

## PRESENTACION

La primera edición de esta obra publicada por la Editorial Nueva América en 1979 bajo el título *Filosofía de la Liberación*, en rigor corresponde con el original *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, editado por Extemporáneos, México, 1977. Al agotarse aquella edición, se retornó el título original con el fin de guardar fidelidad al autor, y a la vez favorecer una mayor precisión en la utilización de tan rica producción filosófica como lo es la de Dussel.

Este pequeño libro por su tamaño posee gran importancia por su contenido, el cual está dedicado a plantear las características de la filosofía con sentido liberador. Es así como el autor nos pone en contacto con el punto de partida, las categorías básicas, la metodología empleada, los temas fundamentales, el enfoque y el punto de llegada de esta filosofía.

Por lo tanto, se trata de un libro primordial para quienes desean conocer de cerca y asumir el trabajo filosófico encaminado a la articulación de la racionalidad de los procesos liberadores, así como también para quienes buscan empaparse en el nivel de mayor profundidad del pensamiento y la obra de tan representativo filósofo latinoamericano.

El trabajo filosófico liberador parte de la cotidianidad de la realidad en los procesos sociohistóricos vistos en su totalidad vigente, a fin de pensarla críticamente y examinar su exterioridad, no como mismidad, sino como alteridad irreductible. La exterioridad vista como alteridad se la entiende en constante lucha por realizar su proyecto humano articulando para ello una praxis que haga posible la *utopía* del nuevo orden. Esta praxis liberadora está informada por una eticidad que no es la justificadora de la mismidad, sino la creadora del conocimiento de la alteridad. De aquí surge la exigencia de superación de la ética dominadora por la liberadora con su correspondiente aplicación a la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica. Esta praxis de la alteridad implica un método adecuado y que es el analéctico. No se trata de un método que deje de lado la dialéctica, por el contrario busca garantizar su cabal aplicación con radicalidad.

Los ensayos preliminares y la bibliografía actualizada nos muestran un panorama de indispensable referencia para conocer mejor a tan destacado filósofo. Enrique Dussel nació en la Paz, Mendoza, Argentina, el 24 de diciembre de 1934. Obtuvo la licenciatura en filosofía en la Universidad de Cuyo (Mendoza, Argentina, en 1957) y el doctorado en filosofía en la Universidad Central de Madrid (España, 1959). Realiza una experiencia de trabajo manual y obrero en Israel entre 1959 y

1961. De regreso a Europa adelanta la licenciatura en ciencias de la religión en París en el año de 1965 y el doctorado en historia en la Sorbona (París, 1967). La Universidad de Freiburg (Suiza) le otorga el doctorado *honoris causa* en 1980.

La acogida que ha tenido este libro introductorio a la filosofía de la liberación nos señala no sólo la importancia de este discurso, sino también su arraigo en un nivel cada vez más amplio, en razón de que nos sitúa en la raíz misma del problema que aqueja al hombre contemporáneo, así como en la prioridad establecida como opción.

*Francisco Beltrán Peña*

9



*ENRIQUE DUSSEL: FILÓSOFO DE  
LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA  
(1934-1975)*

No es difícil seguir los pasos, componer la figura y precisar el *ethos* de Enrique Dussel. Porque su obra es la de un pensador que no abstrae de las condiciones del espacio y tiempo humanos en las que le han tocado vivir. La mayor parte de sus escritos están situados geográficamente y datados no sólo con fecha de edición sino también de composición. La situación por la que atraviesa y las circunstancias que la especifican acuden constantemente a sus escritos como ilustración, apoyo o confirmación de las categorías que desarrolla en busca de una explicación racional de la realidad latinoamericana. Historia y razón, anécdota y categoría o concepto conviven y se asisten mutuamente en la obra de Enrique Dussel. No encontramos en ella la falsa universalidad del mundo de las abstracciones, porque entiende que toda filosofía que aspire a tener vigencia y universalidad ha de ser un pensar desde una situación, en

nuestro caso desde la situación latinoamericana que vivimos, sufrimos, gozamos y tratamos de cambiar.

Aprovechando esta facilidad que nos brinda el propio autor, he intentado recomponer el perfil humano e intelectual de Enrique Dussel al hilo de unas fechas personales e históricas que componen, en apretada ya veces dramática síntesis existencial, su propia vida personal y la historia de nuestro continente latinoamericano.

## I. FORMACION Y EVOLUCION DE UN PENSAMIENTO

### *1. Primeros años en Mendoza*

En una pequeña aldea, de no más de tres mil habitantes, distante 150 km. de la ciudad de Mendoza, junto a los Andes argentinos, en medio del desierto estepario, donde su padre era médico, nació Enrique Dussel el 24 de diciembre de 1934 y allí vivió los primeros años. Mucho tiempo después seguirá recordando "el rostro arrugado de las mujeres y hombres del campo, en chozas humildísimas, indias o mestizas; una miseria que entristecía mi infancia"<sup>1</sup>. Su pueblo natal le había dado la posibilidad de vivir sus primeros años muy junto a la sencillez de la gente del campo. La pobreza fue para Dussel una experiencia originaria. Tendría que ir más tarde, en sus viajes por los países del Mediterráneo, hasta alguna aldea árabe para comprender y asumir tal experiencia.

Trasladado a Buenos Aires, la gran urbe, "añoraba montar a caballo, comer las uvas turgentes y cálidas arrancadas al racimo de la vid en las arcillosas tierras llenas de sol" que, por primera

vez, había dejado. No sentía como Sarmiento deseo de negar su origen<sup>2</sup> .

De vuelta a Mendoza, la capital de tierra adentro, vivió Dussel la dependencia interna de la *provincia* con relación al centro de la nación neocolonial. La Acción Católica, de tipo italiano, fue su primera experiencia de praxis cristiana: aspirante, joven fundador del *Movimiento Guías*, líder universitario, la Democracia Cristiana. En 1943 los Jóvenes de Acción Católica Argentina, la JAC, contaba con 8.000 afiliados en sólo Mendoza. Dussel, años después, ha insistido sobre la importancia de los movimientos de Acción Católica y de Democracia Cristiana en el continente, especialmente en Chile, Argentina, Perú, Bolivia y Venezuela; pero también ha señalado sus limitaciones: "surge, por estos años, de 1930 hasta 1962, el gran intento de reconquista masiva de un catolicismo que quiere ser triunfante y que quiere llegar a dominar la enseñanza, la política y hasta la economía; todo lo que pueda dominarse. Hay efectivamente un gran proyecto triunfalista de nueva cristiandad. Es toda la época de la Acción Católica y de la Democracia Cristiana que va a quedar atrás desde el Concilio Vaticano II"<sup>3</sup>.

## 2. *Estudios de filosofía*

“Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo, confiesa Dussel, fue francamente tradicional”<sup>4</sup>. Universidad seria de provincia, le suministró, sin embargo, los instrumentos necesarios para empezar un largo camino que todavía no ha concluido. El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, a un nivel académico aceptable, le permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea. Cuando Dussel hace sus estudios de filosofía, superviven tres viejas

glorias de la generación nacida en la última década del siglo XIX, llamada por Romero "Generación de la Normalización" de la filosofía. Son ellas el propio Francisco Romero (m. 1960), Carlos Astrada (m. 1970) y Nimio de Anquin (m. 1966). Pero hacia 1910 surge una nueva generación, ésta principalmente tomista, algunos de cuyos representantes son Ismael Quiles, Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. A este fenómeno de predominio neoescolástico se refiere Dussel cuando habla del ambiente tradicional de la universidad argentina.

Licenciado en filosofía a los veintitrés años, en 1957, parte Dussel para España con una beca. Desde España conoce a América latina como una totalidad desde fuera: "Descubrí a América latina, paradójicamente en Europa; más exactamente en Madrid, cuando en la convivencia con compañeros de todos los países de nuestro continente socio-cultural, en el Colegio Guadalupe, comencé a tener conciencia de la realidad de nuestra Patria Grande"<sup>5</sup>. Su vocación latinoamericana viene de esta época.

Desde Madrid, en 1958, Dussel realiza un rápido viaje al próximo Oriente, pasando por Italia. Era el primer contacto con un mundo distinto, extraño, pero fascinante: "Viviendo en Europa, viniendo de las itálicas y renacentistas Florencia o Bolonia, la eterna Roma o Nápoles, quedamos un tanto *desorientados* -y por ello profundamente *admirados*- del mundo "oriental". Pudimos contemplar y recorrer palmo a palmo el Líbano, Siria con su sugestivo Damasco, Jordania en cuyos límites se albergaba lo mejor de Judea, Samaría y el Mar Muerto. Por último, llegamos al Estado de Israel, que conocimos desde el Neguev hasta Judea y Galilea"<sup>6</sup>. España ya no le satisfacía



como origen último de Hispanoamérica. Había que adentrarse, en una peregrinación hacia las fuentes, penetrar en el mundo griego, y, más allá de Grecia, en el mundo semita: "el origen de nuestra civilización era ahora Israel"<sup>7</sup>.

En 1959, de vuelta del viaje que tanto le había impresionado, termina el doctorado en filosofía en la Universidad Complutense de Madrid "dentro de la tercera escolástica más tradicional"<sup>8</sup>. En efecto, cuando Dussel llega a España, hacía dos años que había desaparecido Ortega y Gasset y los representantes de la llamada "Escuela de Madrid" estaban marginados de la vida docente oficial por voluntad de un Estado que no toleraba en las universidades otro pensamiento fuera del de la escolástica más tradicional. Solamente dos figuras salvaban el pensamiento al interior de la Complutense en esta época: José Luis Aranguren y Pedro Lain Entralgo, y los dos tuvieron problemas serios con el poder, que terminó por apartar al primero de la cátedra de ética. Fuera de la Universidad las dos figuras descollantes eran, por entonces, el discípulo de Ortega, Julián Marías y Xavier Zubiri. Los otros representantes de la "Escuela de Madrid" o habían muerto, como Manuel García Morente, o habían emigrado a América, como José Gaos, entre otros. De todos ellos el que más hondo impacto ha ejercido sobre Enrique Dussel es, sin duda, Xavier Zubiri, como lo hemos mostrado en otro trabajo<sup>9</sup>. Refiriéndose en 1974 a las teorías zubirianas acerca de la realidad y de la persona, comentará Dussel: "Esto lo he dicho muy rápido, pero es para indicarles hasta qué punto filósofos tan dejados de lado, tales como Zubiri ya él me refiero, dicen muchas más cosas de las que uno pueda imaginar, y, de paso, son de nuestro mundo hispánico. Parecería que en España no hay ya filósofos; los hay, pero lo que pasa es que a veces no los conocemos"<sup>10</sup>.

### 3. *Dos años en Israel: 1960- 1961*

Apenas doctorado, regresa a Israel para realizar su proyecto de peregrinación hacia las fuentes, sin perder el horizonte de América latina. Dussel recordará, con frecuencia, en sus escritos los "dos años de trabajo manual con Paul Gautier, como carpintero de la construcción en una cooperativa árabe de Nazareth, como pescador en el lago de Genesaret en el Kibbutz Ginnsar. Por las noches, en Nazareth, subíamos a la ciudad judía para seguir los cursos de hebreo; en las tardes, en cambio, lo hacíamos en Ginnsar, realizando así el conocido *Ulpan* para extranjeros"<sup>11</sup>. Habiendo caminado toda aquella tierra y conocido su topografía geográfica y espiritual, su lengua y sus anhelos, Dussel se propuso el deber de realizar, como filósofo, un estudio de la estructura intencional de los pueblos que habían vivido y vivían sobre la tierra. Y, en efecto, en 1964 "en las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo, comencé mi obra *El humanismo semita*", obra publicada de vuelta a Argentina en 1969<sup>12</sup>. En ella anticipa ya el descubrimiento del pobre, del otro, del oprimido. A diferencia de Domingo Sarmiento, que viajó a Africa en 1846 para conocer a los beduinos del norte y se internó en el desierto para descubrir los antecedentes de la que él consideraba "barbarie" de los gauchos de las Pampas, Enrique Dussel se interna en el Medio Oriente "para descubrir en el *ethos* del hombre del desierto los antecedentes del español, del criollo, de mi América latina, horizonte siempre presente en mi experiencia del mediterráneo"<sup>13</sup>.

### 4. *De nuevo en Europa: 1961-1966*

En viaje de regreso de Israel a Europa, en 1961, pasando por Turquía, Enrique Dussell llega a la Grecia clásica, que pudo

recorrer, palmo a palmo, durante varios meses. "No olvido, escribiré años más tarde, cuando el autobús que había tomado en Tesalónica me condujo entre los bosques de Macedonia a la humilde Stágira, donde el pueblo recuerda todavía a Aristóteles en blanco mármol"<sup>14</sup>. Poco tiempo después, comenzaría a escribir *El humanismo helénico*<sup>15</sup> para dar cuenta así de otra de las raíces más profundas de la cultura occidental y latinoamericana. De Grecia continuó viaje hacia la Europa central, siguiendo el Danubio desde Belgrado a Viena; y de Viena a Suiza y Francia. En este viaje de regreso de Oriente a Occidente "tuvimos la sensación de recorrer geográficamente el mismo camino de la historia. Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto, Roma. Es decir, al mundo conocido entero. Tal fue el esquema seguido en *Acta de los Apóstoles*, auténtica teología de la historia universal. Como latinoamericanos recorríamos igualmente buena parte de nuestra proto-historia"<sup>16</sup>.

Ya en Francia en 1961, hace estudios teológicos que concluye con la Licenciatura en Teología en el instituto Católico de París. Entre sus profesores Enrique Dussel recuerda a Jean Daniélou (más tarde Cardenal) ya Claude Tresmontant "cuya generosa amistad nos ha permitido penetrar con simpatía en el pensamiento hebreo y cristiano primitivo"<sup>17</sup>. En tales circunstancias, empieza a escribir *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, trabajo terminado en 1968 y publicado en 1974. "Quería unir, nos dice Dussel, el pensamiento griego con el latinoamericano y, por ello, esta obra lleva como subtítulo: "Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América"<sup>18</sup>. En realidad, los tres libros emprendidos en esta época (los dos *Humanismos* y el *Dualismo*) constituyen una

trilogía en la que Dussel *se da y nos da razón* {Enrique no se guarda nada que crea pueda interesar) de nuestra raíz mediterránea tricultural: semita, helénica y cristiana.

El interés por Latinoamérica fue cobrando con los días más cuerpo en las preocupaciones de Enrique Dussel. En 1964 organiza en París una Semana Latinoamericana en la que participan Josué Castro, Germán Arciniegas, Paul Ricoeur entre otros. La revista *Esprit*, en su número de julio de 1955, publicó algunos de los trabajos de dicha Semana, entre ellos el correspondiente a la conferencia de Dussel: "Conciencia cristiana latinoamericana", publicada en original español, junto con otros dos trabajos, en 1970, siendo Dussel profesor del IPLA (Instituto pastoral latinoamericano) de Quito, con el título: *América latina y conciencia cristiana*. En línea americanista, después de seguir cursos de Historia de la Iglesia en Maguncia con Lortz, defendió Dussel en la Sorbona su tesis de Doctorado en Historia sobre un tema histórico-social ubicado en los albores de la conquista: *L'episcopat hispanoamericain defenseur de l'indien {1505-1620}*<sup>19</sup>. "La realización de la tesis me llevó frecuentemente a Sevilla a trabajar en el Archivo de Indias e internarme en el mundo de los documentos, en el mundo de nuestro pasado cultural latinoamericano"<sup>20</sup>.

##### 5. Ricoeur, Husserl y Heidegger

Filosofía, teología e historia, pasos sucesivos en los estudios de Enrique Dussel, se daban la mano y confluían en una sola preocupación cada vez más agudizada: América latina, a la que retornaría terminada la experiencia europea y mediterránea de diez años. De cara a América latina vivía Dussel un problema que no acababa de resolver: el de asumir racionalmente la

pretendida y afirmada (Sarmiento) "barbarie" de su pueblo. "Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista, me ayudó a ello. La recuperación del mundo mítico en la racionalidad de la filosofía, en sus cursos de la Sorbona y gracias a su obra *La symbolique du mal*, me permitía intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial"<sup>21</sup>.

Por otra parte, el desierto arábigo con su pobreza, lejos de producir en Dussel rechazo a la pretendida barbarie, le había dado ánimo para su profunda recuperación. "la recuperación latinoamericana me exigió no descartar el fenómeno religioso y, por ello, un Agustín, Bartolomé de las Casas o el Cura Hidalgo debían ser asumidos en una visión integrativa. Paul Ricoeur me ayudó nuevamente en este intento ya que fue un ejemplo de intelectual orgánico para los movimientos estudiantiles franceses hasta su abandono del Decanado de Nanterre en 1968"<sup>22</sup>.

Fuera de *Paul Ricoeur*, ejerce en Dussel un fuerte impacto la fenomenología: de una parte Husserl "de quien pude leer durante meses parte de sus manuscritos de ética en el "Husserl Archiv" de Lovaina"; y, de otra, "Heidegger del que dependí principalmente hasta 1970 y del que adopté parte de su terminología en mis obras posteriores". Poco después, bajo la influencia de Levinas, rompe con la ontología y, hasta cierto punto, con Heidegger. En este sentido escribe Dussel que "el instrumental categorial es importante, pero aún más importantes son las opciones prácticas que se asumen"<sup>23</sup>.

Pertenecen a la época europea que estamos recorriendo, además de los tres libros reseñados y la tesis doctoral, una

serie de artículos que van de 1963 a 1970 recogidos en América latina: *dependencia y liberación*, y que el propio Dussel califica de "primeros pasos a un pensar todavía ontológico"<sup>24</sup>.

#### *6. De regreso a Argentina: 1966-1970*

En 1966 regresa Enrique Dussel a Argentina hecha su experiencia europea y mediterránea. Para poder entender los nuevos desarrollos del pensamiento de Dussel es conveniente recordar algunos hitos de la política argentina de la década de los 50 y 60. En septiembre de 1955 cae Domingo Perón. Le sucede el general Eduardo Lonardi que es reemplazado en noviembre del mismo año por el General Pedro Aramburu. En cumplimiento de lo prometido, se convocan elecciones generales y el 23 de febrero de 1958 es elegido Arturo Frondizi para el período 1958-1964. Tras los grandes éxitos del peronismo, en marzo de 1962 Frondizi renuncia y se exila. Lo sucede J. M. Guido, quien prepara las nuevas elecciones democráticas de julio de 1963, en las que resulta electo Arturo Illía. De nuevo, el 28 de junio de 1966, a causa de la crisis económica y por miedo al retorno del peronismo, las Fuerzas Armadas derrocan al nuevo presidente constitucional y entregan el poder al teniente general Juan Carlos Onganía. En este momento arriba Enrique Dussel a Argentina. Onganía dura en el poder hasta mediados de 1970, año en que es depuesto por una Junta que nombra presidente al General Roberto Levingston, a su vez reemplazado por el general Alejandro Lanusse en marzo de 1971. Dejemos en este punto el laberinto político argentino, (caracterizado, en estos años, por un continuo ya veces dramático vaivén entre el populismo peronista, la democracia liberal y las dictaduras militares de tipo desarrollista) para seguir los nuevos pasos del pensamiento dusselino.

Instalado en Mendoza, se hace cargo de la cátedra de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo, que regentará desde 1969 a 1975. "Al comienzo, comenta Dussel, en mis clases todo fue fenomenología: desde Max Scheler a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, difícil, oscura. El europeísmo campeaba en el pensar nacional"<sup>25</sup>. En realidad, el americanismo de Dussel, durante su estancia en Europa, había sido un tanto ingenuo y nostálgico. América Latina no estaba aún integrada a su pensar filosófico, ni su pensar filosófico comprometido en el cambio de América latina. Sin embargo, desde la subida de Onganía en 1966 se va constituyendo una nueva generación, cuyos miembros habían nacido después de 1930. La dictadura militar permite a esta emergente generación "templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar la voz crítica en las calles, en las universidades"<sup>26</sup>.

En otro orden de cosas, la *II Conferencia General del CELAM*, reunida del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en Medellín, sacudía profundamente la conciencia social y política de los cristianos del continente: "Es el mismo Dios, proclaman los Obispos, quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión". y denuncian: "América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse de *violencia institucionalizada...No debe, pues, extrañarnos que nazca en América latina la tentación de la violencia*. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos". Así habla Medellín, calificado de *Vaticano II* latinoamericano.

Otro hecho importante es la doctrina de la dependencia. Los años sesenta se caracterizan en América latina por la toma de conciencia de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. En un principio se cree que nuestro subdesarrollo es un estado de atraso en el desarrollo, similar al que habían atravesado y superado, años atrás, los países desarrollados. La solución era, pues, alcanzarlos mediante una aceleración del desarrollo propio. Esta es, en esencia, la doctrina del desarrollismo. Recuérdese que Kennedy propone "La Alianza para el Desarrollo" en 1961. Pero en los últimos años de la década que comentamos y en los primeros del setenta se produce un nuevo cambio en la manera de enfocar el subdesarrollo latinoamericano. Este no es un mero estado de atraso sin relación con el pasado colonial, sino en dependencia con él de efecto a causa: es la doctrina de la dependencia. Somos atrasados por haber sido colonias y ser hoy neocolonias, es decir, capitalismo dependiente. En este contexto evoluciona Enrique Dussel: "en reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda (en Colombia) no hablaba de "sociología de la liberación"? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?"<sup>27</sup>.

Quedaba abierto el interrogante, la inquietud de una filosofía latinoamericana de la liberación. ¿Cuál sería el punto de partida? Había que empezar por destruir, por criticar. *Para una de-structión de la historia de la ética* fue la respuesta dada por Dussel como fruto de su curso universitario de 1969. Dando un



paso más, "desde enero de 1970 empecé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraban... la terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios"<sup>28</sup>. Esta insatisfacción lleva a Dussel, en el mismo año 1970, a comenzar un estudio sobre Hegel, del cual aparecerá *La dialéctica hegeliana*. En realidad, comenta Dussel, "Hegel me había preocupado desde París, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros. De hecho, en 1971 comencé un seminario, que continué después, sobre los poshegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx"<sup>29</sup>.

En este momento, ocurre un hecho importante en la evolución del pensamiento de Enrique Dussel: la lectura de un "extraño libro" de Emmanuel Levinas, *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*, lo despierta del "sueño ontológico" heideggeriano y hegeliano: "Se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido", confiesa Dussel<sup>30</sup>. Esta obra "me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. la exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del Ser"<sup>31</sup>. En este momento estaba Dussel redactando *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el paso de la totalidad a la alteridad, de la ontología a la meta-física lo da Dussel precisamente en el capítulo III: "la exterioridad meta-física del otro", la obra del pensador judío lo devolvía de nuevo a los orígenes semitas de

nuestra cultura, antes vividos, y ahora explícitamente pensados a nivel metafísico <sup>32</sup>.

### *7. Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba 1971*

La nueva generación filosófica argentina, de la que hemos hablado, se encuentra y se expresa por primera vez públicamente en 1971, en el *II Congreso de Filosofía*, en la ciudad de Córdoba. El problema fundamental que se debatió en este congreso no fue la división entre el neopositivismo lógico, el marxismo o el existencialismo fenomenológico, como se suponía que habría de suceder antes del mismo. Al contrario, lejos de repetir temas de moda europea, el debate se centró sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, frente a una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana. Dussel presentó en dicho congreso, como ponencia, un alegato contra la "metafísica del sujeto" u ontología: "Toda esa metafísica del sujeto, decía, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominador-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío". Y proseguía: "El europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial y ha logrado, por una pedagogía inconsciente pero prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una 'cultura de silencio', y que, sin saber decir 'su' palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados una palabra que los aliena: los hace otros". Para concluir: "La tarea de la filosofía

latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico, lo teórico. Esta mera 'repetición' no-crítica es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión"<sup>33</sup>.

Se vio en el Congreso, en el que así hablaba Dussel, que habían surgido, como oposición al gobierno de Onganía, en distintas universidades "Cátedras Nacionales" y que todo un grupo de jóvenes profesores intentaban no sólo la reforma pedagógica en la universidad argentina, sino también y primordialmente encontrar de hecho una brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana, europea. Una nueva generación de filósofos, que luchaban por superar los planteamientos de las dos generaciones anteriores y que, por lo mismo, los contestaban, había hecho irrupción. A algunos de sus componentes (Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, De Zan, Kienen, Cerutti, Arturo Roig, además del propio Dussel) "la historia de la filosofía los recordará en el futuro"<sup>34</sup>.

En resumen, la nueva generación, entroncada en la fenomenología, sacudida por la filosofía de la exterioridad de Levinas, en uso de las herramientas críticas suministradas por la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Habermas, Adorno, Horkheimer) y Ernest Block, pretendía ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy

en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como es apenas lógico, más allá de ciertas afinidades que caracterizaban este grupo generacional, no había unanimidad. Cada uno cogió su propia vía. En este sentido, escribirá Dussel que "dentro de dicho grupo, nuestra posición es particular y no incluye la de nuestros colegas y amigos"<sup>35</sup> .

Desde 1970 Enrique Dussel empieza a ser ampliamente conocido, más allá de Argentina, en América latina y Europa. Es nombrado Profesor de Historia en el IPLA de Quito. Sin renunciar a su cátedra de ética en Mendoza, cursos y conferencias (Dussel es más brillante como conferencista que como escritor hasta el punto que gran parte de sus escritos son charlas que no han perdido la frescura del estilo coloquial) lo traen y llevan repetidas veces a Quito, Bogotá, Medellín, México, Santiago, La Paz, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala. Este tragar "me permitió hacerme cargo de infinitas experiencias, comenzar a vivir la angustia concreta de millares de cristianos"<sup>36</sup>. Esporádicamente, también retornó en breves viajes a Europa. Dussel recuerda el curso que en febrero de 1972 dio en Lovaina ante profesores de la universidad y un grupo de latinoamericanos doctorados y las Jornadas de El Escorial de julio del mismo año. En Lovaina, el planteamiento de una filosofía latinoamericana, distinta de la europea y en parte negación de ella, no cayó en tierra abonada. Por el contrario, escribe Dussel "hace pocos meses nos reunimos un grupo de pensadores latinoamericanos junto a la tumba de Felipe II en El Escorial, y los mismos que hace siglos 'nos conquistaron' tuvieron ahora la positiva actitud de *escucharnos* casi admirablemente"<sup>37</sup> .

Años más tarde, Enrique Dussel recordará estas Jornadas de El Escorial (julio de 1972) como la primera reunión donde pudieron dialogar juntos quienes participaban en el movimiento de la teología y filosofía de la liberación. Antes de concurrir a El Escorial, la teología de la liberación había hecho su propio camino: "Gustavo Gutiérrez, asesor de movimientos estudiantiles en el Perú, lanza la pregunta: ¿teología del desarrollo o teología de la liberación? Lo mismo se proponen Richard Shaull en el nivel ecuménico, Rubem Alves desde el protestantismo brasileiro, o Lucio Gera desde el populismo argentino que se levanta contra la teología de la secularización. Desde la praxis de la liberación se efectúa una crítica a las teologías de la revolución, de la "muerte de Dios", de la secularización. Con Hugo Assmann se ven las diferencias con la teología política y de la esperanza, y el movimiento cobra consistencia, aproximadamente desde 1970-1971. Es en esa época en que comienza también el apoyo histórico y filosófico a la naciente teología latinoamericana de la liberación.

Teológicamente es el *Encuentro de El Escorial...* la primera reunión donde pueden dialogar juntos los que participan en este movimiento. Allí también se hace presente Mínguez Bonino, de larga trayectoria en el Consejo ecuménico de las iglesias, y Juan C. Scannone de Argentina. Por su parte la revista *Víspera* (editada en Montevideo), en torno a Borrat y Methol Ferré, significa un vínculo de unión, al mismo tiempo que el "Servicio de Documentación" del mismo MIEC en Lima. Revistas como *Stromata* (Buenos Aires), *Teología y Vida* (Santiago), *Christus* (México), *Pastoral Popular*, *Revista Brasileira de Teología*, (Petrópolis), *Sic* (Caracas), *Diálogo* (Panamá), etc., publicaban contribuciones en la nueva línea"<sup>38</sup>.

Como resultado de todos estos encuentros, cursos y conferencias, Enrique Dussel va perfilando una serie de

categorías que le irán permitiendo interpretar la compleja realidad latinoamericana. La filosofía de la liberación no era ya una mera aspiración "mencionada", sino una realidad en marcha: hablada, escrita y publicada a los cuatro vientos en una serie de escritos que van del año 1971 al 1973.

Especifiquemos algunos de los títulos de estos intensos años: *Historia de la Iglesia en América latina*, 1972, que refunde y reelabora, como fruto de un mayor conocimiento personal de América latina, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*.

*Caminos de liberación latinoamericana I*, 1972, y *II*, 1973: serie de conferencias dictadas en el IPLA de Quito y en otros lugares de América latina<sup>39</sup>. *Método para una filosofía de la liberación*, obra en la que se refunde *La dialéctica hegeliana* implantándola en un ámbito totalmente nuevo: "Han pasado, escribe Dussel, casi tres años desde el curso de dialéctica que dictamos en 1970. En este corto tiempo es tanto lo que se ha avanzado que, en verdad, la nueva presentación del libro es radicalmente nueva. Todo el pensar anterior estaba inscrito en la totalidad ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física"<sup>40</sup>.

Finalmente, en 1973 aparecen los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

#### *8. Retorno del peronismo al poder: 1973*

Retomemos de nuevo el hilo de la madeja enredada en la política argentina, calificada como el "laberinto de las frustraciones". El general Alejandro Lanusse, del ala liberal del ejército, al subir al poder en marzo de 1971, promete elecciones

libres y legaliza la actividad de los partidos políticos. Empieza la movilización proselitista de éstos. Con fines electorales aparece el FREJULI, frente justicialista de liberación. Perón escribe, desde Madrid, una pequeña obra, *La hora de los pueblos*, destinada a las juventudes peronistas, en la que se habla del proceso antiimperialista. El país, con las puertas abiertas hacia la democracia vivía unos momentos pletóricos de esperanzas.

Dentro de este marco, "la filosofía de la liberación tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, histórico, activo. Teníamos una experiencia inédita. Quizás nunca la filosofía Argentina había podido dirigirse de manera más directa, comprensible y útil al dirigente político de base. Teníamos constancia de la reacción de nuestros alumnos"<sup>41</sup>.

La filosofía política cobró, en virtud de estos acontecimientos, características de filosofía primera. La categoría "pueblo" fue cobrando máxima importancia dentro de la ambigüedad propia del populismo que se vivía, sin conocerlo en esencia. La categoría "clase" quedaba relegada. "Los chilenos nos criticaban por ello. Asimilamos la crítica y poco a poco "pueblo" pudo también ser pensado desde la categoría clase. Pueblo podía ser toda la nación contra el enemigo externo (como la China era pueblo ante el Japón), podían ser las clases oprimidas, *podía ser la juventud ante la gerontocracia burocratizada*"<sup>42</sup>.

Esta ambigüedad propia del populismo, posibilitó el hecho de que algunos de los críticos de la ontología y del Imperio, que formaban parte de la generación que desde 1973 se viene

llamando de la "filosofía de la liberación", asumieron posiciones de extrema derecha dentro del peronismo. En las nociones populistas de "nación" y "pueblo" no se clarificaban suficientemente las diferencias, al interior del mismo, entre clases opresoras y oprimidas. No se daban, o no querían darse cuenta algunos de que todo sistema colonial crea al interior de los países que lo padecen un subsistema opresor. Ello llevó al resto de la generación a tomar clara conciencia de la siguiente tesis: "No hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis, la filosofía de la liberación clarifica su definición histórica"<sup>43</sup>. En resumen, ya estas alturas, la filosofía de la liberación pretendía dos cosas: primera, ser superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, ideología de ideologías justificadora de la voluntad de poder que el nordatlántico ejerce sobre la periferia mundial; y, segunda, superar igualmente el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos "para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente"<sup>44</sup>.

A todas estas, el FREJULI triunfa en las elecciones de marzo de 1973 y el 25 de mayo Héctor Cámpora, lugarteniente de Perón, es consagrado presidente. Los acontecimientos se suceden rápidamente: el 20 de junio regresa desde Madrid, donde se había pasado diez y ocho años de dorado exilio, Juan Domingo Perón en medio del júbilo popular, empañado por la bárbara masacre del aeropuerto de Ezeiza. Tal hecho constituía una advertencia por parte de la derecha peronista, que se preparaba para disfrutar del poder, a la Juventud peronista



echada a la izquierda del movimiento populista. Por sus coqueteos con la izquierda, Cámpora tiene que renunciar apenas estrenando el poder, recibiendo el Estado Raúl Lastiri, presidente del Senado y exponente de la derecha peronista, con el encargo de preparar las elecciones que repondr an a Perón (segunda presidencia) en forma legal. En el mes de septiembre, la fórmula Juan Domingo Perón y Estela Martínez de Perón obtiene un abrumador respaldo popular. Perón, definitivamente, se apoya cada vez más en la derecha. La izquierda se siente decepcionada y es perseguida. La filosofía de la liberación señala las contradicciones de la praxis política populista: molestan sus críticas. En una conferencia dictada en la Facultad de Petróleos, un joven pregunta: "Profesor,  c mo actúa usted en la política argentina?". Dussel responde "como filósofo". Y justifica a continuación su respuesta: "Lo peor que podría hacerle a la política es transformarme en ideólogo de un partido; porque siendo un ideólogo sólo podría justificar las consignas, mientras que guardando la distancia crítica podría mostrar, o ayudar a mostrar, la vía que a veces se torna difícil. La filosofía agrega criticidad al proceso, pero no se confunde espontáneamente con él. Por ello la filosofía es un enemigo, tiene algún peligro, algún sentido, porque sólo se combate lo que se teme o lo que se piensa que tiene alguna importancia o influencia. Un filósofo y maestro mío, Ives Jolif, nos decía que la muerte de la filosofía es la indiferencia"<sup>45</sup>.

Estas no eran simples conjeturas. En la noche del 2 de octubre de 1973 la casa de Enrique Dussel es objeto de un atentado con bomba de alto poder destructivo (sin que, gracias a Dios hubiera desgracias personales), puesta por elementos de la extrema derecha del peronismo, bajo órdenes del entonces ministro de Bienestar Social, López Rega, cuya trayectoria pos-

terior vino a confirmar sus reales intentos. "Al día siguiente, entre los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé la *Apología de Sócrates* y dí mi clase ante mis alumnos explicando por qué cuando una filosofía es crítica debe ser perseguida como lo fue Sócrates. Ahora entendíamos al Sócrates asesinado, al Aristóteles perseguido y que muere en la isla de Eubea, al Agustín (de Hipona) sitiado, al Tomás (de Aquino) que perece camino a las grandes disputas, al Fichte expulsado de la Universidad de Jena, al Marx que nunca pudo ser profesor universitario y al Husserl también expulsado por el nazismo de la universidad de Friburgo..."<sup>46</sup>. En el panfleto que depositaron junto a la bomba se acusaba a Dussel de enseñar marxismo. Es muy cómodo para la propaganda oficial identificar a todo pensamiento crítico con lo que el sistema consideraba "lo maligno mismo" mientras tanto, sigue sin mejorar la situación. El 23 de marzo de 1975 Dussel es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo en la que había estudiado y profesado cátedra de Ética durante seis fecundos y agitados años. Muchos colegas de generación corrieron la misma suerte. En julio de 1975 muere Perón y la situación degenera bajo la presidencia simbólica de M. Estela Martínez de Perón. Lo demás es historia actual.

El grupo generacional que se formó a partir de 1971, con ocasión del Congreso de Filosofía de Córdoba, ante estas circunstancias, queda desmantelado. Muchos de sus integrantes parten para el exilio. Enrique Dussel no podía ser excepción. Caracterizando el *ethos* propio de sus colegas, escribe: "De este movimiento surgieron muchas obras, muchas de ellas todavía están elaborándose. De todas maneras es una generación que aprendió a pensar la

realidad en ritmo que cada semana imprime a la praxis comprometida en un proceso popular. La filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido"<sup>47</sup>.

### *9. La nueva etapa mexicana: 1976*

La partida de la patria chica y el comienzo de una nueva etapa desde 1976 en la patria nueva, México, le da a Enrique Dussel la oportunidad de superar aquellos aspectos en los que un velado y cierto oportunismo, al interior del populismo, les hizo caer a algunos de su generación. "Pienso que en eso estamos y en eso permaneceremos en los próximos años, ya que tanto sufrimiento de nuestro pueblo, y de nuestros colegas y estudiantes, no puede ser en vano"<sup>48</sup>. Enrique Dussel, en esta nueva etapa, es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana (Azcapotzalco) y en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de México (UNAM).

Adelantando el proyecto de una nueva etapa mexicana, piensa Dussel que aún queda mucho por hacer. En concreto:

"Las próximas tareas, escribe en 1977, serán las de esclarecer un método que nos permita implementar mejor la reflexión del condicionamiento ideológico del mismo pensar filosófico. En especial en la historia del pensamiento latinoamericano. Para ello, en el seminario que realizó en el Centro de Estudios Latinoamericanos, que dirige el profesor Leopoldo Zea, estamos definiendo el estatuto del *texto* filosófico desde su *contexto* económico político. Para la primera tarea nos ayuda la lingüística; para la segunda, categorías tales como

modos de producción, formaciones sociales, clases sociales, etc. De la relación del texto con su contexto aparece con claridad la programación codificante del texto ideológico. En nuestro caso nos interesa particularmente el discurso populista, porque hemos visto su equívoco. Pero, por otra parte, es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que la venimos llamando, a falta de mejor nombre: una poética de la liberación. Desde México, mi discurso filosófico debe ser muy distinto que en Argentina; aquí los interlocutores, desde una porción latinoamericana, nacional y popular, son la *filosofía lógica* (positivista, del lenguaje) y *marxista de orientación nordatlántica*. De ese diálogo, espero, aparecerán algunas obras en el futuro, a partir de nuestra realidad *histórica* latinoamericana"<sup>49</sup>.

#### *10. Últimas publicaciones*

Desde México, Enrique Dussel ha reemprendido el trabajo editorial al ritmo que la etapa anterior nos tenía acostumbrados. Es cierto lo que afirman los críticos de Dussel: que hasta ahora no nos ha dado una obra definitiva; pero les guste o no su huella en el pensamiento latinoamericano es ya imborrable. Ya propósito de "obras definitivas" comentaba Enrique Dussel en uno de sus primeros escritos, por allá en 1964: "Existe un silencio orgulloso, que como el oso de la fábula, espera para escribir un día una obra genial, magnífica, a la "europea", pero nunca la escribe, porque piensa en el "qué dirán", más que en lo que piensa decir. Seamos nosotros, en cambio, de aquellos que callan y escuchan durante un tiempo, y durante un tiempo hablan y escriben, con seriedad, es evidente, pero sin pretensión de que sea definitivo, perfecto, incontestable. La ciencia avanza

a partir de hipótesis parcialmente probadas, y que sólo serán enteramente admitidas -o dejadas de lado- por la acumulación de muchas generaciones. Pretender realizar solitario una obra incólume es simple soñar lo imposible, pero lo más grave es impedir a otros... continuar la obra"<sup>50</sup>.

Algunas de las publicaciones lanzadas por Dussel desde México pertenecen a la etapa nacional-populista o argentina. No tiene interés en negar un pasado de búsqueda sincera, lleno de aciertos que el tiempo ha confirmado, aunque no exento de algunas ambigüedades o "medias tintas" circunstanciales. Es el caso de *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, serie de conferencias dictadas de viva voz en la ciudad de Viedma, cabecera de la Patagonia argentina, entre los días 22 al 24 de noviembre del ya lejano 1972. A su publicación en México, 1977, anota Dussel: "El discurso contenido en estas conferencias fue proferido en Argentina en plena dictadura militar. El riesgo que eso suponía, la táctica del lenguaje que exigía la postergación de ciertos temas, simplemente se explica porque en la Patria chica la palabra crítica es causa de muerte física. No se escandalice entonces el hermano latinoamericano de ciertas "medias tintas"<sup>51</sup>. Otra de las obras de la etapa argentina, en parte inédita hasta el momento y que está a punto de completarse, es *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Obra escrita en Mendoza, como fruto de las clases en la Universidad de Cuyo, en tres tomos, sólo dos de éstos habían visto la luz pública en Siglo XXI de Buenos Aires, 1973. Ahí quedó la obra hasta 1978 en que aparece en México el primer volumen del tercer tomo, bajo el título: *Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica*. El segundo volumen del tercer tomo sale en Bogotá: *Filosofía ética latinoamericana: La política y la*

*arqueológica*. En "Palabras Preliminares" a este volumen, con el cual se cierra la obra de más aliento de Dussel, nos cuenta en qué circunstancias escribió la política y la arqueológica: "el contexto concreto, nacional y político de este volumen, no es ajeno al discurso mismo (de la *Política*). El capítulo IX fue escrito en 1973 en Argentina... Una bomba que destruyó mi casa, interrumpió la redacción del mismo". A su vez, la redacción de la *Arqueológica: (Antifetichismo metafísico)* tiene como comienzo el 1 de abril de 1975, fecha siguiente a su expulsión de la Universidad: "*Fuera del sistema, escribe Dussel, debía expresar al Otro absoluto fuera de todo sistema*"<sup>52</sup>.

Entre dos épocas, la argentina y la mexicana, está la colección de artículos y conferencias recogidos en *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, obra editada por Sígueme de Salamanca en 1978. Acaban igualmente de aparecer, en México, los tres capítulos centrales de la tesis doctoral defendida en la Sorbona en 1967 bajo el título: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres*, dedicada a los obispos que en enero de 1977 se reunían en Puebla.

A la nueva etapa mexicana pertenece *Religión*, una antología de textos sobre el tema, precedidos de una conferencia que, bajo el título de "La religión: como supraestructura e infraestructura" dictó el autor en el mes de abril de 1977 en la universidad yugoslava de Dubrovnik. Así mismo, pertenece a la última etapa: *Filosofía de la liberación*, libro "escrito en el exilio, sin bibliografía ninguna, porque los libros de mi biblioteca, escribe Dussel, están lejos, en la patria"<sup>53</sup>. Precisamente, el valor de este libro está en la ausencia de citas; Dussel ya maduro, en plena posesión de su pensamiento, lo expone en forma directa y completa. Sabemos de otras obras de próxima aparición en México: *De Medellín a Puebla*, historia de

los últimos diez años (1968-1978) decisivos de la Iglesia latinoamericana en conexión con el contexto sociopolítico del Continente; y finalmente: *Crónica de Puebla*.

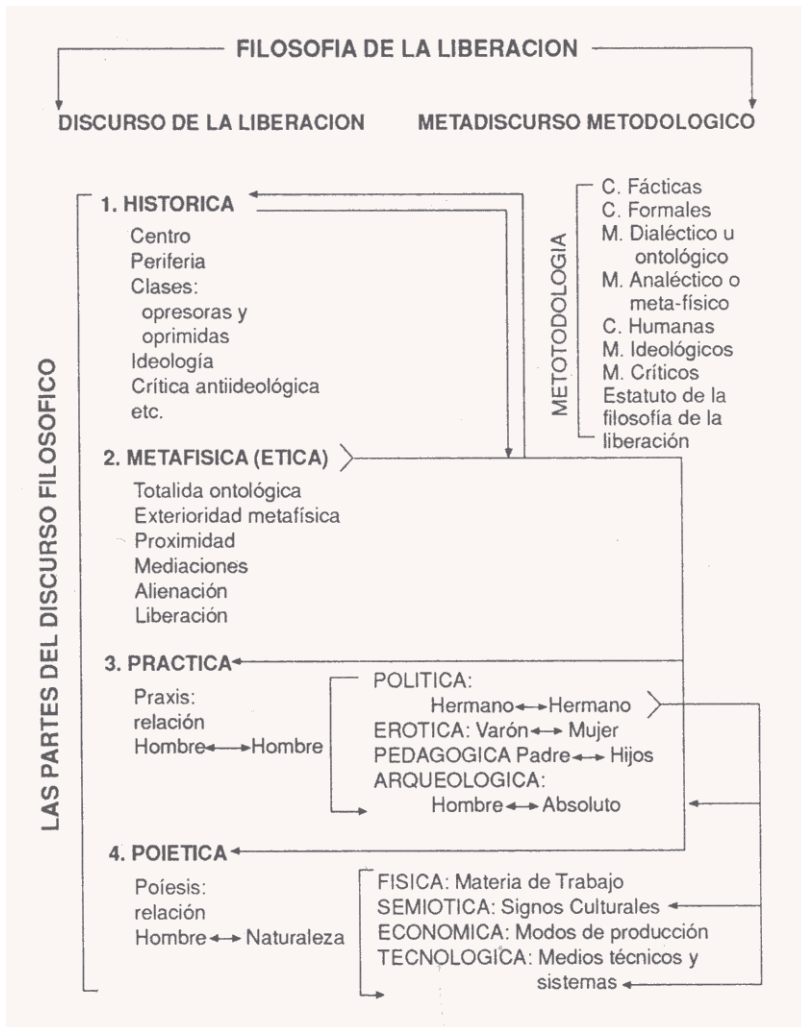
No podríamos poner punto a esta semblanza de Enrique Dussel sin mencionar, al menos, su empeño más importante, en estos momentos a punto de ser feliz realidad. Se trata de *La historia general de la Iglesia en América latina*, escrita en equipo por decenas de historiadores latinoamericanos, bajo la dirección de Dussel, y que la editorial Sígueme de Salamanca empezará en breve a editar en diez volúmenes. El primero, de tipo introductorio, corre a cargo de Enrique Dussel, inspirador y director de esta magna historia.

Hemos querido poner de relieve al Dussel filósofo de la liberación latinoamericana, liberación que se realiza en la historia y que no puede prescindir del carácter religioso y, más aún cristiano, de nuestro pueblo. De aquí las múltiples facetas de un pensamiento que se busca a sí mismo a través de la historia y que tiene muy en cuenta las conclusiones de las ciencias sociales y humanas para enunciar una serie de categorías metafísicas que permitan iluminar la praxis y la poiesis del hombre latinoamericano. En el último y más duro de sus libros, Enrique Dussel ha desarrollado un amplio y detallado mapa (o marco teórico) de la Filosofía de la liberación. A él nos vamos a referir en la segunda parte.

## II. MARCO TEORICO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Partamos hacia una comprensión sintética del pensamiento maduro de Dussel, desplegando, a modo de mapa con que guiarnos, el siguiente esquema que posteriormente comentaremos:

# ESQUEMA





## 1. La Histórica

El punto de partida de la filosofía de la liberación dusselina es una *Histórica* o filosofía de la historia de la filosofía, que pretende reinterpretar el pensar mundial desde dos perspectivas: la del *centro imperial*, la primera, que genera un tipo de pensamiento ontológico que deifica el ser como luz que ilumina al mundo y que condena a no ser a todo lo que no cae dentro de la propia comprensión ontológica. En relación con América y los demás países periféricos de Asia, Africa, la filosofía moderna es una ontología ideológica, que justifica la dominación de los países coloniales por la voluntad de poder que ejercen mundialmente los sucesivos centros imperiales: Portugal, España, Inglaterra, Holanda, Francia, USA y URSS.

La perspectiva alterna sería la que se sitúa en el punto de vista de la *periferia* mundial, la que piensa la realidad desde la exterioridad del ser del sistema. En este sentido, escribe Dussel que "contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar"<sup>54</sup>. Esta corriente filosófica, aunque despliega formalmente sus contenidos a partir de la década del setenta, tiene precedentes en el pensamiento de los profetas del antiimperialismo, como Bartolomé de Las Casas, en los libertadores de la gesta de la Independencia de los países americanos, en los nuevos libertadores de los países coloniales de Africa y de Asia en nuestro siglo. Al privilegiar el pensamiento y los procesos liberadores frente al pensamiento de la dominación y su acción colonizadora, Dussel produce un

subversivo desquiciamiento en la manera unívoca de pensar la historia de la filosofía. El pensamiento moderno no tiene la misma significación para el Nordatlántico, centro de poder que tiene que justificar su dominación del mundo, y para Latinoamérica que sufre la dominación. Repetir el pensamiento europeo a la *europa*, siguiendo la guía de los manuales importados o de los aquí copiados es, desde este punto de vista, no entender ni las ideas ni los hechos<sup>55</sup>. Es dejarse colonizar ideológicamente.

La *Histórica* utiliza como herramientas hermenéuticas para la comprensión y discernimiento del pensamiento moderno y contemporáneo, categorías tales como: centro, periferia, opresión, liberación, ideología, crítica ideológica, etc. Esto quiere decir que, por una parte, la histórica sitúa el pensar filosófico de la liberación dentro de un determinado marco geopolítico, y por otra, recibe de este pensar, una vez constituido, aquellas categorías que hacen posible tal interpretación. Por razones de retroalimentación la histórica exige una metafísica.

## 2. *La Metafísica de la Alteridad*

La metafísica no se comprende sino en oposición a la ontología. Esta es "el pensar que expresa el ser -del sistema vigente y central-, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro" y por ello "en la política, prosigue Dussel, se descubre el sentido de la ontología"<sup>56</sup>. En efecto, esa ontología no surge de la nada. Surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres, de opresión cultural sobre otros mundos.

Antes que el *ego cogito* hay un *ego conquiro* (el "yo conquisto" es el fundamento práctico del "yo pienso")<sup>57</sup>. "La ontología, continúa Dussel, los sitúa (a las culturas y hombres periféricos) como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser"<sup>58</sup>. "La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son una y la misma cosa"<sup>59</sup>. La ontología, en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el lugar del nacimiento de toda ideología y, por lo mismo, "ideología de las ideologías"<sup>60</sup>.

En cambio, la metafísica de la alteridad o filosofía de la liberación "es el saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro", y por ende, "desde la negatividad ontológica..."<sup>61</sup>. La metafísica "es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, el otro"<sup>62</sup>. Es, por lo mismo, antifetichismo en cuanto desabsolutiza el ser del sistema. La metafísica dice relación a la realidad o desuyo de las cosas y principalmente del hombre. En este sentido, escribe Dussel en seguimiento de Zubiri, que "toda la metafísica de la exterioridad y la liberación pende de la *sui generis* constitución real de la sustantividad humana, clausura absoluta, libertad, responsabilidad, totalidad separada e independiente con función semiótica ante la totalidad del cosmos físico o viviente y aún ante todos los restantes individuos de la especie humana. La única cosa libre que tiene el mundo: el otro"<sup>63</sup>. Es, en consecuencia, una metafísica personalista siguiendo la mejor tradición cristiana. Tan cristiana que tiene como fundamento último el hecho de la creación, que permite comprender las cosas, los útiles, los sistemas, la política desde la nada que los relativiza y desabsolutiza. Sólo Dios es Absolutamente-Absoluto y su imagen, el hombre,

Absolutamente-relativo o un relativo-Absoluto, en terminología de Zubiri. La filosofía de la creación es, pues, "metafísica teórica que justifica la revolución práctico-política de los pobres y oprimidos"<sup>64</sup>.

En resumen, el tema de la metafísica "es la *omnitudo realitatis*: todo. Su punto de partida es una opción ético-política en favor del oprimido de la periferia: *respeto por la exterioridad* del otro, geopolítica y socialmente hablando, escucha de su palabra... Su principio es el de analogía"<sup>65</sup>. Para completar esta caracterización dusselina de la metafísica, debemos hacer hincapié en dos puntos más: primero, que la metafísica es ética o la ética es metafísica, de tal manera que la metafísica de la alteridad y ética de la liberación son dos nombres que expresan una misma actitud y una misma filosofía. Segundo, que la metafísica o ética dice relación, como actitud práctica y como núcleo doctrinal al todo del *corpus philosophicum liberationis*. La metafísica, entonces, tiene un puesto central y alimenta con su ethos y sus categorías generales al resto de las partes del sistema filosófico, como puede verse en el esquema. La metafísica en cuanto parte radical y universal del cuerpo filosófico examina, critica y enuclea, según los casos, las categorías más generales a cuya luz se consideran todos los demás niveles y aspectos del discurso y metadiscurso filosófico. Tales categorías, solamente enunciadas, son las de: *totalidad ontológica* (ser, mundo, cosmos, espacio, tiempo, ente, identidad, diferencia, comprensión e interpretación); *exterioridad metafísica* (realidad, distinción, otredad, libertad, razón y fe); *proximidad* (proxemia, proximidad, cara-a-cara); *mediaciones* (fenómeno, cotidianidad, sentido, percepción, valor); *alienación y liberación*. Basta la enumeración de los principales temas para advertir que la filosofía de la liberación se sitúa al nivel más radical y que asume todos los tópicos de la

metafísica, desde los griegos hasta nuestros días, con un sentido crítico-liberador. No se trata de interpretar una vez más la realidad, sino de interpretarla para cambiarla. La parte más teórica de la filosofía adquiere entonces una versión práctica.

### 3. *La Práctica o praxis alterativa*

La praxis, objeto de la práctica, es la relación hombre-hombre, a diferencia de la poiesis que consiste en la relación hombre-naturaleza. Hay una praxis de dominación, que consolida la totalidad vigente injusta, y una praxis de liberación, metafísica, transontológica, que pone en cuestión al sistema, no sólo teórica sino realmente, abriendo nuevos caminos. La metafísica, por conducto de la praxis, deja de ser meramente contemplativa. Si analizamos la relación hombre-hombre, se advierte que ésta se especifica en cuatro dimensiones: hermano-hermano, varón-mujer, padres-hijos, hombre-Absoluto. En esta forma resultan ser cuatro las posibles dimensiones de la práctica: *la política, la erótica, la pedagógica y la arqueológica.*

a) Dussel privilegia la dimensión o *momento político* por cuanto tiene una frontera cuantitativamente más amplia que el resto y porque cualitativamente funciona como primera condicionante-condicionada de los demás momentos, es decir, de lo erótico, de lo pedagógico y, en cierto sentido, de lo religioso. Con la relación hermano-hermano quiere sugerir Dussel un sistema utópico, ideal, de política en el que el gobernado se reconozca hermano del gobernante y éste de aquél; en el que los grupos nacionales diferenciados y las distintas formaciones sociales convivan fraternalmente; en que, a nivel internacional, se instaure la verdadera hermandad entre los pueblos. Lo contrario de lo que ha acontecido en la historia

humana, en la que el hombre, social, nacional e internacionalmente, ha sido "Lobo para el hombre". En efecto, y desgraciadamente, existe el fratricidio: alienación internacional de las naciones dependientes, alienación social, nacional de las clases oprimidas. El sistema de opresión mundial genera al interior de las naciones que lo padecen, como un subproducto, un subsistema opresor. La liberación del Imperio, al entender de Dussel es poco menos que imposible sin una previa liberación popular al interior de las naciones dependientes, puesto que las clases gerenciales llegado el momento de la verdad ven en peligro sus privilegios al ser cortado el cordón umbilical que las une con la metrópoli. Hoy en el mundo existen dos grandes imperios USA y URSS, unos pocos bloques o naciones semi-independientes y una inmensa masa de naciones totalmente dependientes de uno u otro imperio. Las relaciones entre los bloques son bélicas, y al interior de los mismos las relaciones entre los centros y las neocolonias son lupinas. Puesto a optar por un modelo político para Latinoamérica, Dussel repasa el espectro de los distintos sistemas que hoy pugnan por abrirse paso o afirmarse en las diversas naciones del amplio universo: desde los grupos foquistas de la nueva izquierda radical que alimentan el terrorismo internacional en sus distintas facetas, pasando por el socialismo clásico burocratizado, por los socialismos populares, por los frentes populares de izquierda, por los más pintorescos populismos, por los militarismos, llegando al neoliberalismo democristiano y los conservadurismos de centro derecha, para terminar, en otro de los extremos del abanico, con toda una gama de neofascismos. Pues bien, puesto a optar, digo, Dussel, después de la dura y fracasada experiencia populista que vivió en la Argentina de los años 1973-1975, piensa desde la nueva circunstancia mexicana que "de hecho, sólo los socialismos populares

manifiestan ser un modelo de real liberación, de autonomía de elección para la periferia. No quiere esto decir que todos los países puedan realizarlo ahora y aquí, pero lo cierto es que los restantes modelos, sobre todo los equívocos populismos de liberación nacional con frentes interclasistas (como con Perón o Nasser) se muestran ineficaces, porque en la crisis, las clases dominantes nacionales, se alían a las transnacionales y al imperialismo contra las clases oprimidas o el pueblo propiamente dicho"<sup>66</sup>. Dadas las opciones personalistas de Dussel (no se confunda personalismo con individualismo) este socialismo popular, y por lo mismo democrático, al que apunta el último Dussel no puede ser un socialismo totalitario ni de obediencia a un centro de poder, sino un socialismo de raíces americanas o al menos profundamente adaptado a la naturaleza del trópico y al modo de ser de nuestro pueblo. Aquí no vale la vía corta de la imposición de una "línea" importada, sino la vía larga de las mediaciones populares.

b) La *erótica*, relación varón-mujer, la concibe Dussel al igual que la política como un momento de la praxis metafísica; y por lo mismo "la erótica es un nuevo capítulo de la metafísica"<sup>67</sup>. En este campo tiene Dussel muchos molinos contra los cuales venirse lanza en ristre: contra el viejo dualismo que divide al hombre en alma y cuerpo; contra el arraigado maniqueísmo que considera el cuerpo o la carne como algo feo y malo; contra el objetualismo que rebaja la mujer a condición de objeto usado y desechable; contra el machismo, tan enraizado en nuestro "macho" latinoamericano, que mira a la mujer como ente pasivo frente al falo agresor: "El ser es, el no-ser no es", en ontología erótica debe enunciarse: "El falo es, la castración no es". Es decir, la mujer no es; es sólo objeto, como lo era en la política del indio, el africano, el asiático, las naciones pobres, las clases

oprimidas, el pobre... El machismo, como ideología que oculta la dominación de la mujer definida como objeto sexual, no sólo aliena a la mujer, sino además torna impotente al varón por cuanto le impide relacionarse con *alguien*, el otro sexuado (la mujer), y sólo accede en una masturbación solipsista a un objeto que cumple su autoerotismo"<sup>68</sup>.

Pero no se trata tan solo de ejercer una crítica *negativa* contra las alienaciones eróticas que terminan en "uxoricidio". Los aspectos positivos del eros y de la sexualidad, ejercidos en régimen de liberación, son descritos, y más que descritos cantados (aquí recuerdo el Cantar de los Cantares) por Dussel, en un lenguaje poético, que nos retrotrae a la frescura y pureza de un paraíso aún no maculado por ninguna de las alienaciones y tabúes: "De esta manera la proximidad del coito, el servicio o praxis de liberación del otro como otro, el ritmo sexual como liturgia en el respeto del otro, cumple el deseo de otro como otro, como otramente sexuado, como alteridad erótica. Sólo en la real exterioridad del otro, otro libre y sexualmente distinto, el orgasmo puede ser un acto humano que plenifica a la política y a la pedagógica"<sup>69</sup>. "La ideología machista aliena a la mujer; la mujer alienada deforma al hijo; el hijo deformado es materia dispuesta a la injusticia política. La liberación de la mujer aniquila el machismo y permite la aparición de la pareja de los iguales (distintos sexual mente pero persona o rostro con igual derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la política, etc.). La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de la nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática"<sup>70</sup>.

c) El tercer momento metafísico de la praxis es la *pedagógica*: relación padres-hijos, maestro-discípulo, ampliable a juventud y pueblo en relación con las instituciones escolares,



universitarias, científicas, tecnológicas y medios de comunicación social. La pedagogía es un problema cultural, a la vez familiar y social. La muerte pedagógica del otro es el filicidio. Filicida es toda familia o todo sistema político que a nombre de la tradición o del *status quo* impide la emergencia de lo nuevo: el otro nuevo y los otros tiempos nuevos, más allá del sistema, de lo mismo. La ontología cierra las puertas a la justa innovación y creación a la que los hombres y los pueblos tienen derecho. La pedagogía ontológica doméstica, adapta, coloniza al educando por considerarlo como no-ser, nada, materia prima a la que hay que infundirle una forma. Los países imperiales igualmente desprecian las culturas de los pueblos colonizados como "bárbaras" y tratan de incorporarlos sin más introyectando en ellos los pretendidos valores universales del Imperio. A esto se llama civilizar, cuando en realidad es alienar.

Una pedagogía metafísica encara siempre la posibilidad y necesidad de una apertura permanente al "más allá" (metà-) del sistema cultural tradicional establecido, anquilosado o impuesto. Porque el hijo es la epifanía de lo nuevo, la novedad dada a luz. La alteridad metafísica es el fundamento de toda pedagógica no ontológica. En este sentido ha escrito Dussel: "El hijo es distinto y no meramente a la pareja: es el otro desde siempre a quien habrá que saber escuchar en silencio la revelación novedosa que aporta a la historia pasada como tradición. Es la innovación misma, tiempo nuevo y por ello escatológico: es siempre el último tiempo. Es por ello que ante el otro nuevo se debe tener sagrado respeto y silencio ante el misterio para saber escuchar la voz provocativa que fecunda la tradición y la hace historia"<sup>71</sup>.

En el plano nacional considera Dussel que, frente a la cultura ilustrada pseudouniversalista y alienada, es la cultura popular

violada, despreciada, pero viva del pueblo, la que encierra en América latina las verdaderas posibilidades de lo nuevo distinto: "La cultura popular, escribe Dussel, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo"<sup>72</sup>. "Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de los compromisos históricos, conoce sus enemigos, sus amigos y aliados"<sup>73</sup>. Pero dicha cultura tiene introyectados elementos negativos por parte del sistema o de la cultura de masas, etc. La dependencia marca negativamente y las más de las veces inconscientemente. La cultura popular debe ser liberada de estos elementos que representan la presencia de la opresión. ¿Cómo? No hay que creer en el espontaneísmo. Tampoco el pueblo sólo, aunque la liberación no debe hacerse sin el pueblo, puede liberarse. En este punto es necesaria la presencia o inserción en el proceso de educación popular del intelectual orgánico "para que un pueblo cobre conciencia crítica y discierna lo peor que tiene en sí y lo mejor que ya es desde antiguo"<sup>74</sup>.

d) El cuarto y último momento en el que se despliega la praxis metafísica es la *arqueológica* o filosofía de la religión, origen y fin de la metafísica, *arjé*, hontanar de donde todo procede ya donde todo tiende. Negativamente la religión es el enfrentamiento al fenómeno del fetichismo. "Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. La totalidad política se fetichiza cuando se adora a sí misma en el imperio o en el totalitarismo nacionalista. La totalidad erótica se fetichiza cuando es

constituída por la fascinación del falo perverso de la ideología machista. La totalidad imperial se fetichiza cuando la ideología imperial o ilustrada elitista aliena la cultura popular o castra al hijo"<sup>75</sup>.

La religión como actitud antifetichista consiste, por lo tanto, en ser ateo del sistema totalizado y endiosado. "El antifetichismo es un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir -con Hegel o Nietzsche-: "¡ Dios ha muerto!". La cuestión es: ¿Cuál Dios ha muerto? ¿El fetiche? ¿Europa como divinizada?"<sup>76</sup>. Afirmativamente, el antifetichismo no es suficiente. "El puro ateísmo sin afirmación del Otro infinito no es suficientemente crítico: permite la fetichización de un sistema futuro. Sólo si se afirma que el Divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será siempre posible"<sup>77</sup>. Ahora bien, esta revolución liberadora tiene su origen último en la metafísica de la creación. El mundo a través del eterno retorno es siempre lo mismo, absoluto, Dios. La fetichización del todo abre la posibilidad de fetichizar las partes: el sol, la luna, la tierra, el emperador, el sistema político, la raza, la cultura o civilización occidental. A la luz de la creación todo es contingente y posible, pero nada al interior de la misma es absolutamente absoluto. "La creación es así la teoría metafísica que da fluidez al todo ya todo... Es decir, si todo es creado nada es divino sino la Exterioridad absoluta. La creación es, teóricamente, ateización del cosmos y del mundo"<sup>78</sup>. Es por ello también negación del materialismo ingenuo o acrítico que afirma que todo es materia, en decir del materialismo fetichista de Engels, por ejemplo, en su *Dialéctica de la naturaleza*.

Por el contrario, hay otro materialismo crítico, positivo, que afirma y toma la naturaleza como *materia* de trabajo con qué

fabricar lo que el otro necesita. Es la materialidad como mediación de servicio, y no como objeto de adoración. Este materialismo de servicio coincide con el culto que es la esencia de la religión. Lo explica así Dussel comentando el sentido bíblico de culto: "El culto absoluto al Otro infinito es, en la justicia, dar al otro la materia trabajada. Servir (*habodáh*) es tanto liberar al oprimido como efectuar el servicio divino, el culto. La cultura, como conjunto de artefactos producidos por el trabajo humano, es culto al Infinito, ya que dando de comer al hermano extranjero y pobre, a la mujer indefensa y viuda, al hijo solitario y huérfano, se rinde liturgia al Absoluto"<sup>79</sup>. En sentido bíblico, culto al Absoluto es la liberación misma. "El culto supremo, la praxis misma de la liberación, otorga la alegría suprema, la fiesta del pueblo que se libera es la fiesta infinita, inconmensurable, la que mide toda otra alegría y la que permite seguir viviendo. Es un derramarse sobre la historia la Alegría del Absoluto"<sup>80</sup>.

#### *4. La Poiética o poiesis alterativa*

La poiética se ocupa de lo que hace el hombre con la naturaleza. "La naturaleza es la materia del trabajo humano, que tiene un sentido, una historia, que se la opone dialécticamente a la cultura"<sup>81</sup>. Así entendida la poiética comprende, según Dussel, una especie de física filosófica que trata de la naturaleza en sí, en su evolución ascendente hasta dar de sí al hombre, implicado y a la vez suelto de la substantividad total. En esta parte sigue Dussel de cerca el pensamiento de Zubiri<sup>82</sup>. Pero Dussel le agrega nuevos temas como: naturaleza e imperialismo, ecología y liberación de la periferia, etc.

A la física sigue la descripción e interpretación del ente cultural, fruto de la relación del hombre con la naturaleza. El mundo de la cultura como opuesto al mundo de la mera naturaleza, está compuesto de signos, productos, artefactos. Los signos los estudia una *semiótica* filosófica. Los productos y los modos de producción son el tema de la económica filosófica. Finalmente, de los artefactos en cuanto medios técnicos de producción y de las operaciones y sistemas que dan coherencia funcional y formal a los productos, se ocupa el diseño o la tecnológica. No me voy a extender en estos aspectos, sugerentemente expuestos por Dussel en pequeños apartados que prometen obras más plenas y acabadas. Solamente quiero indicar la fuerte vinculación sistemática de los diversos aspectos con la opción política que se tome. La política, en cierto sentido, en cuanto operativiza la metafísica, en cuanto condiciona los niveles erótico, pedagógico y arqueológico de ésta, y en cuanto señala la función liberadora de los aspectos naturales, semióticos, económicos y tecnológicos, se constituye en una especie de filosofía primera para la práctica y la poética.

##### 5. *El metadiscurso metodológico*

A este breve *despliegue* del mapa de la filosofía de la liberación sigue un *repliegue* mediante el cual toma plena conciencia del método que le es propio, del *status* epistemológico que le corresponde y de su especificidad como filosofía latinoamericana y como filosofía de la liberación. En orden a definir estos aspectos, pasa Enrique Dussel revista a los diversos métodos: los métodos fácticos u ónticos de las ciencias naturales, al método dialéctico de la ontología, al método analéctico de la metafísica, a los métodos ideológicos y a los métodos críticos de las ciencias humanas. Dussel asigna

a cada nivel epistemológico su propio método en forma integradora y superadora. Así, "el método analéctico es por ello crítico y superativo del método dialéctico; no lo anula, como la dialéctica no anula la ciencia, simplemente lo niega, lo completa, le da su justo y real valor"<sup>83</sup>. Pero, ¿en qué consisten ambos métodos: dialéctico y analéctico, de los que tanto habla Dussel?

En pocas palabras, dialéctica es atravesar (*diá*) diversos horizontes ónticos para llegar, de totalidad en totalidad, hasta el fundamento que no se demuestra, sino se muestra, por ser lo supuesto sin supuestos. El último fundamento al que se puede llegar dialécticamente es el ser que funda la totalidad ontológica del propio mundo, de la propia cultura.

El último horizonte de la dialéctica es la totalización del ser de acuerdo con los principios de identidad y diferencia. La "diferencia" es la diversidad posible dentro de lo mismo. Así por ejemplo, en la dialéctica natural o evolución, como lo enseña Zubiri, solamente existe una substantividad *única*, el universo, de la cual las llamadas cosas naturales no son sino diversas partes diferentes, no distintas<sup>84</sup>. De aquí que detenerse en los resultados totalizadores de la dialéctica, cuando del hombre se trata, sería negar lo que cada humano tiene de "suidad", responsabilidad, libertad. La dialéctica totaliza, genera mundos cerrados, sistemas cuyas partes están en interdependencia posicional, codeterminante y clausurada. Pero en la totalidad el hombre no puede tener razón de parte sino de centro y todo. Pues bien, aquí tiene lugar el pasaje de la dialéctica a la analéctica. ¿Qué significa analéctico? Nos responde Dussel:

"Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa más allá (*anó-*) del

horizonte de la totalidad. La dialéctica ya no es suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos métodos. El momento analéctico nos abre así al ámbito metafísico (que no es el óptico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad, la exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción<sup>85</sup>. Este método permite realizar una filosofía radicalmente nueva, distinta a las que hasta el momento han existido, desde la exterioridad periférica, *desde* el no-ser del oprimido por el sistema, desde el pobre, en una palabra. La analéctica se abre a nuevos mundos, permitiendo la salida de lo "Mismo".

¿Qué validez tiene este pensar metódico? ¿Qué garantía podemos tener de una tal filosofía? A esta pregunta, que un estudiante le hizo a Dussel en 1975 en Bogotá, responde que "certeza absoluta, la de  $12+2 = 4$ , nunca tendrá ninguna filosofía. Pero no porque no sea metódica, sino porque el tema que piensa es el hombre, su historia, la realidad de la libertad"<sup>86</sup>. Pero, descartado este absolutismo, Dussel apunta algunas razones de validez a su favor: capacidad crítica; capacidad para construir un marco teórico; capacidad para ir a los temas más reales; capacidad para establecer un discurso coherente; el hecho, finalmente, de que interese, sea aceptada, criticada e incluso perseguida.

"De todas maneras, concluye Dussel, nunca una filosofía debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia; su clarividencia fue su operatividad; su operatividad fue su realismo; su realismo fue el origen de su viabilidad; su viabilidad fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue su inhóspita exposición a la intemperie, fuera del

sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos dominados, vernáculos, pobres... Ellos son los maestros de los sabios y la filosofía es sabiduría"<sup>87</sup>.

Pongamos punto final a este ya largo comentario, afirmando rotundamente que con la publicación en México de *Filosofía de la liberación* (1977) el pensamiento de Dussel ha llegado a un punto crítico de maduración y plenitud primera, que es de desear que sea el punto de despegue hacia una obra filosófica definitiva, latinoamericana y universalmente consagratoria. De ser así, habremos alcanzado en pocos años, en filosofía, niveles parecidos a los ya obtenidos en literatura, ciencias sociales y artes. Y lo que es más importante, el proceso de liberación que se cumple en América latina no será un movimiento de desesperados que dan palos de ciego, sino un proceso popular racionalizado.

Germán Marquínz A.  
Bogotá, 15 de agosto de 1979

54



## NOTAS

- <sup>1</sup> 1977 -82, p. 176. cfr. Bibliografía.
- <sup>2</sup> 1977-21, p.84.
- <sup>3</sup> 1967-2, p. 179 y ss; 1978, p. 67.
- <sup>4</sup> 1975-77, p. 83.
- <sup>5</sup> 1973-12, p.7.
- <sup>6</sup> 1974-15, p. 9.
- <sup>7</sup> 1973-59, p. 142.
- <sup>8</sup> 1977-82, p.177.
- <sup>9</sup> MARQUINEZ, A. Germán. "Zubiri visto desde Latinoamérica (Aportes a una filosofía de la liberación)". En *Franciscanum* (Bogotá) n. 55 (1977) pp. 127 -145; en *Estudios* (Madrid) n. 118 (1977) pp. 321-335; y en *ECA* (El Salvador) n. 346 (1977) pp. 609-610.
- <sup>10</sup> 1977-20, p. 50.
- <sup>11</sup> 1974-15, p. 9.
- <sup>12</sup> 1977-21, p. 83.
- <sup>13</sup> lb.
- <sup>14</sup> 1977-21, p. 84.
- <sup>15</sup> Obra continuamente anunciada como de próxima aparición, que aún no ha sido publicada.
- <sup>16</sup> 1974-15, p. 10.
- <sup>17</sup> lb., p. ll.
- <sup>18</sup> 1977-21, p. 84.
- <sup>19</sup> 1970-7,a.yb.
- <sup>20</sup> 1977-21, p. 84.
- <sup>21</sup> lb., p. 85.
- <sup>22</sup> lb.
- <sup>23</sup> lb.
- <sup>24</sup> En esta obra publicada en 1973 se marca el pasaje del momento "ontológico" al "metafísico" en pp. 11, 83,133, 191.
- <sup>25</sup> 1977-21, p. 86.
- <sup>26</sup> 1975-70, p.219.
- <sup>27</sup> 1977-21, p. 86
- <sup>28</sup> lb., p. 86.
- <sup>29</sup> lb. 30.
- <sup>30</sup> 1975-17, p. 7.

- 31 1977-21, p.87.
- 32 Trad. de la obra de LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
- 33 1971-35, pp.27-32.
- 34 Miembros de esta generación fundaron en Buenos Aires en 1975 la *Revista de filosofía latinoamericana*.
- 35 1977-20, p. II.
- 36 1977-82, p.177.
- 37 1972-11, p.9.
- 38 1978,pp.130-131.
- 39 Forman una totalidad con *Caminos de liberación latinoamericana II*. Cfr. Bibliografía: 1972-3 y 1974-2.
- 40 1972-10, p. II.
- 41 1977-21, p. 88.
- 42 lb., p. 89.
- 43 1975-70, p. 220.
- 44 ib., p. 221.
- 45 1973-59, p. 143.
- 46 1977-21, p. 89.
- 47 lb.
- 48 lb., p. 90.
- 49 lb.
- 50 1964-5, pp. 15-16.
- 51 1970-7, "Palabras Preliminares".
- 52 lb.
- 53 1977-21.
- 54 1977-21, p. 23.
- 55 Cfr. "Lectura latinoamericana de Descartes" en *Discurso del Método*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1978.
- 56 1972-10, pp.14.
- 57 lb., p. 13.
- 58 lb., p. 12.
- 59 lb., p. 15.
- 60 lb., p. 14.
- 61 lb., p. 57.
- 62 lb., p. 66.
- 63 lb., p. 60.

- 64 lb., p. 16.  
65 lb., p. 182.  
66 lb. p. 84.  
67 lb. p. 89.  
68 lb., pp. 92-93.  
69 lb. p. 95.  
70 lb., p. 96.  
71 lb., p.100.  
72 lb., p.101.  
73 lb., p.105.  
74 lb.  
75 lb., p.107.  
76 lb., p.109.  
77 lb., p. III.  
78 lb., p. 112.  
79 lb., p.115.  
80 lb., p.116.  
81 lb., p.117.  
82 "El pensar de Zubiri ha pasado totalmente desapercibido aún en el mundo latinoamericano o hispánico. En cuanto a una comprensión adecuada entre la filosofía y las ciencias de la naturaleza, es necesario hacerse cargo de la metafísica de este gran pensador contemporáneo". Cfr.1972-10, p.168.  
83 lb.,p.167.  
84 lb., p. 121. Cfr.la obra de X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963, p. 171.  
85 lb., p. 166.  
86 lb.,p.187.  
87 lb.,p.188.