción*, Bogotá, 1984.
- Dussel, Enrique, *Filosofía Ética Latinoamericana*, 3 tomos, México, 1977c.
- Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México, 1988.
- Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los "Grundrisse"*, México, 1985.
- Dussel, Enrique, *Marx y la Religión*, Puebla, 1984.
- Dussel, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, 1974.
- Dussel, Enrique, *Religión*, México, 1977a.
- Farías, Víctor, *Heidegger und de Nationalsozialismus*, Francfort, 1987.
- Freud, Sigmund, *Das Ich und das Es*, Francfort, 1982.
- Freud, Sigmund, *Das Unbewußte*, Francfort, 1982.
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Francfort, 1983.
- Freud, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*, Francfort, 1982.
- Freud, Sigmund, *Zur Einführung des Narzissmus*, Francfort, 1982.
- Goizueta, T., *Liberation, Method, and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, Atlanta, 1988.
- Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, 4 tomos, Turín, 1975.
- Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1976.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961.
- Heidegger, Martin, *Sein un Zeit*, Tübingen, 1979.
- Klee, Ernst, "Die SA Jesu Christi", *Die Kirchen im Banne Hitlers*, Francfort, 1989.
- Laclau, Ernesto, *Politik und Ideologie im Marxismus, Kapitalismus, Faschismus, Populismus*, Berlín, 1981.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité e Infinité. Essai sur l'exteriorité*, Paris, 1961.

- Lienkamp, Andreas, "De sozialetische Ansatz de christlichen Befreiungsethik Lateinamerikas", en *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, tomo 30, 1989.
- Marcuse, Herbert, *Eros y Civilización*, México, 1968.
- Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, 1973.
- Ober, Christopher, "Enrique Dussels Entwurf einer Transzendentalökonomie im Anschluß an Marx, en *Das Argument* 203, cuaderno 1, enero/febrero, 1994.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort/Nueva York, 1988.
- Peter, A., *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Friburgo, 1988.
- Rehmann, Jan, *Kirchen im NS-Staat*, Berlín, 1986.
- Reich, Wilhelm, *La revolución sexual*, México, 1970.
- Roig, Arturo A., *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, México, 1981a.
- Roig, Arturo A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981b.
- Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, 1979, tomo I, pp. 209-227.
- Schelkshorn, H., *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei Friedrich Gogarten, Emil Brunner und Enrique Dussel*, tesis doctoral, Viena, 1989.
- Scheller, Linda y Ellen Miller, *The Blood of the Kings. Dynasty in Maya Art*, Nueva York, 1986.
- Scheller Max, "Versuche einer Philosophie des Lebens", en *Abhandlungen und Aufsätze*, tomo 2, Leipzig, 1915.
- Schlesier, Renate, *Mythos und Weiblichkeit bei Sigmund Freud*, Francfort, 1990.
- Zapata, Martha, *Zur Rezeption- und Wirkungsgeschichte der Philosophie Friedrich Nietzsches im deutschen Faschismus*, tesis doctoral. Berlín, 1993.