

Notas y Comentarios

Método para una filosofía de la liberación según Enrique Dussel *

Enrique Dussel se inscribe en la importante corriente de la filosofía de la liberación latinoamericana, a la que ha hecho ya significativos aportes¹. La presente obra es una segunda edición aumentada de un trabajo que viera luz en 1972². El lapso transcurrido entre ambas ediciones es breve pero “es tanto lo que se ha avanzado que, en verdad, la nueva presentación del libro, aunque a veces sólo cambia un pequeño término, es radicalmente nueva” (Introducción a la segunda edición). Desde un punto de vista material, lo nuevo está dado por los párrafos 17 a 20 (Superación europea de la dialéctica hegeliana: el viejo Schelling, Feuerbach, Marx, Kierkegaard), 25 a 33 (Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana, la cuestión dialéctica y analéctica en el proceso de la liberación latinoamericana), y por los Apéndices III y IV (El ateísmo de los profetas y de Marx; Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana). Desde el punto de vista filosófico lo nuevo está dado por el enfoque general de la obra, que pone el acento en la necesidad de superar la dialéctica ontológica europea por ser un método inadecuado para la filosofía de la liberación latinoamericana.

El esquema general de la obra muestra tres momentos bien definidos: la dialéctica como método filosófico y su primer movimiento hacia el ser; la dialéctica de la modernidad y su movimiento involutivo hacia el sujeto: etapa concentrada en Hegel, sus antecedentes y los intentos europeos de superación de su filosofía; superación de la ontología dialéctica, la analéctica como filosofía de la liberación. Procuraremos sintetizar lo esencial de estos tres momentos.

I. La dialéctica como método filosófico y su primer movimiento hacia el ser

Dussel identifica dialéctica y método de la filosofía dialéctica y movimiento radical e introductorio a lo que las cosas son. En cuanto tal, la cuestión dialéctica

aparece planteada por todos los filósofos. Las diferencias en la manera de concebir la dialéctica provienen del sentido del ser por ellos sostenido. Para captar ese sentido es necesario examinar no sólo el punto de partida del método por ellos aplicado, sino, y fundamentalmente, la dirección del movimiento dialéctico, en la medida en que es el sentido del ser lo que determina dicha dirección y, en consecuencia, el punto de llegada del movimiento dialéctico. Muchas filosofías que adoptan un mismo punto de partida difieren esencialmente por la dirección que han impuesto a la dialéctica. Para Dussel esas direcciones son básicamente dos: desde el **factum** podemos elevarnos hacia el ser que se impone, o hacia la subjetividad que pone el ser.

La primera dirección fue escogida por Aristóteles, para quien la dialéctica es un método que parte de la cotidianidad para abrirse al fundamento: el ser. De dicho ser no hay de-mostración o comprensión acabada, sino tan sólo comprensión existencial, y a él nos acercamos existencialmente por negación, por mostración de lo que en la cotidianidad es y por la imposibilidad de que sea lo contrario al mismo tiempo. Esta dirección, en la que el ser se impone a la conciencia, goza del asentimiento de Dussel, pero el autor señala que el problema radica en que ese ser que se impone está indisolublemente ligado al horizonte de comprensión griego, que diviniza la *physis* y que se traduce en un rechazo de todo lo que está fuera de ese horizonte de comprensión de la polis, totalizando así dicho horizonte y relegando al no-ser toda otra perspectiva.

II. La modernidad y su movimiento involutivo hacia el sujeto

En la modernidad la dialéctica parte de la facticidad, pero para negarla. El pensamiento filosófico no intentará penetrar en la dirección del ser que se impone, sino que invertirá ese movimiento en dirección a la inmanencia de la conciencia, interpretada como **cogito**, *Bewusstsein* o subjetividad de un sujeto auto-puesto. El punto culminante de este movimiento es Hegel, pero para comprenderlo hay que examinar no sólo sus antecedentes, sino también los esfuerzos europeos por superar la posición hegeliana de la cuestión dialéctica.

a) Los supuestos europeos de la dialéctica hegeliana

Desde Descartes a Hegel, la filosofía moderna europea se va constituyendo en una filosofía del sujeto, en la que la relación entre el ser y el pensar se va definiendo enteramente a favor del segundo de los términos, para terminar en la identificación del ser con la conciencia. A este proceso Dussel lo llama “involución”. Sintéticamente sus pasos principales (analizados en detalle por el autor) son los siguientes. Con Descartes la cosa era sabida por o a través de la idea que está en el alma o **cogito**. Para Kant la “cosa en sí” no es ya sabida, pero postulada era tema de la “fe racional”. En Fichte (mediando la influencia de Boehme y de Spinoza), la cosa en sí desaparece como lo obrado por la conciencia o el yo. Sin embargo, en Fichte se da todavía un término antitético del yo dividido, el no-yo, que surge en el yo absoluto. Ese no-yo es como una leve exterioridad. En Schelling el mismo no-yo es englutido en el movimiento de la interioridad, porque el yo como punto de partida no necesita siquiera del no-yo para moverse dialécticamente: el yo conoce al yo y es pura autoconciencia. De la cosa **sabida** en la idea de Descartes, se pasa a la cosa **creída** por Kant, de allí a su desaparición en un no-yo puramente antitético interior al yo, hasta su aniquilación aun como no-yo en la pura inmanencia del yo absoluto, que se conoce a sí mismo por autoconciencia. La in-volución es completa (p. 56).

Con esta involución ha quedado plenamente establecida la prioridad del saber sobre el ser, pero éste aún guarda una no explicada irreductibilidad que en algunos autores (como Schelling) aparece como la “libertad suprimida” (respecto del sujeto). Se ha consumado la reducción del ser de la cosa a su mera objetividad. Esa irreductibilidad a que hacíamos referencia desaparecerá en Hegel, al producirse la identificación del ser con el pensar. Sólo allí se dará la culminación del pensar “ideológico”, caracterizado por la inversión de la relación fundante entre el ser y el pensar.

b) Hegel

La exposición sobre el pensamiento de Hegel constituye uno de los momentos claves de la obra de Dussel, precisamente en la medida en que el autor

considera a Hegel como el núcleo central del pensamiento de la modernidad, al que hay que superar para alcanzar el método propio de la filosofía de la liberación. No es posible reseñar todos los aspectos de esa exposición; nos bastará con indicar el movimiento principal de la dialéctica hegeliana.

Hegel recupera, con Aristóteles y Kant, la cotidianidad como punto de partida. No dejará de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, y comenzará a partir de ellos el camino dialéctico. La introducción a la filosofía, el inicio originario del filosofar o la mostración progresiva del espíritu (**fenomenología del espíritu**) es un camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del **factum**. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles, hasta llegar al saber absoluto. La Conciencia, in-volutivamente, se irá elevando hacia la inmanencia, hacia modos más fundamentales del conocer. De lo vulgar se elevará, después de diversas etapas, a lo político, a lo artístico y religioso y, finalmente, a la filosofía. Hay un pasaje y una muerte a la cotidianidad. Esa pérdida de confianza en la verdad de la cotidianidad no es una mera duda, es un “escepticismo consumado”, condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad. La dialéctica comienza pues por negar la cotidianidad, pero no para implantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar involutivamente una totalidad aquende. La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque **omnis determinatio est negatio**, y al negarse la negación se alcanza la verdad. De este modo la conciencia debe llegar a ser para sí misma su concepto, darse su propia medida y debe ser prueba de sí misma. Este “llegar a ser” implica que el punto de partida del movimiento dialéctico es una conciencia no coincidente consigo misma (si lo fuera el absoluto permanecería en sí mismo inmóvil). Para Hegel lo verdadero es el todo, pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su **desarrollo**. Lo absoluto, pues, a diferencia de Fichte y Schelling, es un **resultado**. Esto implica que la dialéctica (el proceso de negación de las negaciones) no es sólo un método del pensar, sino el movimiento mismo de la realidad. El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante (**Dasein**); éste, por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al

infinito como identidad. Este infinito absoluto tiene como atributos la libertad y la subjetividad. La subjetividad absoluta es el comportarse conceptualizante y conceptualizado, el concepto absoluto, es decir, una subjetividad que concibe y sabe la objetividad como subjetividad, como mundo objetivo cuyo fundamento interno y consistencia real es el concepto, una subjetividad pues cuya plenitud es sólo la conceptualización de sí misma, un ser objeto de sí mismo. De esta manera Hegel expresa cabalmente el sentido moderno del ser como subjetividad y suprime la oposición entre el pensar y el objeto pensado, entre el concepto y la esencia, entre el saber y el ser. Todo el sistema es inmanente a una subjetividad que no es sino la absolutización de la subjetividad humana (europea). “Lo más grave no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando al mundo desde su expansión imperial en el siglo XV. El ser es, el no-ser no es. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la «periferia», queda por ello definida como el puro futuro, como el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de los otros pueblos constituidos como colonias, neocolonias, «dependientes» en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la **sabia** fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del **ego cogito** se transforma así en la «voluntad de poder» todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón.” (p. 114).

c) Superación europea de la dialéctica hegeliana

Hegel es el sistema totalizante de la modernidad europea. Su dialéctica tiene la dirección de una in-volución al interior de la conciencia misma, en cuya interioridad como subjetividad absoluta tiene comienzo y fin el movimiento del sistema. Aceptar ese primer paso es condenarse a no poder superar ontológicamente a la dialéctica hegeliana. Los intentos europeos de irrumpir en la totalidad hegeliana comienzan ya con el viejo Schelling, quien más allá de la

ontología dialéctica de la identidad del ser y del pensar postula la positividad de lo impensable. Schelling critica a Hegel porque identificó la totalidad del ser con la totalidad de la realidad, incluyendo en ella el orden metafísico del creador. Pero más allá de la totalidad ontológica se da la **exterioridad** real teológica, que se experimenta por su manifestación mitológica o propiamente como revelación. Más allá del ser de Hegel está Dios.

Feuerbach continuó la crítica de Schelling mostrando que si el ser es el pensar en Hegel, todo se resume en el ser como pensar divino. Para recuperar la existencia es necesario negar a dicho dios. "La tarea del tiempo nuevo es la realización y la humanización de Dios, el pasaje y la resolución de la teología en antropología." Para Feuerbach lo real es, como tal, objeto de los sentidos. Verdad, realidad, ser objeto de sentido, son idénticos. Si la existencia de algo es percibida y no pensada, la sensibilidad corporal es la condición de comprobar la realidad. Pero lo supremamente existente para un hombre es otro hombre. Por ello la verdadera dialéctica no es el monólogo hegeliano, sino el diálogo entre yo y tú. Feuerbach rompe la totalidad hegeliana afirmando la exterioridad antropológica respecto del sistema. Simultáneamente recupera la corporalidad (olvidada desde Descartes) y al hacer la crítica al dios panteísta de Hegel abre las puertas a una reflexión sobre el Dios creador.

Marx transforma la antropología en antropología cultural. La realidad, hasta entonces captada sólo bajo la forma de un objeto o de una intuición, debe ser captada como acción humana, como praxis. Para Marx lo real (como lo efectivamente dado al hombre) es lo que por el **trabajo** es puesto a disposición efectiva del hombre. Sin embargo, esta exterioridad al sistema, que en la historia se concreta en el proletariado como momento negado por la totalidad, es, para Dussel, una potencialidad interna al sistema burgués, único horizonte en que se ubica Marx. De este modo la exterioridad, que se desplegará dialécticamente, es sólo una aparente novedad respecto del sistema: será un despliegue de lo mismo y desde lo mismo, será un momento aparecido desde Europa capitalista y como superación del capitalismo. La categoría de totalidad no ha sido superada como tal.

Kierkegaard sintetiza la crítica a Hegel y es quien posee el más alto sentido metafísico, pero al no hacer una crítica social vuelve a caer en el afianzamiento del sistema europeo vigente. La verdadera alteridad a la totalidad hegeliana está dada en el nivel teológico, con lo que Kierkegaard salta la alteridad antropológica alcanzada por Feuerbach y Marx. A esta alteridad se accede por la fe existencial. De esta manera la crítica kierkegaardiana es teologizante, sin llegar a superar la subjetividad moderna ni el individualismo europeo.

Con Husserl la filosofía europea entra nuevamente en el camino de las filosofías de la subjetividad, de la que tratará de salir por el esfuerzo de Martín Heidegger. Con él el movimiento dialéctico se dirigirá no hacia la inmanencia involutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte ontológico es el ser que se manifiesta. La dialéctica existencial ejercida por Heidegger no significa una crítica de la sensibilidad, del entendimiento o razón, sino una crítica de la facticidad misma donde el ser del hombre se revela, y en el hombre la comprensión del ser es, como estructura de la esencia humana, un existencial. Pero el ser comprendido no se reduce al objeto o a la cosa en cuanto conocida, porque el hombre no pone al ser, sino que éste se le impone, y en cuanto tal es el mejor signo de la finitud del hombre mismo. "Esta comprensión es ella misma la esencia más íntima de la finitud." (p. 161).

Así reimplantada en la dirección hacia el ser, la dialéctica heideggeriana ha conocido tres intentos europeos de superación. Sartre ha realizado una crítica con **respecto al mismo horizonte del mundo**, horizonte ontológico, por una reformulación de la cuestión dialéctica existencial. Para Sartre es dialéctica la comprensión previa como praxis y es igualmente dialéctico el saber que de dicha comprensión se tiene: el hombre como cotidianidad o como pensar, que es el mismo a diversos niveles, es dialéctico en su esencia, porque es **histórico**. Es histórico porque pende del proyecto, del futuro, del **horizonte que fluye** sin jamás haber cerrado su círculo o alcanzado su meta. En esto estriba la crítica fundamental contra Hegel. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia permanentemente **abierta**, un proceso siempre en curso.

Por su parte, Xavier Zubiri ha realizado una crítica con **respecto a la realidad**, entendida no como la mera objetividad del ente intramundano, pues aunque la cosa se manifieste siempre dentro del mundo, se manifiesta sin embargo concomitantemente como “ya” **constituída** desde su propia estructura. Esa constitución de suyo (no dependiente de que se manifieste o no en mi mundo) nos habla de un orden previo al mundo, un “prius” de constitución real de la cosa, no como “ente”, sino como “cosa real.” “La no identidad entre realidad y ser, entre cosmos y mundo, entre constitución real y sentido, es la negación misma de la última pretensión hegeliana y la im-plantación del pensar heideggeriano sobre bases que lo sobrepasan.” “Finalmente E. Levinas ha realizado la crítica **respecto al ser-con**, al otro al que ya no podemos comprender simplemente como lo “a la mano”, sino que se avanza como un rostro que manifiesta una libertad in-comprensible. La **revelación** del otro desde su subjetividad y libertad no es **manifestación** de un ente en mi mundo. Con esto Levinas ha dado el paso antropológico, indicado por Feuerbach y “saltado” por Schelling, Kierkegaard y Jaspers. El otro, un hombre, es simultáneamente la epifanía del otro divino, Dios creador (p. 181). El otro, antropológico y teológico, está más allá del pensar, de la comprensión por el logos; más allá del fundamento, de la identidad: es un **an-arjós**.

Estos críticos del pensamiento dominador europeo constituyen la prehistoria de la filosofía latinoamericana (p. 176). Empuñando y superando las críticas a Hegel y a Heidegger, y escuchando la palabra pro-vocante del otro, que es el oprimido latinoamericano y los movimientos históricos de liberación de ese oprimido respecto de la totalidad nordatlántica, podrá nacer la filosofía latinoamericana. Esa filosofía debe superar a los críticos de Hegel porque todavía están en la modernidad, debe igualmente superar a los críticos de Heidegger porque son todavía europeos, no puede partir de los imitadores latinoamericanos de los críticos de Hegel (marxistas y existencialistas latinoamericanos) porque son expresión de una filosofía inauténtica. El punto de partida de la filosofía latinoamericana no puede ser sino una reflexión sobre la praxis liberadora de los pueblos oprimidos del continente.

III. Superación de la dialéctica ontológica. La analéctica de la liberación latinoamericana

“El método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad **desde sí**; el pasaje de la potencia al acto de «lo mismo». El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad **desde el otro** y para «servir-le» (al otro) creativamente... Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad.” (p. 182). La clave de la novedad de esta filosofía es que es exterior al sistema, y lo es porque lo ha sufrido. Por eso es una filosofía de la liberación, y por eso también puede ser atea del dios burgués que consolidó al sistema divinizándolo, y puede abrirse al pensamiento de un Dios creador, fuente de la liberación misma.

Los momentos del método analéctico son establecidos con toda claridad. Incluye un primer movimiento dialéctico hacia el fundamento de los entes, pero al encontrar un ente irreductible a la deducción a partir de ese fundamento capta un horizonte transontológico. La revelación del otro es un momento negativo, porque pone en cuestión el ámbito ontológico de sentido establecido por la dialéctica. Ese ámbito queda pues juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido. Porque “lo propio del método ana-léctico es que es **intrínsecamente ético** y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (p. 183). El método ana-léctico incluye pues un **ethos** liberador, que al

escuchar la palabra del otro, lo **deja ser**. De esta forma todo saber se transforma en un saber-servir; y la analéctica se abre naturalmente en una erótica, en una pedagógica, en una política y en una teológica, según sean los niveles que se trate de liberar respecto de la totalidad.

Este carácter ético del método filosófico implica en quien lo ejerce una **conversión**. La conversión al pensar ontológico era muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar metafísico es muerte a la totalidad. La conversión al pensar analéctico es exposición a un pensar popular, el de los oprimidos que claman justicia desde fuera del sistema y que como tal constituyen la verdadera irrupción en la totalidad. Esta temática lleva a Dussel a plantear el problema de la analogía de la palabra. Más allá de la analogía del ser y el ente (que puede llegar a mostrar los entes como simples diferencias del ser), es necesario abrirse a la analogía de la palabra. Esta palabra es una revelación del otro como libre y como proyecto ontológico alternativo, por consiguiente transontológico e incomprensible desde la totalidad.

Analógico quiere decir aquí más allá del logos comprensor de la totalidad; más allá del logos como sentido establecido por el sistema. Esta palabra pues no es interpretable desde la totalidad; sólo es comprensible adecuadamente para quien esté animado del amor de justicia, transontológico, que le permite aceptar como verdadera una palabra inverificada desde su propio horizonte de comprensión. "Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra **creída** es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo y se avanza **sobre la palabra** del otro en lo nuevo." (p. 191).

Una filosofía analéctica es en consecuencia un intento de superar las totalidades establecidas afirmando la historicidad radical del espíritu que se expresa en la palabra dis-tinta de los pueblos. Pero también es una filosofía que surge de la praxis, de tal modo que el proyecto filosófico de estar en la verdad es, ante todo, el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación

del otro como un “estar en su verdad”, y por consiguiente, la vocación de servirlo. La filosofía se ejerce desde cada horizonte cultural. La europea puede exigir al filósofo que piense lo técnico, lo artístico y hasta el juego o el ocio. La filosofía latinoamericana tiene como vocación el pensar la situación del oprimido, lo político, la liberación. El proceso del hombre latinoamericano es el de supresión de las determinaciones negantes de la totalidad que lo oprime: es pues un proceso de liberación. El filósofo tiene como tarea la “formulación adecuada de un concreto sistema interpretativo latinoamericano de la revolución liberadora de la dominación que le han impuesto las superpotencias y que nos han sumido en una cultura del silencio.”

Bernardo C. Bazán

Notas

* DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974, 295 pp.

¹ Cf. *Les eveques hispano-americaains defenseurs et evangelisateurs de l' indien 1504-1620*, Wiesbaden, 1970; *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza, 1973; *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación*, Barcelona, 1974; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (3 tomos), Buenos Aires, 1973-1975; *Teología de la liberación y ética*, Buenos Aires, 1974; *Caminos de liberación latinoamericana* (2 Vol.), Buenos Aires, 1974, por no citar sino algunos de sus libros más importantes.

² *La dialéctica hegeliana*, Mendoza, 1972.