

UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CS. DE LA EDUCACIÓN
CARRERA DE FILOSOFÍA



TESIS DE LICENCIATURA
GÉNESIS Y DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE LA
LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

POSTULANTE: Univ. GUILLERMO ALUCE PAREDES
TUTOR: Lic. ALEX LÓPEZ ILLANES

LA PAZ – BOLIVIA

2022

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN..... | 5 |
| CAPÍTULO I LA FORMACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL..... | 9 |
| 1.1. El contexto histórico argentino a principios del siglo XX..... | 9 |
| 1.2. La familia Dussel Ambrosini..... | 12 |
| 1.3. El pregrado..... | 17 |
| 1.4. El doctorado en España..... | 23 |
| 1.5. Los años en Israel junto a Gauthier..... | 27 |
| 1.6. Los estudios teológicos, filosóficos e históricos..... | 29 |
| 1.7. Los tres "humanismos"..... | 37 |
| 1.8. América Latina en la historia universal..... | 48 |
| 1.9. El compromiso del intelectual latinoamericano..... | 54 |
| 1.10. La teoría de la dependencia..... | 57 |
| 1.11. Transición filosófica..... | 61 |
| 1.12. La teología de la liberación..... | 68 |
| CAPÍTULO II LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN..... | 74 |
| 2.1. El proyecto de liberación latinoamericana..... | 74 |
| 2.2. Esperanza para América Latina..... | 77 |
| 2.3. De Heidegger a la ética de la liberación..... | 80 |
| 2.4. Eurocentrismo y humanismo de alteridad..... | 84 |
| 2.5. Analéctica..... | 91 |
| 2.6. América Latina como exterioridad..... | 96 |
| 2.7. Situación política argentina a principios de los 70..... | 102 |
| 2.8. Declaración de Moreira..... | 108 |
| 2.9. Filosofía de la liberación como pensamiento universal..... | 114 |
| 2.10. Las proximidades..... | 119 |
| 2.11. Validez de la filosofía de la liberación..... | 131 |
| CAPÍTULO III CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN..... | 134 |
| 3.1 Dualismo antropológico..... | 134 |
| 3.1.1 Dualismo helénico..... | 134 |
| 3.1.2 Dualismo cartesiano..... | 140 |
| 3.2 El Método analéctico..... | 143 |
| 3.2.1 Presupuestos del método..... | 143 |
| 3.2.2 Alcances del método analéctico..... | 145 |
| 3.3 La nada y la creación..... | 147 |
| 3.4 El otro como categoría teológica..... | 149 |
| 3.5 Núcleo ético mítico..... | 151 |
| 3.6 El pensamiento dusseliano ante la lógica formal..... | 153 |
| CONCLUSIONES..... | 155 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 159 |

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se concentra en la obra del filósofo argentino Enrique Dussel bajo la pretensión de determinar el origen y características de la Filosofía de la liberación desarrollada por este pensador. Para este cometido hemos analizado diferentes momentos de su trayectoria personal e intelectual que asumimos como orientadores y determinantes para la estructura y aparato categorial de la Filosofía de la liberación apoyándonos en la revisión de experiencias existenciales e intelectuales así como en su producción bibliográfica y documentos audiovisuales.

Las condiciones y recursos tecnológicos actuales nos han permitido acceder y recuperar la documentación bibliográfica y también audiovisual de la amplísima producción intelectual del filósofo argentino. Las plataformas digitales que concentran los libros, artículos y videos de clases, conferencias y entrevistas de Enrique Dussel conformaron las fuentes de esta investigación.

En este trabajo presentamos la presente introducción y tres capítulos. En el presente apartado exponemos aspectos metodológicos de la tesis, vale decir, la justificación, los objetivos y metodología. En el primer capítulo describimos los momentos históricos y personales que influyeron en la formación intelectual de nuestro pensador. En el segundo capítulo analizamos la serie de elementos teóricos que conforman la filosofía de la liberación. En el tercer capítulo desarrollamos un análisis y crítica a algunos de las categorías fundamentales de la filosofía de la liberación.

Finalmente presentamos las conclusiones en el sentido de puntualizar, tal como se pretendió originalmente, aquellos elementos y momentos que forman la filosofía de la liberación del filósofo Enrique Dussel.

Con el ánimo de justificar esta tesis, indicaremos que es criterio común entre los historiadores de la filosofía que ésta es un producto o reflejo de las particulares condiciones históricas, sociales y económicas en las que se desarrolla. Suele decirse que la filosofía es un producto, y el filósofo un intérprete, de su tiempo. Con este criterio desarrollamos la presente investigación enmarcada en el área de la filosofía latinoamericana que en las últimas décadas del siglo XX, con un ímpetu inédito, pretendió alcanzar el nivel de autenticidad y originalidad. Nivel que alcanzó problematizando temas regionales que aún se presentan, por su relevancia y complejidad, como fértiles y oportunos para las cavilaciones filosóficas. Los problemas políticos, en especial los derivados de las dictaduras y la difusión del marxismo, los temas culturales, los abigarramientos sociales y por supuesto la pobreza generalizada en el Latinoamérica demandaban, en aquel entonces como lo hacen ahora mismo, una interpretación filosófica.

Entre los pensadores que irrumpieron a finales del siglo XX destaca Enrique Dussel que puso en el escenario del debate ideológico latinoamericano una perspectiva original de análisis filosófico que a la vez se constituye en un proyecto de acción, en un *ethos* particular, nos referimos a la Filosofía de la liberación. Con el antecedente de la controvertida “Teología de la liberación” que pretendió compatibilizar la doctrina y fe cristiana con movimientos revolucionarios de inspiración marxista puede sospecharse que la Filosofía de la liberación tendría

también un antecedente marxista y posiblemente una filiación cristiana sino católica. El esclarecimiento de esta intuición, o quizá prejuicio, se torna importante considerando, además, que la relevancia y vigencia de los aportes teóricos de Dussel, se han mantenido hasta nuestros días.

En síntesis, el presente trabajo se delimita al análisis de la génesis y desarrollo de la denominada “Filosofía de la liberación” del pensador argentino Enrique Dussel. El enfoque que adopta es la reconstrucción del itinerario intelectual y existencial de este filósofo, esta reconstrucción se realizó teniendo presente el contexto histórico correspondiente. Así el objetivo general de esta tesis se formuló de la siguiente manera: Determinar el origen y características del desarrollo de la Filosofía de la liberación del pensador Enrique Dussel.

Para alcanzar este objetivo se plateó analizar la génesis de la formulación de la Filosofía de la liberación a partir de revisión de experiencias juveniles, existenciales e intelectuales de Enrique Dussel. Adicionalmente nos propusimos determinar el momento fundacional de la propuesta filosófica de Enrique Dussel.

Para la consecución de los objetivos se procedió a realizar una revisión interpretativa de las prácticas y discursos que conformaron espiritual e intelectualmente a Enrique Dussel, es decir, se rastreó y analizó la constitución del “pensador congruente”, la historia personal y académica con sus intensidades, discontinuidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos y las grandes agitaciones de este pensador. El método que hemos seguido, por tanto, es genealógico.

Las fuentes a las que se recurrió fueron las obras escritas y también los documentos audiovisuales disponibles en la red en los que el propio Dussel expone aspectos de interés para nuestra investigación.

CAPÍTULO I LA FORMACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

Me llamo Enrique...porque Enrique era el segundo nombre de Marx¹ (GRIMOS, 2015)

1.1. El contexto histórico argentino a principios del siglo XX

A partir del año 1880 Argentina se convirtió en el destino de migrantes europeos particularmente de italianos, españoles y franceses. El gobierno argentino asumió una política de emigración indiscriminada en la perspectiva de satisfacer la necesidad de mano de obra. “En 1910 la segunda sociedad ya tenía 10 millones de habitantes constituida por un 30% de inmigrantes que, con sus hijos y descendientes, llegaban a representar el 70% o el 80% de los habitantes de esta nación. Fue la sociedad inmigrante” (Leclercq, 2013, pág. 21)

El crecimiento económico argentino estaba respaldado por el vínculo comercial con Gran Bretaña que era el principal mercado de materias primas y financiador de la red ferroviaria que fue fundamental para el desarrollo argentino. Además, la abundancia de materia prima sumada a la exportación de productos agrícolas y ganaderos permitieron el crecimiento económico de la Argentina que dio trabajo a la fuerza laboral inmigrante.

El nacimiento de los sindicatos y del mismo partido socialista (1896) corresponden a esta época y fue motivado en parte por algunos inmigrantes (militantes políticos y sindicalistas) que huían de las políticas conservadoras de sus países.

¹ CULTURA GRIMOS. (9 de enero de 2015). Enrique Dussel — Biografía intelectual (documental) [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=aqSHYoMwsrw>

A principios de siglo, con el apoyo de las nuevas clases profesionales (médicos, abogados, comerciantes, empresarios), surgió la UCR (Unión Cívica Radical) o Partido Radical que en su programa electoral exigía el respeto a la Constitución además de distinguirse como un promotor de la democracia en Argentina. Este partido gobernó desde 1916 hasta 1930.

Por su parte, la iglesia católica que había perdido los canales tradicionales de influencia vinculados a las estructuras coloniales españolas se enfrentaba, a fines del siglo XIX, a la secularización la vida pública (constitución de 1953) y a la creciente adhesión de las elites políticas, que lideraron la modernización del país, al liberalismo y al positivismo.

La vida pública de orientación laica erosionó la influencia social de la Iglesia y consecuentemente configuró una creciente hostilidad de la cultura católica contra el liberalismo. Paralelamente, la filiación ideológica de las masas trabajadoras, que se movilizaron en los sindicatos, contribuyó a hacer marginal el rol social de la Iglesia.

La situación económica y política se mantuvo estable hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. El conflicto de guerra puso en crisis a la economía argentina: las condiciones del comercio exterior empeoraron y los capitales extranjeros (especialmente ingleses) fueron retirados del país. La inflación y el desempleo pusieron fin al sueño argentino.

Con la Primera Guerra Mundial, la influencia británica se debilitó por el impacto de la guerra y, en su lugar, comenzó la influencia estadounidense en la década de

1920. La Argentina del Partido Radical fue hostil al intervencionismo de los Estados Unidos en América Latina.

El sentimiento antinorteamericano también caracterizó el movimiento de la "Reforma Universitaria" que comenzó en la Universidad de Córdoba en 1918. Este movimiento que se extendió primero a toda Argentina y luego al resto de América Latina, postuló la necesidad de una mayor participación estudiantil en el gobierno de la universidad que en general era cerrado y oligárquico. Por ejemplo, la influencia de la Reforma Universitaria se cristalizó en Bolivia en los principios de la Autonomía universitaria y el cogobierno paritario docente estudiantil vigente hasta la fecha. Al mismo tiempo, se extendió a la discusión de los problemas sociales del país. La "Reforma Universitaria" creó una especie de hermandad estudiantil que duró todo el siglo XX. Las universidades en América Latina se caracterizaron por ser la cuna de esos movimientos progresistas, antiimperialistas y revolucionarios que condicionaron la vida política del continente. Las universidades se convirtieron, por tanto, en un polo crítico no solo para los gobiernos institucionales, sino también para las tendencias culturales, ideológicas y políticas que se estaban formando en la sociedad.

La crisis económica mundial, que comenzó en 1929, tuvo fuertes repercusiones en Argentina: el país era definitivamente consciente de que la riqueza de la nación no podía basarse en la mera exportación de materia prima. Se necesitaba otro tipo de desarrollo económico para garantizar una mayor estabilidad.

El gobierno radical, al no poder hacer frente a la emergencia de la crisis, se vio rebasado por la intervención del ejército, que, aprovechando la caída de la popularidad del gobierno radical, asumió para sí la responsabilidad de gobernar. El 6 de septiembre de 1930 el general José Félix Uriburu asumió la presidencia temporal del país. A partir de ese momento los militares se convirtieron en un factor decisivo y protagónico de la política argentina.

1.2. La familia Dussel Ambrosini

Enrique Dussel nació el 24 de diciembre de 1934 en La Paz, un pueblo de tres mil habitantes en la provincia argentina de Mendoza. Así es como él describe la realidad de su ciudad natal:

“Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo Cien años de soledad se llamaba La Paz (en la época colonial Colocorto), de la provincia de Mendoza en Argentina. Había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región ... la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas... La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo. Más, cuando la sequía, en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma, como el de *Pedro Páramo*” (Dussel E. , Scribd, 2008)

La infancia de Enrique se desarrolló en un pequeño pueblo y en un ambiente completamente rural. Sin embargo, representa para la memoria de Enrique Dussel un periodo de felicidad: “Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor a vino, campesinos tostados por el sol”. (Dussel E. , Scribd, 2008)

Su padre, originario de Buenos Aires, había estudiado medicina en la Universidad de Córdoba en la década de 1920, poco después del éxito de la "Reforma Universitaria". Era un médico bastante estimado por los habitantes del pueblito de La Paz porque siempre había puesto su profesión al servicio de toda la comunidad. Enrique Dussel describe a su padre como a un profesional comprometido para el que no contaban las horas para recibir pacientes ni los kilómetros en las visitas que realizaba a sus pacientes, incluso, si no podían pagarle por sus servicios.

"Ser hijo de tal persona para mí siempre tiene un honor y, al mismo tiempo, una responsabilidad. Yo creo que la conciencia ética, si alguna tengo, se debo a mi padre y a mi madre". (Nildo Domingos, 1995, pág. 180)

La familia Dussell² había emigrado de Alemania a finales del siglo XIX. El bisabuelo de Enrique Dussel se llamaba Johannes Kasper Dussell. Llegó a Buenos Aires en 1870. La familia, una vez establecida en Buenos Aires, formó parte de la clase media moderada, el mismo padre de Enrique Dussel era un hombre conservador y positivista.

² Originalmente el apellido de Enrique Dussel se escribía Dussell

La madre, nacida en Buenos Aires, pertenecía a la familia Ambrosini de comerciantes adinerados de Génova y Trieste. Dussel recuerda a su madre, una pianista y profesora de francés, como una mujer activa y optimista. Ella era católica y con un fuerte sentido social, por eso siempre estuvo involucrada en lo que concierne a la vida de la comunidad de La Paz:

“En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Enrique recibió una educación católica desde la infancia y junto con su madre participaron en las actividades de la parroquia del pueblo.

La familia Dussel pertenecía, por lo tanto, a la clase media argentina, que surgió y se consolidó en el país gracias al desarrollo económico de finales de siglo. Los padres, emigrantes de segunda generación, nacieron en Buenos Aires, que en esos años se había establecido como el centro económico, intelectual y cultural del país.

El estallido de la Segunda Guerra Mundial en 1939 causó un nuevo momento de inestabilidad económica e institucional en Argentina. El gobierno eligió la neutralidad, una condición que le garantizaba la capacidad de mantener abierto el comercio con cualquier nación europea. A pesar de la invitación de los Estados Unidos de mantener una línea común hacia la guerra, Argentina eligió una política exterior autónoma durante todo el conflicto.

Para la familia Dussel, la Segunda Guerra Mundial significó el regreso a la capital: en 1940 el padre, debido a su origen alemán, fue retirado de los ferrocarriles ingleses donde era médico motivando que toda la familia se mude a Buenos Aires.

A la edad de seis años Dussel define la experiencia de la vida en la capital, "la gran ciudad, todo asfalto y concreto", como "indescriptible". En Buenos Aires, mientras su padre se especializó en medicina, Dussel asistió a la escuela primaria.

En la década de 1930, debido a la influencia del fascismo alemán e italiano, dentro del ejército se había establecido un nacionalismo antiliberal y xenófobo. El Frente Popular, profundamente democrático, se enfrentó a una especie de "Frente Nacional" en el que se reunieron las fuerzas conservadoras del país: la oligarquía, el ejército y la Iglesia. La Iglesia argentina, en una perspectiva antiliberal había hecho desde esta década una fuerte alianza con el ejército.

“El 6 de septiembre de 1930 un golpe militar encabezado por el general del Ejército José Félix Uriburu, puso fin al gobierno de Yrigoyen. Se abrió, a partir de ese momento, un nuevo escenario político en varios sentidos: por un lado, el golpe significó el quiebre de una continuidad institucional que, con aciertos y flaquezas, venía funcionando desde 1912. Por otro lado, permitió la entrada a escena de nuevos actores políticos, entre ellos el Ejército, la Iglesia y los grupos nacionalistas al tiempo que dejaba en evidencia la debilidad de los partidos políticos” (Carolina Gonzales Velasco, Juan Fernandez, Mariana Robles, 2019, pág. 49).

El gobierno de facto duró apenas poco más de un año. Una de las causas de su corta vida tuvo que ver con las diferencias al interior de los grupos que lo

apoyaron. El hecho de que se terminara el gobierno de facto y se convocara a elecciones fue simplemente una puesta en escena. Las Fuerzas Armadas, principalmente el ejército, tuvieron el poder real junto con los grandes capitales nacionales y extranjeros. La utilización sistemática del fraude ya no se ocultaba. Por tales razones esta década fue registrada por los historiadores argentinos como la “Década infame”. (Nación, 2015, pág. 85)

El 4 de junio de 1943 una intervención militar derrocó al gobierno conservador de Castillo. Desde hacía meses se vivía un clima de extrema tensión e incertidumbre: las críticas al gobierno eran cada vez más fuertes en tanto la manipulación, el fraude electoral y la violencia política se extendían

Con el régimen militar inaugurado en 1943 los espacios democráticos se redujeron considerablemente: la oposición democrática fue marginada, el partido comunista fue proscrito y, en un intento por reducir la protesta social, los sindicatos socialistas y anarquistas fueron perseguidos.

La década de 1940 vio el surgimiento de Juan Domingo Perón, un hombre que marcará profundamente la historia del país. “Además de estar al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión Social, después de un tiempo Perón fue designado ministro de Guerra y vicepresidente del gobierno del general Edelmiro Farrell” (Nación, 2015, pág. 109).

Sin embargo, fue la gestión de la Dirección Nacional del Trabajo que le permitió obtener una gran simpatía, especialmente en la clase trabajadora y popular urbana. Al satisfacer algunas propuestas hechas por los sindicatos (pensiones,

vacaciones pagadas, accidentes laborales) y al introducir convenios colectivos, logró, de hecho, un mayor equilibrio en las relaciones entre trabajadores y patronos. “Juan Domingo Perón comenzó a construir un vínculo cada vez más fuerte con los trabajadores, que fueron escuchados por primera vez y obtuvieron un lugar en el aparato del Estado. El entonces coronel Perón creó tribunales laborales como ámbitos especiales para atender los problemas de los trabajadores y donde patronos y obreros serían sujetos con similares derechos” (Nación, 2015, pág. 106).

La clase media argentina, marginada por el régimen, no apreciaba el rumbo que había asumido el gobierno militar ni las políticas populistas de Perón. El ejército, bajo la presión de la opinión pública, intentó marginar al coronel, pero el consentimiento que tuvo le permitió ser elegido presidente de la república en 1946. Junto con su esposa Eva Perón, comenzó la construcción del movimiento peronista.

La familia Dussel, especialmente el padre liberal-conservador, se puso contra el autoritarismo del régimen y del ascenso del coronel Perón. La hostilidad familiar hacia el peronismo influyó en la militancia política de Dussel durante su período universitario.

1.3. El pregrado

En el año 1946, La familia Dussel se mudó a Mendoza que era una ciudad de trescientos mil habitantes y la capital de la provincia del mismo nombre. Enrique

Dussel en su juventud estudió en una escuela técnica agrícola y también en una Escuela de Bellas Artes durante cinco años hasta 1954.

Junto con sus estudios el joven Dussel comenzó a militar en la agrupación juvenil JAC (Jóvenes de la Acción Católica) que era la sección juvenil de la Acción Católica³, fundada en Argentina en 1930. El nacimiento de esta organización respondió a la necesidad, sentida por muchos, de restaurar la fuerza y el vigor de la Iglesia argentina. La derrota del programa liberal-democrático, marcado por el golpe militar en 1930, permitió a la Iglesia, que como señalamos más arriba era aliada del ejército, reorganizarse por completo para "la fundación de un nuevo cristianismo" en Argentina. A través de la penetración capilar en la vida social por la Acción Católica y gracias al renovado espíritu militante de la Iglesia, la cultura católica volvió a ganar prestigio. Como prueba de esto, entre los años 1940 y 1950, Acción Católica tenía un número considerable de miembros.

Dussel se refiere a su formación en esos años de la siguiente manera:

“La militancia en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter... En plena adolescencia, a los quince años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero integrado al compromiso social, gremial, político” (Dussel E. , Scribd, 2008)

³ Organización que dependía de la Democracia Cristiana, partido político de inspiración católica.

En 1953 se matriculó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, donde estudió filosofía griega, latina y clásica. La universidad de Mendoza, aunque tenía la enseñanza de buenos profesores, estaba limitada por el aislamiento de una realidad provincial.

Durante los años de la universidad Dussel continuó militando en las organizaciones de los laicos católicos argentinos. En 1954 participó en el nacimiento de la Democracia Cristiana Argentina, fue fundador de la Federación Universitaria del Oeste y presidente de Cefyl (Centro de estudios de Filosofía y Letras).

En esos años, las organizaciones católicas argentinas se basaron en las ideas políticas de Jacques Maritain, las de la "tercera vía", de un "Nuevo cristianismo" mundial. Maritain fue un filósofo neotomista francés que planteó a la civilización moderna, "que había olvidado a Dios e idolatrado al hombre", un humanismo cristiano integral. Contra el individualismo burgués (que anuló las demandas comunales) y el "colectivismo" socialista (que puso en peligro los derechos de la persona), el humanismo de Maritain apoyó una visión personalista, comunitaria, pluralista y cristiana de la vida social.

Dussel, a través de la militancia católica, entró en contacto con Maritain, un filósofo católico que condenó públicamente los fascismos europeos (España, Italia y Alemania), la violencia y el totalitarismo. Fue un mensaje profundamente democrático que no siempre complació a las altas jerarquías de la Iglesia, especialmente de Argentina.

El compromiso político de Dussel influyó en su interés por la filosofía:

“...participando en los movimientos me di cuenta que había que fundamentar las cosas y ahí se me despertó mi vocación filosófica. Pero ésta no fue ni culturalista ni esteticista, sino estrictamente política. Elegí la filosofía para clarificarme los motivos de la praxis” (Nildo Domingos, 1995, pág. 183)

De hecho, fue alumno de Guido Soaje Ramos, un filósofo argentino que, junto con otros pensadores latinoamericanos, ingresó al movimiento filosófico neotomista. Siguió sus lecciones de ética durante cuatro años, dando a sus estudios universitarios una línea de investigación bien definida.

Por otro lado, los estudios de ética fueron la columna vertebral de la preparación filosófica y ética de Dussel, considerada como la "primera filosofía", continúa siendo el área que más estudió:

“A los 18 años empecé a trabajar con la ética, he sido profesor de ética en Resistencia cuando volví a Argentina, profesor de ética en Mendoza y soy profesor de ética a la UNAM; es decir, siempre he trabajado sobre la ética” (Nildo Domingos, 1995, pág. 186)

Sus principales fuentes teóricas vinieron, por lo tanto, de los filósofos católicos que habían respondido positivamente a la encíclica Aeterni Patris de León XIII de agosto de 1879. En esa encíclica, la Iglesia condenó el modernismo europeo y convocó al mundo católico a reaccionar contra "la propagación del secularismo".

El neotomismo, refiriéndose a la filosofía de Santo Tomás, se opuso a la dirección positivista e idealista que había tomado el pensamiento occidental.

El tema de la tesis de Dussel (La problemática del bien común en el pensamiento griego hasta Aristóteles) será la expresión de los estudios de esos años: a partir de la concepción de Maritain del bien común y en función de esto, Dussel analizó el pensamiento Griego desde sus orígenes hasta Aristóteles.

Todavía estaba en la universidad cuando, en 1954, comenzaron repetidas huelgas contra el gobierno populista de Perón que también involucraron a la academia. Si bien la Iglesia se benefició inicialmente del gobierno peronista, en este momento histórico, y como consecuencia de algunas políticas gubernamentales anticlericales, se declaró abiertamente contraria al coronel. Así, movilizó a sus organizaciones en oposición al régimen y, en 1954, impulsó la fundación de la Democracia Cristiana, un partido que llevaría a los católicos a estar representados a nivel institucional.

Dussel, un demócrata maritano, estaba en contra de la deriva autoritaria del gobierno peronista y participó activamente en la ola de disidencia. En el mismo año, fue encarcelado por unos días con otros líderes estudiantiles. Para la Enrique Dussel, esa “Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, social, política, intelectual” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En 1955, el gobierno de Perón cayó debido a un golpe militar apoyado, entre otros sectores, por los estudiantes. Después de esto, el peronismo fue ilegalizado y Perón se exilió a España. A pesar de la persecución inicial y la purga de quienes

lo apoyaron desde el aparato estatal, el peronismo nunca ha dejado de existir, afectando la vida política argentina hasta nuestros días. Los simpatizantes del peronismo siempre fueron los sindicatos y los trabajadores.

En varias ocasiones, Dussel definió su militancia de esa época, especialmente a la luz de los desarrollos históricos y políticos posteriores, como un "pecado juvenil".

Tras de cinco años de estudios filosóficos, terminó la universidad en 1957. Después de graduarse, obtuvo una beca para Madrid y así comenzó un viaje de estudios en Europa.

La mentalidad colonial, fuerte en América Latina, pero especialmente en Argentina, requería una "experiencia europea". Dussel fue uno de los primeros de su facultad en emprender el viaje después de la guerra. No hubo contacto con Francia y Alemania, por lo que era casi obligatorio comenzar desde España. En sus propias palabras:

"Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían sido absolutamente desconocidos. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya descubierto, para siempre, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte" (Dussel E. , Scribd, 2008).

1.4. El doctorado en España

La beca para el doctorado en España fue de un año y Dussel, por lo tanto, se fue al viejo continente sin saber que su regreso a la Argentina tendría lugar solo diez años después.

Salió de Argentina en busca de un proyecto:

“El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En sus estudios filosóficos clásicos había llegado a conocer más sobre Europa que su propio continente, porque América Latina no era un objeto de interés filosófico en el ámbito académico argentino. Además, como argentino, se sentía europeo. Ya en el viaje en barco a España, sin embargo, un horizonte desconocido comenzaba a dibujar en su conciencia:

“Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta!” (Dussel E. , Scribd, 2008)

España ciertamente no fue un país a la vanguardia de los estudios filosóficos, sino que, por el contrario, vivió dormida durante el régimen franquista. De hecho, después de que terminó la guerra civil, Franco había perseguido violentamente cualquier forma de disidencia y eliminado cualquier organización potencialmente desestabilizadora. Por esta razón, la Universidad Complutense de Madrid, aunque

la más importante en España, no era superior a la de Mendoza: la única propuesta filosófica tolerada en el entorno académico era la de la escolástica más tradicional.

Durante su doctorado, Dussel continuó cultivando interés en la ética a través de las lecciones del profesor López Aranguren y ocasionalmente asistió a los cursos de Xavier Zubiri.

“del cual sí fui alumno y tuve que tomar clases y realmente era un hombre muy importante en la época... era el que chocaba ante Franco, fue expulsado de la universidad, fue López Aranguren. Y él si me estimuló como maestro por su actitud” (Dussel E. , Youtube, 2019)

En Madrid se alojó en el colegio de Guadalupe, donde vivían doscientos estudiantes de América Latina. El contacto diario con jóvenes de su propio continente le dio la conciencia de provenir de un entorno cultural peculiar:

“Cuando llegué a Lisboa dije: no soy europeo ¿qué soy?, es decir, que fue mi viaje a Europa en el año 57 el que me hizo preguntar ¿qué significa América latina?” (Dussel E. , Youtube, 2019)

Así pues, podemos establecer que la necesidad de tratar con América Latina surgió en este período.

Para recibir un premio de investigación del colegio de Guadalupe, se mudó a Salamanca en marzo de 1958, donde entró en contacto con la biblioteca de la universidad con los pensamientos de Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y

Francisco Suárez. El fruto de estos estudios fue la redacción, que habría integrado la tesis doctoral, sobre *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica del siglo XVI*. Entonces, ante el estudio de la concepción del bien común en la Escuela Moderna Tomista, Dussel se acercó a aquellos autores del siglo XVI que, frente a la violenta política de asimilación española, defendieron el derecho de los pueblos conquistados a su propia autonomía territorial y cultural. Para él, fue uno de los primeros enfoques de la historia de América Latina, en particular la conquista española.

Dussel aprobó, en junio del mismo año, los cinco cursos requeridos para el primer año del doctorado. El plan para el verano era ir a un campo de trabajo en Alemania, pero una vez en Francia, cambió su destino y se dirigió a Israel:

“Con cien dólares que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en auto-stop hacia París. En Montmartre cambié de rumbo. En vez de Alemania me iría a Israel a buscar en Oriente el origen de América Latina. Durmiendo en el suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg, al San Gotardo, Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles. Con un pasaje de cuarenta y seis dólares en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Cruzando el Líbano y Siria (mientras la guerra sirio-libanesa estaba en marcha), luego Jordania, llegó a Israel, la última etapa del viaje emprendido. El viaje, según las palabras de Dussel, tenía un fuerte carácter simbólico, ya que representaba el

regreso al origen del cristianismo y además implicó un giro radical en su formación filosófica.

“Esa experiencia del medio oriente, me hizo cambiar muchas cosas y entonces empecé a poner en crisis todo el pensamiento griego y me propuse rehacer mi formación en un pensamiento muy distinto al griego que era el pensamiento semita” (Dussel E. , Youtube, 2019)

En Nazaret conoció por primera vez a Paul Gauthier, un sacerdote obrero francés que había puesto su vocación pastoral al servicio de la comunidad palestina oprimida. En este lugar había fundado, de hecho, una cooperativa de construcción en la que trabajaba junto con trabajadores árabes. Dussel fue impactado por este hombre y se detuvo para trabajar con él durante un mes:

“Un mes de trabajo manual en el shikun (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto. Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, carnales...” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Los sacerdotes obreros, como Gauthier, comenzaron su actividad en París en 1943 con la tarea de recuperar por fe las masas descristianizadas de los trabajadores.

En Francia, aunque el espíritu religioso se debilitó en las masas, el catolicismo mostró una gran vitalidad: el humanismo de Maritain, el personalismo de Emmanuel Mounier y también el trabajo de los sacerdotes obreros son el testimonio más vívido.

En particular, Gauthier, a través de la obra *Los pobres, Jesús y la Iglesia* (1963), introdujo la cuestión de la pobreza en las obras de la Iglesia del Concilio no como una condición espiritual, sino como una condición material. El Papa Juan XXIII habló por primera vez de la "Iglesia de los pobres" gracias a la obra de Gauthier, iniciada en 1959: según Dussel esta fue la prehistoria de lo que será la Teología de la liberación.

1.5. Los años en Israel junto a Gauthier

En abril de 1959, Dussel presentó la tesis final del doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, *El bien común y su inconsistencia teórica* tres grandes volúmenes sobre el tema del bien común por parte de los presocráticos hasta Kelsen. La democracia fue vista como un valor indispensable para la convivencia y esto, a pesar de la dictadura y el corporativismo existentes en España en ese momento, no impidió que su tesis fuera apreciada.

Definitivamente, el período vivido junto a Gauthier había dejado su huella en la sensibilidad intelectual de Dussel.

Después de completar su doctorado, se fue a Israel: quería continuar con Gauthier una experiencia que consideró importante para su formación. Permaneció allí durante dos años trabajando como carpintero en la cooperativa de Nazaret y como pescador en el kibutz Ginosar en el lago Tiberíades; Por la noche, después de un intenso y largo día de trabajo, tomó clases de hebreo.

La experiencia junto a Gauthier dio nueva sustancia a sus intereses filosóficos:

“La vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un *proyecto nuevamente insospechado*” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Una noche, mientras hablaba con él sobre la historia de América Latina, Dussel estaba entusiasmado con la narración de los hechos de conquista de Pizarro, quien con unos pocos hombres logró derrotar al Imperio Inca. Gauthier, mirándolo a los ojos, le preguntó quiénes eran, según él, en aquella situación los pobres: ¿Pizarro o los indios?

De sus propias palabras:

“Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: “¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!”. Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Si España le permitió darse cuenta de la peculiaridad de América Latina, Oriente Medio catalizó su reflexión sobre el tema de los pobres.

“Mi visión era siempre ponerme en lugar de los débiles, del oprimido, del otro que era la conclusión de la experiencia de Israel y de Nazareth”⁴ (GRIMOS, 2015)

⁴ Enrique Dussel — Biografía intelectual (documental). [Archivo de Vídeo]
<https://www.youtube.com/watch?v=aqSHYoMwsrw> min 30

Después de dos años, decidió regresar a Europa. Sintió que la experiencia israelí lo había cambiado a nivel intelectual y humano:

“¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que se es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En consecuencia, Dussel decidió continuar sus estudios, que hasta ese entonces habían sido de inspiración neotomista, en París.

1.6. Los estudios teológicos, filosóficos e históricos

En 1961, después de la experiencia israelí y como resultado de ello, Dussel se mudó a París para estudiar teología. Como había sucedido con la filosofía, sintió que tenía que sentar bases sólidas para su fe cristiana. Por lo tanto, comenzó estudios teológicos en el Instituto Católico para terminarlos el año 1965:

“Así como elegí filosofía para fundamentar mi praxis política, al llegar a Paris paralelamente a la Sorbona hice una licenciatura completa en Teología como laico para fundamentar mi fe cristiana. Digamos que también fue el afán de ser coherente” (Nildo Domingos, 1995, pág. 184)

El Concilio Vaticano II, inaugurado por el Papa Juan XXIII en 1962, marcó un punto decisivo no sólo para el catolicismo internacional sino también para el

pensamiento teológico. La teología católica, de hecho, había abandonado el enfoque apologético-defensivo tradicional (típico de las décadas XIX y temprana del siglo XX) y había abierto su campo de análisis a varios temas cruciales como la justicia social, la relación entre la fe y filosofía, entre fe y ciencia, entre fe y política y, finalmente, el diálogo entre católicos y otras denominaciones cristianas, entre católicos y otras religiones, entre católicos y ateos. Por lo tanto, el Concilio representó un replanteamiento total de la existencia cristiana basado en las necesidades del presente.

Este espíritu de apertura teológica estaba particularmente vivo en Francia y Dussel tuvo la oportunidad de estudiar, en esos años, una teología crítica e histórica. A propósito Dussel escribe: “Ahora bien en ese momento la teología europea estaba sumamente renovada – en la época del Concilio – y yo tuve grandes maestros en París....así que yo estudié digamos una teología pos-conciliar” (Nildo Domingos, 1995)

Los estudios teológicos, además de satisfacer su necesidad personal, influyeron en Dussel en la construcción del primer proyecto filosófico latinoamericano.

De hecho, fue en París donde Dussel leyó el trabajo de Leopoldo Zea, América en la Historia⁵, publicado en 1957. Según Zea, América Latina, como continente con su propia historia y cultura particulares, había sido excluida de la historia universal. Por lo tanto, el proyecto de Dussel primero tuvo que recuperar América Latina con su cultura y luego insertarla en el devenir histórico mundial. Leopoldo Zea abrió al

⁵ Zea Leopoldo, América en la Historia, Revista de occidente, Madrid, 1970

mundo intelectual latinoamericano el estudio de todo lo que concierne a la "gran patria": política, economía, historia de la Iglesia, literatura, sociología y filosofía. Era un terreno abierto, desconocido y misterioso.

Dussel, que ya tenía un interés existencial en su continente, dedicó estos años de estudio en París a la recuperación de la cultura latinoamericana:

“El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: como latinoamericanos –ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico-cultural de la humanidad presente- debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y autoevolutivo, que se denomina la Historia Universal” (Dussel E. , Hipótesis para el estudio de Latinoamerica en la Historia Universal, 1966, pág. 2)

Para fundamentar el estudio filosófico del mundo latinoamericano, el enfoque neotomista, que Dussel había seguido hasta ahora, era insuficiente. Pero el entorno cultural parisino que no tenía nada que ver con el español le ofrecía algunas alternativas:

“Mi primer descubrimiento fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty , de La fenomenología de la percepción, y del Husserl traducido por Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran Historia y Verdad y su obra de ese año 1961 La simbólica del mal. Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente. El proyecto latinoamericano iba tomando forma” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En París, algunos intelectuales habían absorbido la lección fenomenológica de Edmund Husserl, desarrollándola críticamente en su área de interés. Husserl argumentó que el reflejo de la conciencia, una acción que es la base del conocimiento, fue un acto intencional y voluntario y, por lo tanto, dependiente del "mundo de la vida" (en alemán *Lebenswelt*) en el que se insertó el hombre. Por lo tanto, rompió con el predominio del positivismo en Alemania que, contradictoriamente, apoyó la posibilidad de un conocimiento "positivo y exacto" del mundo gracias a la "infallibilidad" de la razón. Ante la ciencia de los hechos, Husserl planteó una ciencia de las esencias.

En general, las dos guerras mundiales condujeron al colapso de los valores burgueses que surgieron a fines del siglo XIX. En la conciencia europea, la confianza en la razón, en la ciencia, en otras palabras, en las certezas que el positivismo y el idealismo habían contribuido a crear, había disminuido.

Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Paul Ricoeur fueron los protagonistas de la fenomenología francesa, cada uno con una contribución diferente al desarrollo de las humanidades como a la ética, la epistemología y la hermenéutica.

Después de las lecciones de Ricoeur en la Sorbona y gracias a su hermenéutica de símbolos, Dussel pudo comenzar a estudiar América Latina:

“Ese libro (*La symbolique du mal*) es fundamental en la filosofía de Ricoeur, pero es también importante para mi porque me daba la clave también de poder

empezar a trabajar filosóficamente la tradición semita que yo estaba viviendo y la tradición griega que era el pensamiento prometeico” (Dussel E. , Youtube, 2019)

La filosofía de Ricoeur se basaba en la fenomenología, pero también en el pensamiento de Mounier. El personalismo, fundado por este último, recordó la idea unitaria de la persona como la única salida de la crisis del siglo XX y, en contra del individualismo de la sociedad moderna, propuso un modelo de vida comunitario.

El trabajo hermenéutico propuesto por Ricoeur representaba, de hecho, el "largo camino" de la reconquista de la unidad de la persona a través de un estudio extenuante de las producciones simbólicas del hombre.

En octubre de 1961, se publicó un artículo de Ricoeur, *Civilization universelle et culture nationales* (Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, 1961), en la revista "Esprit" fundada por Mounier, que definió la noción, fundamental para Dussel, de un núcleo ético-mítico.

Según Ricoeur, para comprender el significado de una cultura específica, era necesario llegar al núcleo ético-mítico, en el que se reunían sus valores últimos y su "reino de los fines". El erudito generalmente se detuvo a un nivel demasiado "racional" o demasiado "reflejado", analizando, por ejemplo, una escritura de literatura, un pensamiento elaborado o, en el caso de la tradición europea, la filosofía. Lo que el filósofo tuvo que reconstruir fue, en cambio, el conjunto de estructuras antropológicas, metafísicas y morales que precedieron a su expresión cultural.

La noción de núcleo ético-mítico hizo posible, según Dussel, que:

“...toda estructura intencional, sea la más primitiva o la más evolucionada, sea europea, latinoamericana, africana o asiática, puede ser tematizada filosóficamente. No decimos, y este error de lectura es grave, que exista una "filosofía explícita" antes del momento de su constitución griega, sino que existen estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su orden, su significación...Aun en el tiempo de la filosofía ya constituida, esta, dependerá siempre de la experiencia pre-científica y cotidiana del mismo filósofo. La experiencia pre-filosófica juega entonces el papel de condicionante y después de condicionado por el mismo pensamiento filosófico explícito” (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. X)

Este enfoque permitió a Dussel identificar y recuperar desde un punto de vista filosófico la peculiaridad del mundo cultural latinoamericano.

Como evidencia de la importancia que tuvo el desarrollo de Ricoeur en esos años, recordamos un episodio en la biografía de Dussel.

En 1964, junto con otros estudiantes latinoamericanos que residen en Europa, organizó una Semana latinoamericana en París, en la que varios profesores universitarios fueron invitados a dar una conferencia: Paul Ricoeur, Claude Tresmontant, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arcienegas. El discurso de Ricoeur, sobre la necesidad de recuperar la singularidad histórica de cada grupo humano, fue recibido con entusiasmo por los presentes:

“Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Los resultados de este ciclo de conferencias se publicaron en la revista *Esprit* bajo el título de *Amerique Latine et conscience chrétienne*. Para recuperar América Latina, fue esencial no solo la búsqueda de herramientas filosóficas apropiadas, sino también la profundización de la historia: la estudió en parte en Alemania, en parte en su corta estadía en Argentina en 1966.

En 1963, Dussel obtuvo una beca del Instituto de Historia Europea en Mainz. Fue en Alemania, para ser precisos en Munich, donde Dussel conoció a Johanna Peters con quien se casará y tendrá dos hijos, Enrique y Susana.

Después de seguir las lecciones de historia de la Iglesia del profesor Joseph Lortz, Dussel decidió realizar un doctorado en historia en la Sorbona. Bajo la dirección de Lortz y Robert Ricard, profesor de la Sorbona, Dussel comenzó a reconstruir la historia de la Iglesia en América Latina.

Su investigación para su doctorado lo llevó a estudiar en Sevilla (de 1964 a 1966) en el Archivo General de Indias. A través del análisis de los documentos originales, Dussel reconstruyó paso a paso la conquista española y el pasado colonial de América Latina.

En particular, profundizó las primeras décadas del descubrimiento de América. En esos años, los españoles sometieron a los pueblos indígenas a un régimen sistemático de explotación que condujo a su aniquilación casi total. En los

documentos que Dussel leyó de esos misioneros dominicanos, en particular Bartolomé de las Casas, que se opusieron al genocidio de los indios al defender la dignidad indígena frente a los intereses económicos de la corona española. Reconstruyó la historia humana de estas figuras en su tesis doctoral, *Les eveques hispano – americans, defenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504 – 1620)*⁶ defendida en 1967 en la Sorbona.

La experiencia israelí y sus estudios teológicos determinaron la opción de recuperar la vida de aquellos religiosos que habían sentido su compromiso cristiano en favor de los débiles y oprimidos. Dussel se convirtió así en el portador del espíritu de renovación del catolicismo.

En 1966 ganó una beca de la Organización de los Estados Americanos (OEA) para estudiar con Zea en México y, al mismo tiempo, la Universidad del Noreste de Argentina le ofreció la cátedra de antropología. Dussel prefirió comenzar a enseñar y se trasladó durante un semestre a Resistencia, la capital de la provincia argentina del Chaco. Durante este período pudo estudiar la historia de América Latina antes de la conquista, reconstruyendo las migraciones asiáticas en América Latina y la formación de los principales centros culturales en México y Perú. Fue un primer acercamiento a la historia de Amerindia que se completará con el tiempo.

⁶ Los obispos hispanoamericanos, defensores y evangelizadores del indio (1504-1620)

El estudio de la teología, la filosofía y la historia se unieron en este período en una sola preocupación: dar forma al hombre latinoamericano e insertarlo en la historia universal.

1.7. Los tres "humanismos"

El primer proyecto filosófico de Dussel, llamado los tres "humanismos", tomó la forma de tres obras filosóficas-antropológicas escritas entre 1961 y 1968. La primera obra que escribió fue El humanismo helénico (1975), en la redacción de la cual utilizó gran parte del material recogido para su tesis de filosofía. Los estudios de hebreo en Israel y los de teología en París le dieron los contenidos necesarios para el desarrollo del segundo trabajo, El humanismo semita, que escribió entre 1961 y 1964 y se publicó el año 1969. El tercer trabajo fue El dualismo en la antropología de la cristiandad (1974). Dussel, de hecho, utilizó las lecciones de Claude Tresmontant en el Instituto Católico sobre el pensamiento de las primitivas comunidades judeocristianas.

Finalmente, los tres "humanismos" fueron posibles gracias al inmenso patrimonio de la biblioteca de la universidad de la Sorbona:

“Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años – allí me enteré de cuanto libro había en Francia y Europa; un trabajo de “rata de biblioteca” sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y El dualismo en la antropología de la cristiandad, escrito hasta 1968, y publicado en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En las tres obras anteriores, Dussel reconstruyó el origen cultural del hombre medieval:

“El trabajo que presentamos significa el comienzo de ese prolegómeno. Será necesario, después de haber expuesto las estructuras pre-filosóficas del mundo griego y semita, encarar toda la evolución de las mismas estructuras en el mundo de la cristiandad romano-europea, para desembocar después en la península ibérica. Con ello habremos sólo dado cuenta de la posición histórica del conquistador” (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. XII)

La recuperación de la cultura latinoamericana, por lo tanto, comenzó con el hombre europeo del siglo XVI. El hombre latinoamericano, nació del enfrentamiento entre el mundo indígena y el europeo: era el hijo mestizo de una madre indígena, Malinche, y su padre español, Hernán Cortés. De hecho, la conquista española había traído el "mundo de la vida cotidiana" europeo a América Latina.

La hipótesis inicial de su proyecto:

“...que deberá ser demostrada como conclusión de otros trabajos en elaboración, es la siguiente: la cultura llamada occidental, e igualmente la bizantina y rusa, que se universalizan (y formando parte de ella, aunque secundariamente, el mundo hispanoamericano) es el fruto de un proceso histórico cuyo *foco* conductivo fue el judeo-cristianismo, y cuyo instrumental es preponderantemente inspirado en la *civilización* greco-romana” (Dussel E. , El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, pág. 1)

Para comenzar a reconstruir la cultura occidental, Dussel tuvo que comenzar con los elementos históricos que conformaban esa realidad, identificados en el humanismo helénico y judío. Las dos primeras obras *El humanismo helénico* y *El humanismo semita* se ocuparon de esto. En ambos textos, Dussel adoptó un esquema interpretativo preciso.

“en el horizonte de una familia cultural humana estudiaremos particularmente el pueblo más característico; en la tradición indoeuropea, altamente mezclada con las culturas prearias, hemos estudiado a los griegos; en la tradición semita, al pueblo hebreo” (Dussel E. , *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, 1969, pág. 4)

Dussel, por lo tanto, insertó el estudio de la cultura helénica y judía a partir de dos familias culturales diferentes, como el día y la noche, la indoeuropea y la semítica.

El humanismo helénico fue la expresión filosófica, según Dussel, de las estructuras indoeuropeas metafísicas, antropológicas y éticas. Estos postulaban el dualismo alma / cuerpo, la soledad contemplativa del sabio, la ética ascética, el monismo del ser y la negación de la historia a través de la doctrina del eterno retorno. El núcleo ético-mítico indoeuropeo, que condiciona la cultura helénica, tuvo como consecuencia una visión precisa de la vida social para el hombre griego:

“Hemos podido ver, entonces, la lenta evolución de toda una antropología que funda una ética política... El sabio no alcanza su perfección por medio de la ciudad o por su vida intersubjetiva, sino que – tanto en Platón como en el

Aristóteles definitivo – la perfección se alcanza fuera y a pesar de la ciudad, a la cual el sabio se verá obligado ayudar, pero sólo para dar o comunicar el bien alcanzado fuera de ella... La negatividad del cuerpo, implicada en este dualismo, coloca a la vida intersubjetiva (es decir, el reconocimiento de otros espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, en un segundo plano. Con el tiempo, la tradición platónica acentuará este dualismo que alcanzará con el neoplatonismo su más importante expresión” (Dussel E. , El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, págs. 17-18)

Se trataba, por lo tanto, la inconsistencia del bien común en el mundo helénico, que Dussel ya había apoyado en su tesis doctoral en España.

La visión del mundo judío era, en cambio, una expresión de las estructuras intencionales semíticas: en particular, Dussel afirmó que el humanismo judío era la representación adulta, e incluso más coherente, de este núcleo ético-mítico. La antropología del pueblo de Israel era fuertemente unitaria:

“En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (basár) y el “espíritu” (rúaj), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra néfesh” (Dussel E. , El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, pág. 26)

El néfesh correspondía al principio individual de la vida, al "yo vivo": la vitalidad secreta y personal del hombre. La antropología judía era la antropología de la carne en su unidad.

En la tradición judía, Yahveh había creado el cosmos del caos al ubicarse como el origen del universo:

“El cosmos, creado por Yahveh a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando hasta permitir al hombre habitarlo... dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio...no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando... tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador. No existe una materia primera con la cual hayan sido hechas las cosas. Solo existen las cosas ya creadas, sensibles, visibles, temporales” (Dussel E. , El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, pág. 83)

Yahveh, a pesar de ser la matriz de todo, era absolutamente trascendente en el mundo. Esto, según Dussel, hizo posible declarar la contingencia del hombre y su total libertad de elección:

“Existe el hombre totalmente como carne, y totalmente como viviente...El hombre hace el mal, pero puede igualmente operar el bien; en ambos casos es responsable...El hombre es constituido “señor” de la creación y libre de alcanzar su dignidad, su integridad ante los ojos del Creador” (Dussel E. , El humanismo

semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, pág. 37)

Yahveh había creado la historia como un acto libre, iniciando un diálogo con el hombre a través de la Alianza.

“El pueblo ha sido creado por la Alianza, y la historia, con sus acontecimientos (*événement, Ereignis*) singulares, se transforma en el fundamento (*Grundlage*) mismo del existir de cada judío, como participante de un destino nuevo y solidario: una Historia Santa (Dussel E. , El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, 1969, pág. 88)

La antropología judía y la afirmación histórica de la Alianza tuvieron, al igual que el humanismo griego, una consecuencia precisa en términos de vida social. Fue, de hecho, en la solidaridad de la comunidad de Israel que el individuo alcanzó el cumplimiento de la voluntad divina. La salvación concierne a todo el pueblo elegido y la interpretación de la revelación divina fue fundamental para dar forma a la promesa que Yahveh había hecho en el origen del pacto.

En *El humanismo helénico* y en *El humanismo semita* Dussel había reconstruido la cosmovisión griega y judía. Estos ensayos, en nuestra opinión, además de estar influenciados por Ricoeur sobre todo en metodología, reflejaban el espíritu de la "filosofía católica" de principios del siglo XX: el humanismo de Maritain y el personalismo de Mounier.

Inmediatamente después, con *El dualismo*, Dussel analizó las condiciones de nacimiento del cristianismo y su evolución en el mundo grecorromano. En este análisis histórico, discutió con aquellos historiadores de la filosofía (von Harnack, Jaeger, Grousset) que creían que el judeocristianismo era la fusión del Humanismo judío y helénico. La tesis de este trabajo fue:

“La primera parte de nuestra tesis significa que la comprensión cristiana del hombre se produjo como la expansión universalista, sin discontinuidad, de la tradición hebrea. Esta posición se opone a la de aquellos que piensan que fue el fruto de un sincretismo entre lo hebreo y lo helénico-romano” (Dussel E. , *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, 1974, pág. 17)

La antropología del cristianismo se formó históricamente en las primitivas comunidades judeocristianas de Antioquía, Alejandría y Palestina. La idea que formó la línea divisoria entre el cristianismo y el judaísmo fue el de la encarnación: fue Juan quien, en su Evangelio, usó la famosa expresión "El verbo se hizo carne". De las palabras de Dussel:

“Esta frase de Juan en su Evangelio, "el Verbo se hizo carne" (Juan 1,14), es el punto de partida y llegada de toda la antropología cristiana... El Dios vivo, en absoluto trascendente, asume la condición humana radicalmente, e instaura un nuevo orden” (Dussel E. , *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, 1974, pág. 45)

Dios, por lo tanto, se reveló al irrumpir en la historia del hombre, que era la historia de la carne, para transformarla en la historia del espíritu:

“El "hijo del hombre", Jesús de Nazaret, es el hombre celeste el nuevo Adán, el segundo Adán, el hombre espiritual. Este hombre es la imagen de Dios resucitada, más aún, es el que permite a todos los hombres ser partícipes de la semejanza con Dios” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 49)

Era pues una nueva condición:

“Existe una bipolaridad entre el hombre terrestre y espiritual; entre el hombre descendiente del pecado de Adán y el hombre resucitado como imagen de Dios” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 50)

Según Dussel, a pesar de la nueva era introducida por Dios a través de Cristo, la visión del hombre y la vida en la comunidad judía no fue cuestionada. En el Nuevo Testamento, una expresión del humanismo del cristianismo primitivo: “no se piensa en la inmortalidad del "alma" (alma que no tiene sentido para el pensamiento cristiano primitivo) sino en la resurrección del hombre. De la inmortalidad, o mejor de la supervivencia de algo del hombre después de la muerte, se dice poco y nada” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 51)

Por lo tanto, el cristianismo tomó forma a partir de la antropología judía unitaria, pero entró en un mundo helénico. Las influencias helénicas se manifestaron inicialmente en el uso del vocabulario griego:

“La lengua griega había sido adoptada por el Nuevo Testamento, pero no el modo de pensar de la ontología griega; no el modo de demostrar, distinguir, exponer, considerar al hombre” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 61)

Si el Nuevo Testamento se limitó a "hablar" al idioma griego, el pensamiento cristiano posterior, a partir de los apologistas, también comenzó a usar las estructuras lógicas de la filosofía helénica. El núcleo original, contenido en el Nuevo Testamento, debía, de hecho, ser defendido contra la cultura de origen griego:

“Dichas "apologías" o defensas del cristianismo iban dirigidas al Emperador, es decir, a la conciencia colectiva de la cultura helénica y romana, y pretenden demostrar a los griegos, con su propio sistema lógico, la racionalidad del cristianismo, su coherencia, destruyendo las impugnaciones que se le hacían” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 62)

A través de los apologistas, se compararon dos visiones del mundo diferentes, la judeocristiana y la grecorromana:

“Los apologistas vivieron de manera paradigmática la dramática situación de tener que definirse como judeo-cristianos ante los helénicos... Dentro de una misma civilización, la greco-romana, se enfrentaban por primera vez, de manera abierta y frontal, dos posturas, dos mundos radicalmente diversos: el semito-cristiano y el indoeuropeo de vertiente helénico-latino” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 63)

Si en el nivel de contenido la tradición bíblica se mantuvo sin cambios, en el nivel conceptual, el uso de categorías helénicas dualistas por los pensadores cristianos lentamente se abrió paso. La noción original de basar (carne) ya no se tradujo al griego con sarx (carne), sino con soma (cuerpo):

“Pero, una vez aceptada la noción griega del alma, aunque se postulara la unidad del hombre, un cierto dualismo se había hecho definitivamente presente. El dualismo aunque criticado en algunas sus tesis fundamentales, avanza sin embargo en la expresión filosófica de la cristiandad” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 91)

Cuando los autores cristianos comenzaron a explicar el origen del alma, o cuando se unió al cuerpo, el dualismo se convirtió definitivamente en parte de la expresión filosófica del cristianismo. Según Dussel, los pensadores cristianos "cayeron" en un dualismo mitigado: la comprensión bíblica se mantuvo unificada, mientras que las herramientas lógicas fueron las dualistas de la tradición helénica.

Dussel identificó el único intento de corregir el dualismo antropológico en la filosofía de Santo Tomás.

Así, el propio autor ilustra la tesis final de la obra:

“Nuestra tesis es la siguiente: la comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad, (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión cayéndose así en un dualismo mitigado” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 17)

La cristiandad, para Dussel, era el núcleo cultural (que se originó con la formación del cristianismo) que caracterizaría al hombre medieval. Por lo tanto, era necesario distinguir la cristiandad (expresión de la civilización europea) del cristianismo (expresión bíblica de las comunidades cristianas originales).

Los tres "Humanismos", por lo tanto, permitieron a Dussel comprender cómo se habían fusionado las estructuras intencionales del mundo helénico, judío y luego cristiano primitivo, originando el humanismo de la cristiandad.

1.8. América Latina en la historia universal

En 1968, Dussel escribió Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Fue el comienzo de la recuperación de América Latina en la historia universal, indicada como una necesidad absoluta por parte de Zea y ahora posible gracias a la elaboración original de la filosofía europea de esos años.

En la introducción, el trabajo contenía una exposición de la metodología utilizada y un análisis de las interpretaciones europeas de la historia universal (Friedrich Hegel, Oswald Spengler, Arnold J. Toynbee, Max Weber, Karl Jaspers y Teilhard de Chardin). En el método Dussel, una vez más se refirió a la hermenéutica de los símbolos de Ricoeur, con el objetivo de descubrir el núcleo ético-mítico de la cultura latinoamericana.

Al releer a los autores de la filosofía de la historia europea, destacó, entonces, cómo América permaneció fuera de la historia hasta al menos 1492. Solo para reaccionar ante esta perspectiva de análisis, comenzó a reconstruir la historia de América Latina determinando su posición en el devenir universal.

La historia de América Latina se articula en tres momentos:

“Una pre-historia de tipo amerindiana; una protohistoria que asume toda la historia europea e hispánica; y la constitución por un choque entre estas dos culturas de Latinoamérica. Este choque entre dos culturas lo seguimos llevando “adentro” (Dussel E. , Cultura latinoamericana e historia de la iglesia, 1968, pág. 99)

En la reconstrucción histórica, Dussel partió de dos raíces culturales distintas: la de la tradición amerindia y la de la tradición europea. De sus propias palabras

“Cortés será la expresión del extremo occidente del Occidente y Malinche la del oriente extremo del Extremo Oriente” (Dussel E. , Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, 1966, pág. 237)

Estos se explicaron a partir de la identificación de tres momentos fundamentales en la historia del hombre: el desarrollo de las primeras culturas que históricamente correspondieron a la revolución urbana (ubicada entre el Neolítico y la Edad del Cobre), la expansión indoeuropea y finalmente el movimiento semita. Como Dussel explica:

“...la primera parte se ocupa de la Pre-historia o las altas culturas de base; la segunda parte estudia la Proto-historia o el nacimiento de la conciencia refleja del progreso histórico que los semitas adquieren ante los pueblos indoeuropeos; la tercera parte se ocupa del desarrollo ulterior de la cultura judeocristiana europea e hispánica; la cuarta y última, analiza la Historia latinoamericana propiamente dicha o la constitución y evolución de nuestro grupo socio-cultural desde el siglo XVI” (Dussel E. , Cultura latinoamericana e historia de la iglesia, 1968, pág. 82)

Los temas a investigar no faltaban porque, si el primer proyecto filosófico antropológico de los tres "humanismos" le había dado herramientas hermenéuticas sobre lo que preocupaba a Europa, Oriente Medio y Asia, los estudios sobre la historia de la Iglesia en América Latina le permitieron comenzar a conocer los orígenes de las culturas del continente americano.

El estudio de la cultura nativa de América Latina, comenzó con la investigación de su doctorado en teología y se profundizó cuando Dussel regresó a Argentina en 1966. Según Dussel, la prehistoria del continente americano comenzó en 30000 a. C. Después de una gran inmigración de asiáticos que cruzaron el estrecho de Bering o navegaron el océano desde las islas polinesias hasta la costa de California en busca de nuevas tierras. Estas poblaciones se establecieron en todo el enorme continente, de norte a sur. El origen cultural de Amerindia fue asiático.

Según Dussel para comprender las altas culturas americanas “debe partirse de las organizadas desde el IV milenio a. J. C. en el Nilo y Mesopotamia, para después avanzar hacia Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡Es allí nuestra pre-historia!” (Dussel E. , Historia de la iglesia en América Latina 2, 2014, pág. 64)

A partir de 3000 a. C., en la transición entre el Neolítico y la Edad del Cobre, encontramos en el área asiática, a partir de Mesopotamia, la base de las primeras "altas culturas". Después de Mesopotamia, se formaron grandes centros urbanos en sucesión temporal en Egipto, India, China y eventualmente en América. La revolución urbana, según Dussel, llegó a Estados Unidos a principios del primer milenio después de Cristo.

De hecho, en América, de 300 a 900 después de Cristo, casi 4000 años después de los primeros centros urbanos de Mesopotamia, florecieron las grandes civilizaciones del continente: la de Cuzco en el Perú y la de Teotihuacan (del lago

Texcoco, en México). Ambos alcanzaron su apogeo y expansión en el siglo XVI después de Cristo: el imperio inca en Perú y el imperio azteca en México.

Desde el punto de vista del núcleo ético-mítico, ambas civilizaciones mostraron estructuras intencionales similares a las de los antiguos imperios:

“El núcleo mítico-ontológico de todos estos pueblos —de la Mesopotamia al Imperio Inca—, tienen un común denominador. Se trata de culturas altamente sincréticas, donde sus elementos intencionales, religiosos, el comienzo de las sabidurías y ciencias, no alcanzan todavía un orden que les permite objetivar una cosmovisión realmente coherente del mundo. En este sentido tanto el Sumer como el Egipto, la China (con la falta de una cosmovisión radicalmente propia, ya que el taoísmo, confucionismo y budismo están tan influenciados por otros pueblos y culturas) como los Mayas, Aztecas e Incas, nos manifiestan al nivel intencional un mundo mezclado de estructuras uránicas y któnicas, elementos históricos elevados siempre al nivel mítico, una falta de conciencia histórica explícita. Son todos ellos pueblos pre-históricos, en el sentido que la Historia no ha sido descubierta como una dimensión esencial en la existencia” (Dussel E. , Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, 1966, pág. 157)

Para la prehistoria de Amerindia, el centro del mundo, visto como una esfera de contacto intercultural, no era el área mediterránea, sino el área del pacífico debido a la migración asiática.

Si Amerindia hubiera sido la madre, el padre de América Latina fue el español que vino a la costa del continente para conquistarla. La Protohistoria de América Latina, según Dussel, incluía flujos migratorios de este a oeste de los cuales hablaba la filosofía de la historia de Hegel. Dussel, sin embargo, no describió a los pueblos orientales colocándolos en un "mundo cultural oriental" indistinto, como lo hizo Hegel, más bien diferenciaba la cultura indoeuropea de la semítica. Además, lo "indoeuropeo" y "semítico" no tenían una connotación racial para él, sino que solo expresaban un origen cultural y lingüístico. Esta diferenciación le permitió a Dussel describir el humanismo del hombre medieval.

Los indoeuropeos se trasladaron, desde el año 3000 a. C., desde las estepas euroasiáticas de Kurgan hacia el sureste, ocupando un área que iba desde Mesopotamia a la India. Luego ingresaron a las civilizaciones preexistentes, haciendo una contribución original a la fundación de los nuevos imperios: en el área de Mesopotamia, los persas (medos y arios) y luego, en el área del Mediterráneo, la civilización griega y el imperio romano. Los indoeuropeos eran portadores de un núcleo ético-mítico preciso que Dussel había descrito, a través del análisis del mundo griego, en *El humanismo helénico* (1975).

Las poblaciones semíticas, que se originaron en el desierto de Arabia, se trasladaron de sur a norte, hasta que se enfrentaron con los reinos indoeuropeos. Primero llegaron los acadios, luego los babilonios, los asirios, los fenicios, los cananeos, los judíos y finalmente los árabes. Estas poblaciones mostraron un núcleo ético distinto del indoeuropeo, descrito en *Humanismo semítico* (1969).

Si la cultura mediterránea había sufrido una primera influencia indoeuropea (a través de las civilizaciones helénica y luego romana), la cultura semita, a partir del primer siglo después de Cristo, adquirió, con el judeocristianismo, un papel decisivo en la historia universal, insertándose a su vez en imperios indoeuropeos preexistentes. Esta fue la situación descrita al final de la obra *El dualismo* (1974).

Según Dussel, la "constitución" de América Latina se produjo a partir del enfrentamiento entre los indígenas amerindios y la Europa medieval. En sus palabras:

“Pero al mismo tiempo, la proto-historia (que es la Europa occidental en último término, y en especial España) viene aquí a conjugarse en formas culturales mestizas (de la cual el “mestizaje” racial es sólo un símbolo), haciendo de la historia latinoamericana algo absolutamente único -para nuestro bien y nuestra desolación, ya que nosotros sólo podremos dar cuenta de nosotros mismos, porque nadie podrá explicarnos sino los que vivimos ese drama singular. Al nivel de la civilización -tal como la hemos definido-, vemos el derrumbe de las insuficientes civilizaciones amerindianas, para renacer a modo de injerto, una nueva civilización que no es ya ni el puro mundo hispánico ni europeo. En el plano del *ethos*, mucho más aún, el injerto produce un fruto propio, ya que nuestro temple ni es meramente amerindiano ni hispánico. En el nivel del núcleo mítico-ontológico, el mestizaje pareciera nuevamente realizado” (Dussel E. , Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal, 1966, pág. 81)

1.9. El compromiso del intelectual latinoamericano

En 1968, Dussel se convirtió en profesor de ética, una cátedra que ocupó hasta 1975 en la Universidad Nacional de Cuyo, donde había estudiado en su juventud.

El mundo universitario argentino, en general latinoamericano, vio, en esos años, el renacimiento del sentimiento antiimperialista y la expansión del pensamiento marxista. Desde principios de la década de 1960, no solo la revolución cubana, sino también la guerra en Vietnam y la revolución cultural china, habían restablecido la confianza en la posibilidad de emancipación del Tercer Mundo.

El antiimperialismo nacionalista latinoamericano miró con admiración la capacidad del pueblo vietnamita para resistir la invasión: Estados Unidos, por primera vez, estaba siendo desafiado por un país periférico y mal armado. El éxito de los movimientos poscoloniales hizo que la interferencia de los Estados Unidos en los asuntos nacionales de los países latinoamericanos fuera cada vez más insoportable.

La Unión Soviética, por su parte, se había detenido, especialmente después de la primavera de Praga, para encarnar un modelo utópico alternativo. En su lugar, China parecía indicar, con la revolución cultural, la posibilidad de un comunismo diferente. La imagen de Mao Tse Tung, como la de Castro, fue el símbolo vivo del renacimiento marxista. Por lo tanto, el mundo progresista argentino reanudó la lectura del marxismo en sus diversas interpretaciones (Sartre, Antonio Gramsci, León Trotski y Mao) y, en particular, la tesis de Vladimir Lenin sobre el imperialismo.

La universidad en los años sesenta era, por lo tanto, el centro de la elaboración crítica antihegemónica. En Argentina, en particular, el antiimperialismo nacionalista y marxista alimentó el antagonismo político que el mundo académico estaba organizando contra la dictadura represiva de Juan Carlos Onganía.

La lucha contra el autoritarismo y por el "poder de la imaginación" reunió a estudiantes estadounidenses, franceses y argentinos. Dussel, en Mendoza, se encontró enseñando ética a estudiantes a menudo altamente politizados:

“La situación política desmejoraba a finales de la década del sesenta. Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Los profesores universitarios a menudo pidieron a los estudiantes una base teórica que estaría vinculada a la práctica política latinoamericana:

“En mis clases me enfrenté a un dualismo completo: por una parte, explicando a Max Scheler, Merleau - Ponty, a Ricoeur, que eran fenomenólogos europeos; y por otra parte, los alumnos preguntando: ¿y la política como funciona? ¡Y lo cierto es que yo no lo veía mucho!” (Nildo Domingos, 1995, pág. 185)

Fue en este contexto que una parte de los docentes universitarios comenzó a repensar el papel y el compromiso del intelectual latinoamericano:

“Desde el gobierno de Onganía (1966) se fue constituyendo una nueva generación; todos sus miembros nacieron después de 1930. La dictadura militar permitió templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar una voz crítica; en las calles, en las universidades” (Dussel E. , Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 1983, pág. 52)

La oposición dentro de la universidad alcanzó su máxima expresión en mayo de 1969 en Córdoba. Los estudiantes llevaron a cabo una huelga general junto con los sindicatos de trabajadores (que se opusieron a las políticas gubernamentales destinadas a salvaguardar los intereses de las grandes capitales). La participación masiva en reclamos antiautoritarios no se limitó solo a la ciudad de Córdoba.

Onganía respondió con una represión feroz que condujo a una confrontación muy dura entre los manifestantes y la policía. En 1970, la parte liberal del ejército, ansiosa por encontrar una solución política a la crisis social, depuso al general. El movimiento estudiantil, que surgió del Córdoba, se mantuvo radical en sus reclamos hasta 1975. El lema de ese período fue ¡Dependencia o Liberación!: Predominaba la creencia general de que la revolución liberadora estaba cerca.

En este contexto nacieron las primeras organizaciones guerrilleras de inspiración marxista: las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias) y el ERP (Ejército revolucionario del Pueblo). La organización armada de los Montoneros surgió de la Acción Católica de Buenos Aires y del trabajo del Padre Múgica. Estaba formado por jóvenes de familias católicas y nacionalistas.

1.10. La teoría de la dependencia

El descubrimiento de la teoría de la dependencia fue un momento fundamental en la biografía de Dussel, una verdadera y definitiva "conversión" ética. A propósito Dussel dice:

“Yo me acuerdo una reunión que hubo en Buenos Aires con sociólogos, sociólogos de la dependencia. Fals Borda escribió un libro que se llamaba “Sociología de la liberación”, entonces con los sociólogos dije, yo estoy escribiendo una ética ontológica a partir de Heidegger, el tema no es eso, el tema es realmente una ética de la liberación, y eso lo formule en 1970. Entonces para mí eso fue el origen de lo que se va llamar filosofía de la liberación” (Dussel E. , Youtube, 2019)

A principios de los años sesenta, la teoría desarrollista de CEPAL mostró su ineficacia. El desarrollo de la industria no fue suficiente para garantizar el crecimiento y, de hecho, según algunos estudiosos, las condiciones económicas de los países latinoamericanos empeoraron. En este contexto, en 1969, el brasileño Fernando Cardoso y el chileno Enzo Faletto publicaron en México *Dependencia y desarrollo en América Latina*⁷ (este trabajo ya había estado circulando desde 1966).

⁷ Cardoza Fernando y Enzo Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967

Fue el comienzo de la teoría de la dependencia a la que otros autores contribuyeron posteriormente enriqueciéndola con nuevos contenidos: Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank⁸. De acuerdo con estos estudiosos, las relaciones comerciales existentes entre América Latina y el mundo industrializado fueron la expresión actual de los lazos de dependencia creados con el colonialismo. Después de que las colonias obtuvieron la independencia, ya no se podía hablar de dominación territorial, sino de dominio económico (neocolonialismo). De hecho, el colonialismo español en América Latina había terminado con las guerras de independencia de principios del siglo XIX, pero la dependencia latinoamericana del Primer Mundo persistió: primero Inglaterra y luego Estados Unidos habían impuesto una dominación que ya no era territorial sino por el capital.

Según esos autores, hubo una doble opresión en el mundo del trabajo latinoamericano: del capital extranjero y también de la oligarquía nacional, lo que contribuyó a consolidar los lazos de dependencia con las economías del Primer Mundo. Por lo tanto, el trabajador latinoamericano estaba "sobreeplotado".

Los teóricos de la dependencia declararon que el desarrollo económico de América Latina no era posible en el mercado mundial actual. En general, no hubo un progreso coherente de la periferia hacia el desarrollo, sino la persistencia de una situación de pobreza que, de hecho, con el tiempo fue empeorando cada vez

⁸ R.M. Marini, *Subdesarrollo y revolución*, México, Siglo XXI, 1969; R.M. Marini, *La dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973; T. Dos Santos, *Imperialismo y dependencia*, México, Era, 1978; A.G. Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

más. El subdesarrollo de la periferia fue, de hecho, funcional a la acumulación de capitales del primer mundo.

Algunos autores (Marini y Dos Santos) vincularon la teoría de la dependencia a la teoría marxista del imperialismo, llegando incluso a decir que superar la situación de dependencia era posible mediante una ruptura revolucionaria. El triunfo de la revolución cubana alimentó, en este sentido, las esperanzas de liberación para América Latina.

La teoría de la dependencia animó el debate cultural en toda América Latina. Destacó cómo persistían los lazos coloniales, al menos económicamente, y cómo la periferia todavía era explotada y enajenada por la riqueza del Primer Mundo. Con esta interpretación, surgió un desafío para los intelectuales de todas las ciencias sociales que tenían que dar cuenta de la realidad latinoamericana.

El año 1968 el intelectual peruano Augusto Salazar Bondy se preguntó si era posible una filosofía latinoamericana, una pregunta que dio título a su trabajo⁹: era imposible hacer una filosofía auténtica en las naciones dependientes porque su pensamiento era el resultado de la dominación a la que estaban sometidos. Incluso con la respuesta negativa, Salazar Bondy abrió un horizonte crítico estimulante para la filosofía:

“De todas maneras, el reto que nos lanzara el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy “¿Es posible una filosofía de la liberación?”...Creemos que si, y pensamos que en su construcción pasaremos lo que falta para el fin del siglo, acompañando

⁹ A. Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, México, Siglo XXI, 2006.

a nuestros pueblos en su proceso de liberación, liberación nacional contra el Imperio...no hay demasiado tarde para un pueblo que muestra que no quiere morir, que no quiere desaparecer como tantos otros de la historia mundial”

Dussel, hasta entonces, se había limitado a recuperar el humanismo latinoamericano con el objetivo de restaurar la memoria de los pueblos del continente. Ahora, a través de la teoría de la dependencia, se dio cuenta de que el mundo latinoamericano era la expresión de un hombre que siempre había estado dominado no sólo económicamente, sino también culturalmente. La conquista no fue sólo el momento en que los mundos europeo y amerindio se enfrentaron para dar forma al núcleo ético-mítico latinoamericano, sino también la ocasión fundacional de una dominación histórica. El tema de la dependencia planteó la necesidad de encontrar una salida alternativa a la situación en América Latina. El descubrimiento de un sistema a través del cual romper las cadenas de la esclavitud y la opresión se convirtió en una tarea fundamental para Dussel y otros intelectuales, un nuevo proyecto filosófico. Era lo que Dussel llamaba filosofía de liberación.

Dussel se alineó junto a los oprimidos y los pobres. Al final de este proyecto estaba, por lo tanto, una opción ética precisa. En Europa, el tema de los pobres ya había estado presente en la reflexión de Dussel, pero ahora estaba ubicado geopolíticamente: había una periferia explotada y un centro dominante.

1.11. Transición filosófica

Hasta 1968 Dussel continuó sus esfuerzos para completar el trabajo de *El Dualismo*. Había venido a reconstruir el origen de la cultura latinoamericana, desde un punto de vista antropológico-filosófico, hasta la conquista española:

“América Latina” es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos, cuyo *mundo* se ha ido progresivamente constituyendo a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispánico, pero radicalmente des-quiciado (sacado de cause, una verdadera *metanoia*) por el impacto del mundo hispánico del siglo XVI” (Dussel E. , América Latina, dependencia y liberación, 1973, pág. 24)

Explicó el nacimiento del hombre latinoamericano a partir del encuentro-choque entre diferentes núcleos ético-míticos, el griego, el judío, el cristiano y finalmente el indígena.

El dualismo (1974), el trabajo final de su primer proyecto filosófico, ya reveló la influencia del estudio de Martin Heidegger de la fenomenología existencialista:

“Por este camino fenomenológico, ya de vuelta en Argentina, la escuela mendocina era muy heideggeriana, muy husserliana; yo tenía los supuestos, yo sabía como tratar los temas y me puse a estudiar muy seriamente a Heidegger. Lo hice en parte por la competencia académica, pero al mismo tiempo fue muy valioso porque me permitía la comprensión del mundo cotidiano. Sin embargo, era

un mundo cotidiano sin contradicciones y sin dominación” (Nildo Domingos, 1995, pág. 185)

En el último período de su estancia en Europa, Dussel había comenzado a familiarizarse con la fenomenología alemana. En Lovaina, de hecho, había leído los manuscritos de ética de Husserl en el Archivo Husserl.

Una vez en Argentina, estudió las obras de Heidegger: Ser y tiempo (1927), Carta sobre humanismo (1947) e Introducción a la metafísica (1953). Dussel abandonará más tarde la perspectiva filosófica de Heidegger, pero la terminología utilizada en sus escritos siempre seguirá vinculada a éste.

La teoría de la dependencia y el consiguiente descubrimiento del tema de la dominación socavaron la posición filosófica sostenida hasta ese momento por Dussel.

Las tesis que apoyó, como vimos anteriormente, fueron criticadas por algunos estudiosos latinoamericanos de la dependencia. Él mismo se dio cuenta de que su americanismo era demasiado "ingenuo y nostálgico" y que el modelo ricoeuriano, que lo inspiró a redactar el primer proyecto filosófico, no podía ser útil para explicar la asimetría creada con el colonialismo:

“Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una *cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)” (Dussel E. , Scribd, 2008)

Dussel luego criticó su posición filosófica anterior a 1969 y la descartó como "culturalista". La reconstrucción de Ricoeur de los símbolos y mitos de una comunidad para comprender su totalidad cultural le había dado las herramientas para reconstruir la cultura latinoamericana, pero no pudo ayudarlo a profundizar la alienación a la que el "yo conquisto" europeo había reducido su mundo. El modelo ricoeuriano estaba dirigido a un solo mundo, Europa, y no le permitió revelar el sistema de dominación creado con la modernidad.

El nuevo proyecto filosófico determinado por la lectura de la teoría de la dependencia hizo necesaria la búsqueda de otro fundamento filosófico. En ese momento, Dussel se enfrentó al pensamiento de Heidegger: intentó sacar una primera lección filosófica de él.

En 1970 realizó un seminario sobre la historia de la filosofía en la universidad, que es el origen del ensayo *Para una destrucción de la historia de la ética* (1973):

“El que quiere con una cuerda hacer un lazo para atar algo, necesita previamente deshacer los nudos que pudiera tener la cuerda. De igual modo, cuando el pensar rememorante se enfrenta ante algo, actitud propia del *lógos* (que viene de *légein* y significa fundamentalmente: coleccionar, reunir), debe primero saber desandar el camino para volver a lo originario.” (Dussel E. , *Para una de-strucción de la historia de la ética I*, 1972, pág. 5)

Con este trabajo, a través de la metafísica de la subjetividad de Heidegger, Dussel pasó al análisis crítico de la historia del humanismo occidental.

A finales de los años sesenta, recurriendo al bicentenario del nacimiento de Hegel (1770-1970), muchos estudiosos retomaron su filosofía y Dussel también se enfrentó a leerla y comprenderla. Así se introduce el nuevo compromiso:

De estos estudios nació el trabajo *Dialéctica Hegeliana* (1972), en el que Dussel analizó el método de filosofar moderno, la dialéctica, desde una perspectiva heideggeriana: la dialéctica, a partir del rechazo del factum (mundo de la vida cotidiana), terminó en solipsismo de la conciencia como el único horizonte de comprensión de la realidad.

Si la teoría de la dependencia le permitió a Dussel tomar conciencia de la consistencia alienante del “yo conquisto” europeo, Heidegger le dio la oportunidad de criticar el humanismo europeo.

Según Heidegger, la filosofía occidental, desde Anaximandro hasta Friedrich Nietzsche, se había ido olvidando gradualmente del ser como un horizonte en el que se manifiestan los entes. La metafísica (como llamó a la forma europea de pensamiento, por lo tanto no significa denotar, con este término, una sección especializada de filosofía) había perdido la memoria de la diferencia entre ser y ente y se había refugiado en la mera subjetividad del *ego cogito*. Fue la conciencia la que dio forma y sustancia a los entes. Esta tendencia había encontrado su forma final en la filosofía de Nietzsche: la voluntad de poder era la celebración de la voluntad creativa del hombre que representaba plenamente el mundo circundante.

Analizando la filosofía occidental, en términos heideggerianos, Dussel argumentó que, desde los griegos hasta el idealismo, se hacía cada vez más decisivo un conocimiento de la realidad que se afirmaba totalmente dependiente de la acción de la conciencia. El método de comprensión filosófica, por lo tanto, comenzó a partir del análisis de los entes a las cuales, sin embargo, el *ego cogito* dio su propio significado y contenido:

“Esa anulación o aniquilación (negatio) del objeto (determinatio) que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto; al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos. En es caso la dialéctica es el motor mismo del proceso y la causa de los nuevos objetos...” (Dussel E. , La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, 1972, pág. 63)

Descartes, fundador de la filosofía moderna, descartó el conocimiento del factum a través de los sentidos porque no daba una verdadera percepción de la realidad. En la afirmación del *cogito ergo sum* hubo un movimiento involutivo que desde la realidad negada volvió a la conciencia.

Según Dussel, el dualismo filosófico, que desde el mundo helénico, a través de la filosofía cristiana, había llegado a Descartes, había influido en toda la filosofía moderna.

La metafísica de la subjetividad culminó, de hecho, en el idealismo hegeliano. Para Hegel, el camino del conocimiento era, de hecho, un proceso dialéctico hacia

la coincidencia de la conciencia consigo misma. Hegel, pronunciando la famosa frase: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional", proclamó la identidad entre la realidad y la razón.

El hombre europeo, por lo tanto, comenzó a representar el mundo de acuerdo con sus necesidades. Para Dussel, la máxima manifestación de este humanismo fue la voluntad de dominar que el hombre europeo había demostrado al conquistar la periferia:

“La metafísica de la “voluntad de poder” es el fundamento del “hombre moderno europeo final” que se universaliza por el colonialismo y que se impone sobre la naturaleza y los otros hombres por la técnica” (Dussel E. , Para una de-strucción de la historia de la ética I, 1972, pág. 290)

A través de Heidegger, Dussel podría, por lo tanto, vincular la expresión "Yo conquisto", del colonialismo europeo, con el ego cogito, manifestación filosófica del hombre moderno, en una sola declaración crítica hacia el humanismo moderno. Para romper con este tipo de lógica alienante era necesario encontrar otro nivel de comprensión.

En 1970, Dussel escribió los dos primeros capítulos de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), en la que trató de identificar las estructuras de apoyo sobre las cuales construir su nuevo proyecto filosófico. La filosofía de la liberación necesitaba un horizonte de comprensión que permitiera leer críticamente la realidad latinoamericana.

Dussel lo llamó ontología fundamental:

“Así entendida la filosofía, la ontología fundamental, es un pensar metódico, un "competente y hábil tratar teóricamente las cosas" (*episteme theoretikè: epistème* significa ser conocedor, práctico, ducho, diestro, entendido en algo), y en ese sentido puede admitirse que la filosofía sea "la habilidad del pensar (ciencia teórica) acerca de los primeros orígenes y fundamentos" (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 140)

La ontología fundamental fue la consideración principal del "ente" como un lugar donde se formó un mundo de significados. Era un enfoque que miraba al hombre en su existencia diaria y en su "carnalidad". En este sentido, el hombre ya no era un tema concluido en sí mismo, sino que se realizó con el tiempo:

“Esa su realización no será una pura construcción de su esencia (como lo pensará Sartre), sino una efectuación *katá fysin* (según el ser) por el *des-cubrimiento* (no por *invención*) de posibilidades existenciales imprevisibles.” (Dussel E. , Para una des-trucción de la historia de la ética I, Instituto de Filosofía, pág. 44)

El hombre, en su libertad, eligió un camino de la vida que dio forma a la práctica diaria. Dussel nos recuerda que cualquier proyecto no solo fue el resultado del trabajo humano, sino que, de acuerdo con la controversia heideggeriana en Sartre:

“Lo que (nos) arroja en el pro-yecto no es el hombre, sino el mismo ser, (ser) que destina el hombre a la existencia (=tras-cendencia) del ser-ahí (= ser-en-el-

mundo) como su esencia” (Dussel E. , Para una de-strucción de la historia de la ética I, 1972, pág. 161)

El método filosófico (o dialéctico), que introdujo a la ontología fundamental, por lo tanto, tuvo que comenzar desde la "vida cotidiana", desde la "comprensión existencial" o la "aparición histórica" para revelar el ser. Fue un movimiento opuesto al propuesto por el idealismo.

Dussel sintió que el existencialismo de Heidegger era insuficiente para dar forma a la filosofía de la liberación. Fue un período de transición, difícil y lleno de incertidumbres.

1.12. La teología de la liberación

En la década de 1960, en América Latina, presenciamos el surgimiento de la teología de la liberación, una interpretación latinoamericana de la misión de la Iglesia, en la que el mismo Dussel participó como historiador y filósofo.

América Latina había sido el primer continente evangelizado totalmente por el catolicismo: no había otras realidades coloniales que presentaran tal uniformidad religiosa. El cristianismo (la reforma protestante también llegó a América Latina), por lo tanto, se convirtió en una estructura fundacional para el ser latinoamericano.

El catolicismo llegó a América Latina a través de la conquista europea, pero, aunque apoyó físicamente la colonización del continente, no siempre se identificó con el sistema de dominación español, personificado primero por los

conquistadores y luego por los encomenderos (terratenientes). Desde el siglo XVI, el catolicismo conservador y contrarreformista de la Iglesia institucional se había unido a otra forma de cristianismo que no se oponía a la primera, sino que era profundamente diferente: Era una religión que se hacía cargo de las necesidades populares, especialmente las de los indios desposeídos de sus tierras y los negros importados como esclavos de África. Así, surgió una iglesia popular en América Latina (de las clases explotadas, del pueblo mestizo, de los esclavos negros) que, mientras provocaba la hostilidad del cristianismo dominante, interpretaba el Evangelio de una manera original y creativa. Un ejemplo de este espíritu eclesial fue el trabajo de algunos sacerdotes católicos que vivieron su conversión como un compromiso junto a los oprimidos. Por nombrar algunos, encontramos al dominicano Bartolomé de las Casas que, en el siglo XVI, luchó en a favor de los indios y en contra de la explotación a la que fueron sometidos, pero también, en el momento de la independencia.

Aunque la Iglesia siempre confió en las estructuras institucionales, el catolicismo popular, en su compromiso antagónico, nunca dejó de existir, constituyendo una parte fundamental del cristianismo en América Latina.

De la tradición secular del catolicismo popular, y sobre todo de la renovación traída por el Concilio Vaticano II, surgió la necesidad en los años sesenta, dentro del mundo católico, de releer la misión de la Iglesia en América Latina. De esta manera se sentaron las bases para lo que se llamará la teología de la liberación.

El momento fundacional de la teología de la liberación fue en 1968 la organización en Medellín de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, encargada por CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano, un organismo de la Iglesia Católica fundado en 1955 a pedido de los obispos de América Latina y Caribe). En esta conferencia, los obispos del continente se reunieron con el objetivo de aplicar los decretos del Concilio II a la situación latinoamericana. En esta reunión establecieron que la Iglesia debe ser responsable del subdesarrollo latinoamericano, a través del compromiso concreto y el intercambio de las aspiraciones de los pueblos del continente, debe contribuir a la denuncia de injusticias y a la conciencia de la gente de en su condición de opresión, además, tuvo que regresar, en su estilo de vida, a la pobreza de la iglesia original.

Incluso dentro de las estructuras eclesiales, la pobreza del continente cambió del tema del desarrollo al de la liberación de una dependencia sofocante. Como ya hemos visto, América Latina, en esos años, fue atravesada por un "fermento revolucionario", nacido de la necesidad de remediar la situación de opresión y explotación, teóricamente destacado por la teoría de la dependencia.

Los teólogos¹⁰ Leonardo Boff, Frei Betto, Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Ernesto Cardenal, en particular, se preocuparon por reformular, de acuerdo con las nuevas necesidades afirmadas en Medellín, las diferentes áreas temáticas de la teología: metodología, dogmática, espiritualidad, hermenéutica bíblica, la historia de la iglesia.

¹⁰ Véase: <https://www.intersecciones.org/foro/origen-y-futuro-de-la-teologia-de-la-liberacion/>

Hubo, por lo tanto, un esfuerzo considerable para releer los fundamentos fundamentales del catolicismo (que no solo involucró a América Latina) y también un compromiso práctico (más o menos radical) del clero hacia el pueblo latinoamericano. La acción de algunos sacerdotes se unió a los movimientos de liberación nacional que compartían su espíritu revolucionario. Un anticipo de este fenómeno fue el párroco colombiano Camilo Torres, quien, abrazando la causa de los oprimidos en su país, ingresó a la guerrilla y luego murió en 1966 en un tiroteo con el ejército. Otro ejemplo fue la participación de muchos sacerdotes católicos en el Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua.

La Iglesia popular, que anhelaba un cambio radical que explotó en el continente en los años sesenta, chocó con los intereses conservadores latinoamericanos: la oligarquía nacional (que vio amenazado el status quo y sus intereses, a menudo basados en la explotación de trabajo), las altas jerarquías de la Iglesia (siempre aliadas de las élites latinoamericanas) y, finalmente, los Estados Unidos. Muchos sacerdotes pagaron con la misma vida la oposición a un sistema de dominación que se articuló a nivel nacional e internacional: un símbolo de la persecución en curso fue el asesinato del eclesiástico Oscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador, durante la celebración de la misa en 1980. Romero, aunque no aceptaba ninguna idea revolucionaria, había luchado valientemente contra el régimen autoritario establecido en su país.

Por lo tanto, fue un momento importante para aquellos que, como Dussel, habían estado lidiando con la teología durante mucho tiempo. Desde la militancia juvenil en Acción Católica, había participado en movimientos políticos. El compromiso

político inspiró la elección de sus estudios tanto en Argentina como en Europa, donde se unió al catolicismo "vanguardista" francés, personificado por la figura de los sacerdotes obreros y teólogos del Concilio Vaticano II.

“Todos los teólogos de la liberación –me refiero a los principales –estudiaron en Francia. Esta gente que estudia la teología posconciliar, crítica, histórica, es realmente muy buena. Cuando regresan a América Latina se enfrentan principalmente con compromisos con grupos estudiantiles y de la juventud obrera católica. En este momento es claro que los instrumentos tradicionales ya no es posible encontrar respuestas. Pero esta gente que regresa sabe de teología, sabe pensar teológicamente, y son críticos; de inmediato empieza la construcción de un nuevo discurso teológico que, ahora, se confronta con los problemas de la miseria, la pobreza y la marginalidad en la periferia. Eso no existía en Europa” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En 1967, Dussel regresó a América Latina preparado para participar en la atmósfera "revolucionaria" que se sentía en el mundo católico. Ese mismo año, en Quito, Ecuador, fue nombrado profesor de historia de la Iglesia en el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano), un instituto de CELAM, donde enseñó hasta 1973. En Argentina escribió, entonces, *El catolicismo popular en Argentina* (1970), una larga investigación, fruto de varias colaboraciones, sobre el fenómeno de la religiosidad popular en su país.

Su contribución a la Teología de la Liberación, por lo tanto, se refería a la historia de la Iglesia, que releía para recuperar el fenómeno del catolicismo popular,

característico de América Latina desde la época de la conquista. Fue en busca de las figuras proféticas que habían tratado de traducir las necesidades de una población oprimida a la práctica. Dussel había comenzado a tratar con la historia de la Iglesia latinoamericana desde el momento de su doctorado en Francia. El año 1992 en México publicó el trabajo *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1942-1992)*, la última expresión de su larga obra hermenéutica.

CAPÍTULO II LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

2.1. El proyecto de liberación latinoamericana

A finales de los años sesenta, surgió en Argentina una nueva generación de filósofos que, a partir de la ruptura teórica producida por la teoría de la dependencia, buscaron formular los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana:

“La "filosofía de la liberación" debe mucho a Salazar Bondy, aunque no digo con ello que se debe a su inspiración, ya que la formación filosófica de sus componentes es preponderantemente hegeliana, heideggeriana o fenomenológica, pero puesta en cuestión desde la praxis política argentina: popular, nacional, de liberación” (Dussel E. , Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 1983, pág. 56)

El año 1971, un grupo de filósofos argentinos se reunió en el II Congreso Nacional de Filosofía, en la ciudad de Córdoba, para sentar públicamente las bases de una filosofía de liberación latinoamericana: este grupo incluía a Juan Carlos Scannone, Hugo Assmann, Carlos Cullen, Julio de Zan, Daniel E. Guillot, Antonio E. Kinen, Diego Pro, Agustín T. de la Riega, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Rodolfo Kusch y finalmente el propio Enrique Dussel. Esta reunión marca el nacimiento del movimiento de filosofía de liberación en Argentina.

Estos filósofos eran en su mayoría jóvenes profesores universitarios que, en las diversas universidades argentinas, habían participado en la oposición al gobierno de Onganía. Eran académicos que habían aprendido a "vivir" la filosofía como un compromiso político, no sólo con el mundo académico, sino también con su propio país y, en general, con América Latina. Se inspiraron en diferentes escuelas filosóficas (fenomenología, existencialismo, estructuralismo, filosofía analítica), a veces incluso en conflicto, pero logrando desarrollar un núcleo teórico común.

En lugar de concentrarse en los temas filosóficos "de moda" en Europa, como había sucedido en el congreso anterior (Mendoza, 1949), en la reunión, estos intelectuales buscaron fundar un nuevo proyecto filosófico latinoamericano:

“El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neo-positivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana” (Dussel E. , Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, 1983, págs. 52-53)

Inicialmente se enfrentaron críticamente con la tradición filosófica europea. El análisis de la filosofía europea reveló cómo la perspectiva de una cultura particular se consideraba una reflexión filosófica universal. Por lo tanto, estos intelectuales denunciaron el eurocentrismo de la filosofía occidental y declararon la posibilidad de hacer filosofía incluso en una realidad histórica y social diferente.

La reflexión filosófica, para estos intelectuales, no debía ser abstracta e intemporal, sino representativa de una cultura y tradición peculiar. De la crítica al eurocentrismo nació un proyecto filosófico desde y para América Latina.

Las reflexiones de estos filósofos fueron recogidas en el volumen colectivo, publicado en 1973 en Buenos Aires, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*¹¹. Las diferencias teóricas dentro de este grupo se acentuarán con el regreso de Perón, a Argentina, en 1973. Las divisiones fueron agudas después y las controversias fueron amargas, pero esta experiencia sin duda marcó la elaboración teórica de cada uno de estos filósofos.

En un nivel filosófico, muchos de estos pensadores, incluido Dussel, habían aceptado la enseñanza de la filosofía crítica europea o de esas corrientes filosóficas (existencialismo, pensamiento negativo de la escuela de Frankfurt) que cuestionó el camino recorrido por el pensamiento europeo. Pensadores como Heidegger, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, pero especialmente Emmanuel Levinas con su metafísica de la alteridad, ofrecieron herramientas conceptuales útiles para la renovación filosófica latinoamericana.

Es necesario presentar en esta tesis aquellos autores europeos que permitieron a muchos filósofos latinoamericanos definir el proyecto político de liberación: Marcuse, Bloch y Levinas. De las palabras de Dussel:

“Los únicos reales críticos europeos al pensar dominante europeo han sido los auténticos europeos nombrados o los movimientos históricos de liberación en

¹¹ Dussel, Enrique, et al, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973

América Latina, África o Asia” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 176)

Al leer a estos pensadores, la filosofía de Dussel tuvo la oportunidad de superar la influencia heideggeriana: ese camino, que hasta entonces le parecía insatisfactorio, comenzó a ser claro y estructurado. De sus palabras:

“Aquí estuvo el paso hacia la filosofía de la liberación. Me convenzo que en la ontología de Heidegger no sería posible una ética y entonces doy el paso hacia Levinas y Marcuse. La filosofía vuelve a la política” (Nildo Domingos, 1995, pág. 186)

2.2. Esperanza para América Latina

A principios de la década de 1970, muchos intelectuales latinoamericanos buscaron herramientas hermenéuticas en la filosofía crítica europea que permitieron responder al desafío filosófico de Bondy y dieron una base teórica a los movimientos de liberación de la periferia. Dussel, junto con otros filósofos latinoamericanos, se enfrentó a los filósofos de la Escuela de Frankfurt, en particular a Marcuse y a Bloch, un pensador marxista original.

La escuela de Frankfurt, basada en los estudios de Hegel, Karl Marx y Sigmund Freud, había construido un pensamiento "crítico" y "negativo" hacia lo existente desde un punto de vista filosófico. A través de la "dialéctica negativa" expuso las contradicciones ocultas de la sociedad moderna y dio forma a una práctica revolucionaria radical.

De Marcuse, Dussel lee *Razón y revolución* (1941), *El hombre unidimensional* (1964) y *Ensayo sobre la liberación* (1969):

“Por eso es que el libro de Marcuse –que es un gran heideggeriano- *El hombre unidimensional*, permite meter la política en la ontología de Heidegger” (Nildo Domingos, 1995, pág. 185)

Según Marcuse, la sociedad moderna no había podido resolver los problemas creados por el desarrollo del sistema capitalista. Por ejemplo, no podría resolver la contradicción entre la necesidad de satisfacer las necesidades de toda la humanidad y la distribución desigual de los recursos. El sistema capitalista negó a algunos grupos el cumplimiento de las necesidades primarias y sorprendió al resto de la población al satisfacer todas sus necesidades, incluso las inducidas.

Esta situación llevó a Marcuse a identificar al sujeto revolucionario ya no solo en los trabajadores asalariados, ahora totalmente integrados en el sistema, sino en todos los grupos marginados por la sociedad opulenta. La utopía liberadora de los excluidos del sistema industrial contemporáneo encarnaba la crítica antagónica del presente y el futuro proyecto de emancipación.

A diferencia de los marxistas clásicos, que continuaron viendo la auténtica fuerza revolucionaria en el proletariado de las sociedades desarrolladas, Marcuse reconoció que otros sujetos potencialmente revolucionarios podrían existir junto a los proletarios, como los movimientos estudiantiles. Estos sujetos, igualmente nacidos de las contradicciones del sistema capitalista deberían haberse coordinado en un solo movimiento.

“El libro de Marcuse (El hombre unidimensional) lo que dice en el fondo es: 1ro la sociedad norteamericana es una sociedad totalizada. Aquí no hay oposición, todos piensan lo mismo, un pensamiento único dominador. Él dice, donde no hay oposición no hay discurso crítico. Entonces fue el único realmente que pudo usar la crítica de la escuela de Frankfurd para criticar nada menos la sociedad norteamericana” (Dussel E. , Youtube, 2019)

Marcuse contribuyó a centralizar, en el desarrollo de la filosofía de la liberación, una pregunta ética: ¿era posible justificar una revolución como buena, y tal vez necesaria, no solo en términos políticos sino también éticos? El trabajo de Dussel *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) tiene como objetivo dar una respuesta positiva a la pregunta de Marcuse. La transición de un sistema injusto e inmoral a uno éticamente mejor tenía que basarse en principios teóricos sólidos.

Dussel profundizó el carácter utópico de la transformación revolucionaria defendida por Marcuse al leer algunas de las obras de Bloch, *Spirit of utopia* (1918) y *El principio de la esperanza* (1953-1959). Estas obras influyeron creativamente no sólo en el desarrollo del marxismo, sino también en la renovación teológica de la segunda mitad del siglo XX (la teología de la esperanza, la teología política y finalmente la teología de la liberación). Con la filosofía de Bloch, el patrón formal de la expectativa y la esperanza del mesianismo bíblico complementa el marxismo.

Bloch y Marcuse hicieron de la utopía un proyecto concreto, que podría estar operando en el presente y en el horizonte de lo posible. Los sueños de los que

habló Bloch se identificaron en Marcuse con los de la gente del Tercer Mundo. Surgieron esperanzas de justicia y emancipación que podrían articularse en las prácticas de liberación política.

2.3. De Heidegger a la ética de la liberación

A principios de los años setenta, Dussel, junto con otros filósofos, descubrió el trabajo de Levinas, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre exterioridad* (1961). Fue un momento fundamental para la creación filosófica de Dussel porque, a través de Levinas, tuvo la oportunidad de encontrar filosóficamente la opción ética a favor de los oprimidos. La víctima, de hecho, tuvo que liberarse del dominio impuesto:

“Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; el transito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en Heidegger, Aristóteles, etc....)...El capítulo 3 se titula La exterioridad metafísica del otro. Es en el aparecer del Otro como exterioridad que en lo dado irrumpe lo realmente nuevo” (Dussel E. , Scribd, 2008)

A través de la lectura de Heidegger, Dussel había definido el ethos europeo como una expresión de la "voluntad de poder" de Nietzsche. El hombre occidental, olvidando la existencia del ser como una realidad en sí mismo, había representado al mundo a través de un acto de conciencia pura. A través de la "ontología fundamental", Dussel invitó al hombre contemporáneo a considerar que no toda la realidad procedía del *ego cogito*. De hecho, no sólo el libre compromiso del hombre influyó en el proyecto existencial, sino también en el "ser".

Aunque Heidegger le permitió criticar el proyecto de vida europeo, no pudo introducir filosóficamente la apariencia positiva de la víctima, de los dominados, de quienes sufrieron las consecuencias del mundo de la vida europea. La pobreza latinoamericana no era filosóficamente visible:

“Es que había una ética ontológica, la ética de un sistema dado, que se yo, de los aztecas, del capitalismo, de los griegos. Pero era una ética en la que todos están de acuerdo: si cumple las normas y los valores del sistema. Pero gracias a la teoría de la dependencia las cosas cambian. Aparece el problema de la dominación. Entonces, ya no estamos ante una ética homogénea: la opresión existe y, por lo tanto, el oprimido tiene que asumir su liberación” (Nildo Domingos, 1995, pág. 187)

La víctima, según Dussel, criticaba el dominio actual, pero también era capaz de proponer un mundo de valores diferentes que surgieron del sufrimiento que la explotación le había impuesto. La lectura de Levinas le dio las herramientas hermenéuticas para contrastar el proyecto de dominación europea con una ética basada en la exterioridad positiva de la víctima. En palabras de Dussel, Levinas:

“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” (Dussel, 1996, pág. 87)

Dado que la lectura de Levinas representa un paso fundamental en el nacimiento de la filosofía de la liberación, profundizamos, abriendo un paréntesis, su contribución original a la fenomenología.

Levinas, en sus obras, llegó a criticar no sólo el *cogito ergo sum* cartesiano y el posterior idealismo alemán, sino también la fenomenología de Heidegger. La conciencia, en su supuesta objetividad, no sólo había constituido subjetivamente el mundo, sino que también había hecho del Otro un objeto más que su representación. Según Levinas, el único elemento que tenía sentido y que daba sentido a la realidad era la relación de un hombre con otro hombre.

De hecho, la filosofía había olvidado que la posición personal y cotidiana de un hombre en el mundo era la de una persona frente al Otro. Para Levinas, la categoría de reunión, de cara a cara, asumió, en el nivel filosófico, una importancia radical.

“El Otro no solamente aparece, sino que es una epifanía, en el sentido que es a través de su rostro que irrumpe lo exterior a la manifestación; es una revelación, y revelar es poner de manifiesto el misterio de su libertad, mediante su palabra provocante, reveladora” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación, 1995, pág. 119)

El Otro no sólo "apareció" ante el Ego, sino que "se reveló" en su diversidad a través del rostro "misterioso" y la nueva palabra. La cara del Otro no era un "dato" conocido y, por lo tanto, insertable en un contexto físico y social, pero se impuso como una alteridad irreducible frente a la persona. No era un contenido comprensible por la razón, sino un "Tú" incontenible, que tiene su propia consistencia. La relación con el rostro del Otro fue, según Levinas, inmediatamente ética desde que llegó a encontrarse con la persona que decía "No

matarás". El asesinato podría haber tenido lugar, pero no sin el remordimiento de la conciencia del asesino.

La filosofía moderna, vista por Levinas como una ontología, es decir, el estudio de ser en sí mismo, había entendido la cara del Otro según sus categorías racionales. La cancelación de la irreductible alteridad del Otro fue, según el filósofo lituano, una acción violenta, un asesinato.

Levinas propuso superar la ontología, vista como un acto puramente racional de conciencia, a través de una acción ética basada en la confianza y el amor por el Otro. Sólo a través de un acto ético, la persona podría aprender a respetar al Otro en su apariencia externa y sentir un sentido de responsabilidad hacia él. La confianza en los demás no tenía una fuente racional porque implicaba exponerse a la voluntad del Otro sin saberlo.

Levinas fundó así la metafísica de la otredad, es decir, el estudio de lo que estaba más allá del ser, haciendo de la ética la filosofía primera.

Según Levinas, de hecho, Heidegger había tratado de destruir la metafísica idealista al percibir la ausencia de estar en la conciencia moderna, pero no había logrado superar el peligro de "cosificar" al Otro. En la concepción heideggeriana, el Otro era un "ser conmigo en el mundo" y la relevancia de la persona "pensante" era incuestionable. De hecho, Heidegger no pudo ver al Otro como algo radicalmente distinto del Ego y fuera de su construcción del mundo. Se limitó a una comprensión subjetiva del mundo en el que la exterioridad era un momento secundario de percepción del ego.

A través de la metafísica de la alteridad de Levinas, Dussel logró identificar en América Latina al Otro negado y empobrecido por el ego europeo. Así fundó la ética de la liberación latinoamericana:

Ante un sistema que negaba al Otro a través de la dominación Dussel opuso una ética del "amor a la justicia" como fuente de la liberación. Sin embargo, antes de continuar hablando de América Latina y del Otro, Dussel volvió al análisis crítico de la historia de la filosofía europea.

2.4. Eurocentrismo y humanismo de alteridad

Dussel, a principios de los años setenta, volvió nuevamente al análisis del humanismo occidental que comenzó con los tres "humanismos" en los años sesenta. Gracias a la metafísica de la otredad, pudo ampliar este estudio de manera crítica. Reanudando la lección de Levinas, Dussel dijo que el pensamiento europeo ya no era "metafísica de la subjetividad", sino "ontología": era un estudio de estar donde la exterioridad corporal del Otro no era visible.

Como prueba de ello, la obra *El dualismo de la antropología de la cristiandad* (1974) se completó en los últimos años con el § 86 titulado Superación de la cristiandad y de la ontología. Hacia una filosofía de la liberación. (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974)

Desde el título del párrafo quedó claro que, para abordar un proyecto filosófico latinoamericano, era necesario superar el cristianismo y la ontología, dos elementos que en el discurso de Dussel coincidieron.

De hecho, fue en el humanismo de la cristiandad donde se fundó la ontología cartesiana según Dussel. Como ya hemos visto, era necesario distinguir la antropología cristiana original del humanismo de la cristiandad posterior, una expresión del hombre moderno:

“La primera indica una comprensión del hombre que abre a la exterioridad del pobre, del Otro, de la persona como persona. La segunda, el humanismo de la cristiandad, en cambio es ya una ideología ontificación de la experiencia cristiana en el marco de una cultura: la cristiandad” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 287)

La cristiandad se había convertido en una expresión de un dualismo mitigado: la comprensión de los textos bíblicos se había mantenido unificada, mientras que los instrumentos filosóficos habían absorbido las influencias dualistas griegas. El dualismo, según Dussel, había caracterizado, a partir de la cristiandad bizantina, el mundo cultural moderno:

“El dualismo entonces fue un momento del humanismo de la cristiandad...El dualismo no toca la esencia del cristianismo sino la esencia de la cristiandad bizantina, latina y el mundo europeo moderno” (Dussel E. , El dualismo en la

antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 287)

El *ego cogito* de Descartes fue, por lo tanto, la expresión filosófica moderna de la ontología del cristianismo.

La filosofía dualista moderna, según Dussel, había olvidado que el hombre, en su existencia cotidiana, era un cuerpo en el mundo:

“Si el hombre es esencialmente el alma, o el cogito, como propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro. El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente no-al-Otro” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 286)

La conciencia, de hecho, representando el mundo circundante, no podía ver al Otro como algo distinto de sí mismo, como una realidad aparte. La cara del Otro se entendió dentro de la interpretación racional del *ego cogito*.

Con Descartes tenemos el momento fundacional de la filosofía moderna y los filósofos que lo siguieron interpretaron la realidad siempre dentro de un sistema filosófico totalizador. La ontología moderna culminó con la filosofía de Hegel: con este autor finalmente alcanzó la visión de un mundo "desencarnado", es decir, una razón absoluta que, en la acción de pensar, incluía toda la realidad. La razón

hegeliana, como horizonte en el que estaban representadas entidades sin exterioridad positiva, fue la culminación del humanismo moderno.

En el ensayo *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (extensión de la obra *La dialéctica hegeliana* funcionó gracias a Levinas), Dussel vio en la filosofía de los posthegelianos el intento de superar la lógica de identidad de su maestro:

“Feuerbach redescubre el nivel de la sensibilidad que todo dualismo niega, y a través de la sensibilidad muestra que la realidad es sensible y, radicalmente, es un Tú (*Du*). De esta manera comienza, en el nivel erótico, a superar la ontología idealista que se funda en el dualismo antropológico. A poco, Marx, redescubre que la superación de la ontología exige ir más allá de la mera sensibilización del cuerpo del Otro. Es necesario darle de comer, porque el Otro es realidad corpórea y “tiene hambre”. Paradójicamente recupera un nivel originario de la antropología cristiana: “Tuve hambre y me dieron de comer” (Mateo 25,42). De esta manera se recupera una exterioridad física más allá de la ontología y al servicio del Otro. Por su parte Kierkegaard, muestra que la Razón ontológica se ha divinizado. El pensar ha devenido “dios” en la cristiandad luterana, pero ¿qué es la cristiandad luterana sino el fruto maduro de las cristiandades bizantina y latina? Más allá de la totalización deformante de la cristiandad Kierkegaard muestra la vigencia metafísica (la metafísica llega hasta donde la ontología no puede llegar: llega hasta la realidad del Otro) de la fe, como un aceptar su palabra revelada porque sí, sin más razón que el hecho de que él me lo revela, lo absurdo para la

ontología” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 286)

Estos filósofos, reaccionando a la filosofía hegeliana, habían logrado, según Dussel, identificar cierta exterioridad, incluso si el Otro no se mostraba como otro "más allá del ser":

“Ellos son *la prehistoria de la filosofía latinoamericana* y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 176)

Ni siquiera Heidegger, quien, sin embargo, había hecho valientes críticas, pudo superar la ontología dualista. Su mundo estaba cerrado en ser y desde esta fortaleza nunca podría haber sido confrontado con la irreductible alteridad del Otro. La misma filosofía heideggeriana fundó el dualismo:

“Por otra parte debemos igualmente dejar a Heidegger en el camino, porque su ontología y su mundo es solipsista; y desde el solipsísimo ontológico jamás se podrá responder a una persona otra, jamás se podrá resolver la cuestión del cuerpo del Otro como otro. Sin exterioridad metafísica Heidegger no logrará jamás superar la raíz del dualismo, porque es la ontología que en definitiva funda en dualismo” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, pág. 287)

Por lo tanto, era necesario entrar en otra perspectiva filosófica, radicalmente ética, para romper totalmente con la ontología negadora europea:

“La superación de la ontología es el comienzo de una metafísica nueva, que debe ser pensada desde la exterioridad del sistema dominador de la Europa moderna” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, págs. 287-288)

En oposición a la visión dualista del mundo griego y moderno, Dussel llamó al humanismo semítico como el fundamento de la nueva crítica:

“La antropología cristiana debe retornar a su origen para recuperar la unidad perdida, para liberarse de la trampa del dualismo en la que cayera la cristiandad muy tempranamente, en el lejano siglo II de la Era cristiana, en el Imperio romano-helenístico, cuestión de gran interés en América latina, por ser el único continente cultural del Tercer Mundo que fue gestado por una cristiandad, la "Nueva cristiandad de las Indias", al decir de Toribio de Mogrovejo en 1583.... Es necesario desnudarnos de la milenaria tradición de la cristiandad en la que el dualismo reinó casi incuestionablemente. Es necesario volver a las simples descripciones escriturísticas para recuperar la perspectiva originaria” (Dussel E. , El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América, 1974, págs. 259-260)

Para fundar un discurso diferente, la imagen del hombre que lo entendió en su alteridad física tuvo que recuperarse en la historia del humanismo europeo. Dussel, al eliminar el horizonte del ser griego, se unió al humanismo judío como una antropología de la carne, convirtiéndolo en el fundamento de la metafísica de la otredad. Era necesario redescubrir la imagen del hombre como persona, no en

el significado griego de máscara sino en el del Antiguo Testamento de cara, como cara frente al ego, cara a cara. De las palabras de Dussel:

“Para los semitas, desde su dura vida del desierto que era atravesado por sus caravanas de camellos de oasis en oasis, *el ser* es "lo oído", lo novedoso, lo histórico, lo que es procreado desde la libertad. La posición primera es el "cara-a-cara" de un beduino que en la inmensidad del desierto divisa a otro hombre; es necesario saber esperar que la lejanía se haga proximidad para poder preguntar al recién llegado: “¿Quién eres?” Su rostro, curtido por el sol, el viento de arena, las noches frías y la áspera vida del pastor nómada, es la epifanía no de "otro yo", sino del "Otro" hombre sin común semejanza con todo lo vivido por el yo hasta ese instante del cara-a-cara. El hombre semita nace y crece no en la "lógica de la Totalidad" (hombre-naturaleza), sino en la "lógica de la Alteridad" (*rostro del hombre ante el rostro del Otro, libre*)” (Dussel E. , Filosofía ética latinoamericana. De la Erótica a la Pedagógica. 6-III, 1977, pág. 35)

El Otro, para los semitas, avanzó en el mundo como una exterioridad carnal y, al mismo tiempo, como una "palabra provocativa". Un mundo dualista "desencarnado" no podía escuchar la demanda de justicia que venía del Otro y no podía ser solidario con él. Por el contrario, el humanismo semítico, precisamente por la irreductible relevancia del Otro, era una expresión de una lógica en la que la responsabilidad hacia el Otro se convirtió en la base constitutiva de la comunidad. Dussel citó como ejemplos históricos relevantes, tanto el Evangelio de Mateo ("Tenía hambre y me dieron de comer") como el Código de Hammurabi¹² (En el

¹² Véase: <https://thales.cica.es/rd/Recursos/rd98/HisArtLit/01/hammurabi.htm>

epílogo del Código, se invocó la necesidad de una condición de paz para toda la comunidad del grupo se logró mediante la implementación de los principios de una justicia social "primitiva". "Los débiles, los sabios y las viudas" representaban al Otro: si pedían ayuda, encontraban solidaridad dentro de la comunidad). La lógica semítica era contraria a la griega. Para confirmar la ausencia de exterioridad "más allá del ser", Dussel cito a Aristóteles quien, en la Ética de Nicómaco, dijo: "los iguales deben igualarse en el amar y en lo demás igualitariamente, mientras que los desiguales, por su parte, deben hacerlo correspondiendo en proporción a las condiciones de superioridad" (Aristóteles, 2001, pág. 256)

En este argumento, combinó la metafísica del Otro de Levinas (que también era judío), el personalismo de Mounier y sus estudios teológicos europeos posconciliares.

Fue un enfoque progresivo para la formulación de la filosofía de la liberación y el descubrimiento de un método apropiado alentado por la crítica a la dialéctica hegeliana que fue desarrollada por los poshegelianos y la crítica a la ontología heideggeriana que ha sido realizada por Levinas. Sin embargo, los primeros eran aún modernos y el segundo era todavía europeo.

2.5. Analéctica

El proyecto filosófico que Dussel estaba construyendo necesitaba un método que permitiera comenzar el análisis filosófico a partir de la consideración de lo "cotidiano". Aunque Dussel recuperó la importancia de lo que estaba fuera de la

conciencia idealista, no pudo dar voz a la realidad negada por la totalidad. De sus palabras:

“El pensar dialéctico ontológico podía avanzar en su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo. Desde allí sólo quedaba retornar sobre los entes para demostrarlos, en el caso de la ética, como posibilidades existenciales. Ese horizonte, el del mundo, mundo en cada caso el mío, es una Totalidad de sentido” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 96).

Según Dussel, la filosofía de la liberación no podía utilizar el método filosófico occidental porque el horizonte en el que se daba el movimiento dialéctico era la ontología: del "Mismo" a lo "Mismo". De sus palabras:

“Esta Totalidad, como todo todo, es, en cuanto totalidad (no en cuanto abierta), siempre lo Mismo. "Lo Mismo" (*tò autò, das Selbe, le Même*) indica que desde dentro, desde la interioridad, desde la propia identidad proceden los momentos diferenciales” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 96)

En el método dialéctico, según Dussel, la exterioridad no tenía una existencia distinta del Yo. El no Yo fue el momento negativo a través del cual el cogito tuvo que pasar para encontrarse con la coincidencia consigo mismo. La dialéctica pensó en el Otro, pero negando su exterioridad, entendiéndolo como parte de su totalidad.

Para Dussel, si más allá de la ontología existía la metafísica de la otredad, entonces, además del método dialéctico, tenía que haber un método correspondiente: la ana-dialéctica o dialéctica positiva.

El término ana-dia-lectica deriva de la unión de tres palabras griegas: ana- (más allá), -dia- (a través) y -logos (palabra); indicó un método que comenzó desde la palabra del Otro como exterioridad total a la ontología.

“El método dia-léctico 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” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 182)

Fue, por lo tanto, a partir del reconocimiento del Otro, como Otro fuera de la totalidad, que Dussel fundó el método apropiado para la filosofía de la liberación. La palabra era la herramienta diaria que le permitía ponerse en contacto con el Otro. Al formular preguntas y recibir respuestas, el mundo del Otro se reveló en su apariencia externa. El Otro tenía, de hecho, una historia distinta a la nuestra y una

tradición peculiar: su palabra era "similar", pero no la misma que la nuestra. La aceptación de su exterioridad y respeto por su persona se basaron en un acto ético, el mismo que Dussel colocó en la base del método ana-dia-lectico:

“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.” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 183)

El cara a cara fue para Dussel ese momento (llamado analéctico) que precedió a cualquier comprensión del mundo. Antes del movimiento dialéctico había un encuentro entre dos personas, proximidad.

Para Dussel, la dialéctica no era, en sí misma, un método incorrecto. Como evidencia de esto, llamó al método ana-dialéctico también dialéctico positivo. Era necesario que el Otro no se identificara solo como un momento de totalidad, pero como algo distinto, que estaba fuera de nuestro entendimiento:

““El otro” como “lo otro” di-ferente dentro de la Totalidad de “lo mismo” es *parte* del mundo, del horizonte trascendental ontológico. “El Otro” como dis-tinto y exterior al horizonte trascendental de lo “Mismo” puede proponer algo *nuevo* desde su exterioridad real” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 125)

El método dialéctico negativo de la Escuela de Frankfurt negó lo que se negó en el sistema, pero, según Dussel, en esta acción no abandonó la ontología:

“El método dialéctico negativo de un Marcuse, Adorno y aún Bloch, es ingenuo con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos...” (Dussel, 1996, pág. 187)

De hecho, la dialéctica positiva o ana-dialéctica comenzó con la afirmación positiva de la exterioridad del Otro:

“El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad: no es solo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendentalidad interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora” (Dussel, 1996, pág. 188)

Ana-dia-léctico es un método que le permite salir de lo "Mismo" y abrirse a nuevas comprensiones del mundo. Una vez que el método ha sido identificado:

“...lo que pretendemos es justamente una “filosofía bárbara”, una filosofía que surge desde el “no-ser” dominador” (Dussel E. , América Latina, dependencia y liberación, 1973, pág. 125)

2.6. América Latina como exterioridad

Dussel demostró que la "comprensión del mundo" de una totalidad no podía considerarse absoluta y completa. El Yo en sí mismo no debía reducirse a un acto puro de conciencia, perdiendo de vista la parte corpórea de la propia existencia. Fuera del Yo y su comprensión, siempre existía el otro en su consistencia física. La visión existencial de la exterioridad tenía el mismo valor que la de la totalidad.

Dussel partió de lo "cotidiano": fue cara a cara que el Yo tuvo la oportunidad de dialogar con el Otro y escuchar su punto de vista y sus críticas. El argumento del Otro podría tener sentido sólo si se considera que está al mismo nivel que el suyo. Sólo en el día a día, el Yo, al reconocerse a sí mismo como una persona frente a otra, sintió la responsabilidad que tenía hacia ella.

En la formación intelectual de Dussel, la ética siempre tuvo una relevancia particular. Gracias a Levinas, el proyecto de liberación se basó definitivamente en la ética, definida como "primera filosofía" por el propio filósofo lituano.

Según Dussel, considerar una visión del mundo realizada en sí misma, divina, significaba negar el exterior. Pensar en uno mismo como la única existencia digna significaba cancelar la presencia física del Otro. Negar al Otro fue un acto violento.

Aunque a partir de la metafísica de la otredad, Dussel historizó la violencia que implicaba la negación del Otro. La teoría de la dependencia llevó a Dussel a vencer al propio Levinas:

“Ni Levinas no ha podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido. ¡De pronto la miseria se transforma en riqueza!” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 183)

La violencia alienante de la ontología tomó forma con Dussel en la dominación política, económica y cultural concreta de América Latina. Entonces Dussel explicó en qué consistía la dominación:

“La dominación es el acto por el que se coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena. Se le obliga a cumplir actos contra su natura, contra su esencia histórica. Es un acto de presión, de fuerza” (Dussel, 1996, pág. 187)

La cara del Otro, entendida por Dussel como los pobres y los oprimidos, realmente reveló un pueblo, antes que una sola persona. El otro, protagonista de la filosofía de liberación, fue el pueblo dominado de América Latina:

“El otro, para nosotros, es América latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes.” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, págs. 181-182)

En esta perspectiva, la filosofía de Levinas seguía siendo "europea" y "ambigua": Levinas nunca había pensado que el Otro podía ser indio, asiático o africano, no había historizado la exterioridad en términos "geopolíticos":

“Levinas habla siempre del otro como lo «absolutamente otro». Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático.” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 181)

La comparación con el pensamiento del filósofo lituano está contenida en la obra *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1975).

Para 1492, el mundo, primero dividido en regiones que tenían un comercio continuo entre ellos, se había convertido en una realidad única que constaba de un centro dominante y una periferia dominada:

“De pronto, cambia rápidamente la fisonomía del planeta porque ha aparecido un “centro” y en cambio todos los mundos que han recibido el impacto conquistador del centro constituirán lo que voy a llamar, de ahora en adelante, la “periferia”” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 58)

El colonialismo involucró no solo a América Latina, sino también al mundo árabe, África negra, el sudeste asiático, China e India. Las seis grandes regiones del mundo no fueron respetadas como Otros, sino incluidas en la totalidad. La conquista fue, desde el punto de vista histórico, la expansión de lo "mismo". El resultado fue la alienación y la esclavitud del Otro dentro de un mundo dominado por el centro.

En la violenta conquista de América, África y Asia que las naciones europeas lograron con el tiempo, el Otro, como no europeo, fue interpretado como una "cosa" a su disposición. En el origen de esta actitud del hombre del "centro" estaba la creencia de que los europeos tenían el derecho de dominar al Otro para transmitir la civilización, es decir, el "ser". La centralidad de Europa era, por lo tanto, no solo económica y política, sino también cultural: la dominación europea estaba respaldada por un humanismo que deificaba al ser europeo como una luz que iluminaba el mundo. La diversidad cultural presente en el mundo cayó en el no ser ontológico:

“Dependencia que no es sólo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todos los niveles de nuestro ser.” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 59)

Cuando Cortés llegó a América Latina y se encontró con el hombre originario no lo reconoció en su exterioridad. Lo capturó con violencia y lo presentó al mundo europeo como una herramienta a su disposición:

“El conquistador es el peor de todos los hombres....no admite el cara-a-cara, ante el Otro, sino que lo hace cosa” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 72)

Dussel, en la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana. Eticidad y moralidad* (1973), se refiere a las disputas que surgieron en el siglo XVI sobre la naturaleza antropológica de los indígenas. De hecho, algunos intelectuales europeos se habían preguntado si el indio era un hombre o una bestia. Al no

reconocer la racionalidad occidental en él, lo habían clasificado como incivilizado, de la misma manera que el mundo griego consideraba bárbaro todo lo que estaba fuera de los muros de Atenas:

“Los indios pertenecían a una cultura cuyos contenidos eran barbarie, salvajismo o hechicería; era nada, negación. Por lo tanto el español negó al Otro y lo incluyó en su mundo como cosa es decir, mató a Abel mejor lo dejó en vida para que trabajase a su servicio” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 64)

Siendo el indio carente de "racionalidad", el europeo trató de educarlo para razonar y transmitirle la "civilización". Su palabra "distinta" no fue respetada; El descubrimiento del misterio del Otro no fue anticipado por un acto de confianza y amor, sino que se intentó educarlo a los parámetros occidentales. Ante una negativa tenaz, fue exterminado:

“El hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: "soy otro", lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o por último, simplemente, porque se lo mata físicamente” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 44)

Fue, de hecho, una empresa violenta, un genocidio histórico. El mundo indio se transformó en español y Europa se hizo universal.

Más tarde, la independencia de América Latina no significó el fin de la dominación: el dominio territorial de España fue reemplazado por el económico de Inglaterra. En el siglo XXI, fueron los Estados Unidos quienes perpetuaron la dependencia de América Latina de la totalidad negadora.

Desde la rebelión de Tupac Amaru (1780-1781) hasta la revolución cubana, hubo varias ocasiones en que el pueblo latinoamericano intentó liberarse de la opresión del Primer Mundo. Fue en esta tradición que Dussel insertó la filosofía de la liberación. Su intención era dar una base teórica a la práctica de la emancipación:

“En conclusión, el bien ético es el si-al –Otro y, por lo tanto, es justicia; es cumplir la justicia y respetar al Otro como otro, dejarlo ser; es permitir que sea en plenitud lo que realmente es” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 66)

Dussel no pudo detenerse ante la simple observación de una opresión continua, sintió la necesidad de trabajar para la transformación del presente. El pueblo latinoamericano se convirtió en el sujeto político que por su exterioridad negada consideraba injusto el proyecto ontológico occidental:

“Vimos que el hombre es un ser en el mundo y el horizonte de su mundo es el fundamento. Para todos los clásicos, como el fundamento es lo primero, él es ontológicamente *como* es no puede ser ni bueno ni malo, sino que es el ser. Y bien, si vivo en Europa, en su mundo, el fundamento del ser europeo pasa por ser el ser mismo. Pero aquí hay ya una cuestión: si llegaremos a descubrir que hay una exterioridad a este mundo, tendríamos un punto de apoyo desde el cual

podríamos preguntarnos si ese fundamento es bueno o malo; es decir, preguntarnos si el proyecto es justo o injusto. Descubriríamos entonces que esta totalidad no es la única, ni es divina, sino que es una posible entre otras, fuera de ella” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 60)

La comprensión del mundo europeo fue juzgada por el exterior periférico como poco ética. Dussel estaba convencido de que la gente no sólo era capaz de criticar la totalidad vigente, sino también de imaginar un futuro diferente, una nueva patria. Era necesario aprender a escuchar la nueva palabra:

“Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 69)

2.7. Situación política argentina a principios de los 70

Desde 1971, después de leer Levinas, Dussel decidió ampliar algunos trabajos anteriores. No solo agregó un capítulo final (Epílogo) a *El dualismo* (1974), sino que integró la *Dialéctica hegeliana* (1972) de una larga parte concluyente y llegó a cambiar el nombre de la obra en *Método para una filosofía de la liberación* (1974), como él mismo dice:

“Han pasado 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, aunque a veces sólo cambia un pequeño término, es radicalmente nueva. Todo pensar anterior estaba inscrito en la totalidad ontológica, mientras que ahora podíamos abrirnos a la alteridad meta-física” (Dussel E. , Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, 1974, pág. 11)

De manera similar a la obra *América Latina, dependencia y liberación* (1973), una colección de artículos sobre filosofía y teología, agregó, después del descubrimiento de Levinas, los textos de las conferencias celebradas en 1971-1972.

La obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), cuyos dos capítulos iniciales que Dussel había escrito inspirados en el existencialismo heideggeriano, fue completada por un tercero en el que la influencia de Levinas era bastante evidente. El segundo volumen de la misma obra, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Eticidad y Moralidad* (1973), fue la profundización del estudio de los fundamentos éticos que deberían haber justificado la práctica de la liberación.

Desde 1970, Dussel, decidido a tratar con América Latina sin renunciar a su cátedra de ética en Mendoza, comenzó a dar conferencias y lecciones en las distintas universidades del continente: Quito, Bogotá, Medellín, México, Santiago, La Paz, Caracas, Santo Domingo, Panamá y Guatemala. Comenzó a ser conocido no sólo en Argentina y en toda América Latina, sino también en Europa.

En 1972 Dussel escribió el primer volumen de *Caminos de liberación latinoamericanos* (1972) y al año siguiente el segundo volumen. En estos dos trabajos recolectó algunas conferencias celebradas en esos años sobre la historia de la Iglesia y también sobre la teología de la liberación.

En 1973 fundó la Cehila (Comisión para el estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe), de la que fue director durante veinte años (hasta 1993). Esta comisión, nacida de la Ipla y también vinculada a Celam, fue responsable de escribir, con rigor científico y espíritu crítico, una nueva historia del cristianismo latinoamericano, comenzando desde el punto de vista de los pobres y marginados.

Mientras tanto, en Argentina, donde Dussel continuó enseñando, el peronismo volvió a ser central en la vida política del país. La movilización popular, que condujo a la caída de Onganía, se identificó cada vez más con Perón. En 1971, el *Viborazo*¹³ en Córdoba le mostró al país que la influencia del coronel aún era fuerte.

Tanto el general Roberto Marcelo Levingston, que sucedió a Onganía, como, después de él, el general Alejandro Lanusse, trabajaron en 1971 para el retorno de la democracia en Argentina: rehabilitaron los partidos y las elecciones generales. Al peronismo se le permitió organizarse de nuevo como partido dado el apoyo popular que aún disfrutaba después de años de proscripción, pero, como única condición, Lanusse impuso que Perón no pudiera presentarse a las

¹³ Véase: <https://razonyrevolucion.org/historia-argentina-el-viborazo-y-el-ascenso-de-la-izquierda-revolucionaria/>

elecciones. En 1972 nació Frejuli (Frente Justicialista de Liberación) y, como candidato a las elecciones presidenciales, se eligió al delegado personal del coronel, Héctor Cámpora, inaugurando así la fórmula Cámpora al gobierno, Perón al poder.

Desde el exilio en Madrid, Perón, de hecho, había escrito para la Juventud Peronista, una pequeña obra, *La hora de los pueblos*¹⁴, en la que hablaba del proceso antiimperialista y de justicia social que se lanzaría a nivel nacional en Argentina.

Para muchos jóvenes, Perón era entonces el líder revolucionario del Tercer Mundo que, al eliminar a los traidores dentro de su movimiento, conduciría al país a la liberación del imperialismo y la oligarquía.

En mayo de 1973, Cámpora ganó las elecciones y asumió oficialmente el gobierno argentino en presencia del presidente chileno Salvador Allende, elegido en 1970, y un representante del gobierno cubano (las dos experiencias socialistas del continente). Un mes después, Perón regresó de su exilio de 18 años.

Sin embargo, el movimiento peronista estaba profundamente dividido internamente: frente a la Juventud Peronista y los Montoneros (estrechamente relacionados entre sí), que constituían la llamada "Tendencia Revolucionaria", también hubo quienes vieron a Perón como el único político capaz de reprimir la subversión social fomentada por una mala interpretación del peronismo clásico. La clase empresarial que siempre había apoyado al coronel y al sindicalismo

¹⁴ Véase: <https://bcn.gob.ar/uploads/la-hora-de-los-pueblospara-visualizar.pdf>

peronista pertenecía a la llamada "derecha peronista". Perón, para no perder el consentimiento de la izquierda ni de la derecha, no aclaró su posición política hasta su regreso. De acuerdo con Dussel:

“Perón, que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a trasladar lentamente su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático” (Dussel E. , Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la liberación, 1994, pág. 71)

Tras el enfrentamiento, que provocó una tremenda masacre en el aeropuerto de Ezeiza el día del regreso de Perón, entre diferentes grupos armados con las distintas tendencias del peronismo, Cámpora renunció y volvió a convocar las elecciones. Desde la perspectiva de Dussel:

“El periodo camporista fue muy breve e igualmente breve el momento de una presencia de la filosofía de la liberación en las universidades nacionales argentinas –por medio de reuniones, cátedras, congresos, publicaciones y revistas, etc.-” (Dussel E. , Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la liberación, 1994, pág. 71)

Perón se presentó a las elecciones con su esposa María Estela Martínez. Fue elegido presidente, con una gran mayoría, en el mismo mes (septiembre) en que Augusto Pinochet, con el apoyo del departamento de estado de EE. UU., dirigió un golpe militar en Chile. El experimento del gobierno de Allende terminó brutalmente, comenzó en Chile una dictadura militar y severa persecución política.

Incluso en Argentina, desde 1972, algunos sectores del estado y las fuerzas armadas habían comenzado una fuerte represión ilegal: el secuestro, la tortura, la desaparición y el asesinato de militantes izquierdistas en los últimos años se convirtieron en los instrumentos políticos para garantizar el orden.

Una vez elegido, Perón se inclinó a inaugurar una política conservadora y abrir el gobierno del país al peronismo de derecha¹⁵.

El peronismo representó una reacción nacionalista a la modernización impuesta por los capitales extranjeros. Era una expresión de la naciente burguesía industrial nacional que necesitaba consolidar la unidad nacional para frenar las demandas de clase relacionadas precisamente con la modernización del país. Desde su nacimiento, insistió, por lo tanto, en la importancia de la participación social y trató de lograr la integración de las masas populares, requisitos previos necesarios para el desarrollo económico autónomo de la nación. Perón era, por lo tanto, un hombre conservador, lejos de la figura progresista pintada por el peronismo de izquierda.

La noche del 2 de octubre de 1973, la casa de Dussel fue objeto de un ataque: una bomba con un alto potencial destructivo explotó, destruyendo la mitad de la casa pero afortunadamente dejando a la familia ilesa.

La extrema derecha peronista fue la responsable. El Comando Rucci de la unión metalúrgica, que actuó por orden del ministro de asuntos sociales, López Rega, (el brujo) se atribuyó el ataque.

¹⁵ Véase: Besoky, Juan Luis, La derecha peronista en perspectiva en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/>

Este atentado ilustra el clima político que Argentina y América Latina en general experimentaron en esos años: Dussel fue acusado de haber envenenado la mente y el corazón de los jóvenes con doctrina marxista. Cualquier crítica antisistémica fue acusada de marxismo y, por lo tanto, perseguida.

2.8. Declaración de Moreira

Después de la primera reunión entre filósofos argentinos en 1971, Dussel se puso en contacto con aquellos intelectuales que en el resto del continente contribuyeron al clima cultural que había asumido el desafío cultural lanzado por los teóricos de la dependencia. En particular, entabló una relación con el entorno filosófico mexicano del cual Leopoldo Zea era el principal representante.

En 1975, participó en el primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia en el estado mexicano de Michoacán. Frente al grupo filosófico mexicano, celebró la conferencia titulada La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica. En este discurso, Dussel presentó, según su punto de vista, el desarrollo filosófico argentino desde principios del siglo XX, destacando la ruptura, en comparación con el pasado, representada por la generación de filósofos que surgió de la contestación del gobierno de Onganía a finales de los años sesenta.

En conclusión, Dussel, Roig, Francisco Miró Quesada, Abelardo Villegas y Zea firmaron la Declaración de Morelia, que se convertirá en el manifiesto teórico de toda una generación de filósofos de la periferie:

“La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “filosofía de la liberación” (Dussel, Quesada, Roig, Villegas, & Zea)

En esa declaración pretende tomar conciencia de la realidad de la dominación y a partir de eso a fundar el proyecto de liberación que se convierta en prerrogativa de los pueblos oprimidos. Este documento concibió la historia como un proceso de liberación que no solo afectaba a los oprimidos, sino a los propios opresores que, gracias a ella, ya no podían serlo. La filosofía de la liberación contrastaba los valores del ego europeo con un camino liberador cuyas estructuras epistemológicas querían conducir a la superación de la civilización occidental y la fundación de un nuevo orden.

“De extraordinaria importancia en nuestros días, en el campo de la cultura, lo es la preocupación por la búsqueda de sentido de la realidad e historia de los países que en los inicios del siglo XVI recibieron el impacto de la conquista y colonización del llamado Mundo Occidental. Búsqueda de sentido que implica la elaboración de una filosofía de la historia en la que se haga expreso el mismo como contrapartida, o como la otra cara de la filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo” (Dussel, Quesada, Roig, Villegas, & Zea)

Aunque el estudio de la historia fue asumido por todos los filósofos de la liberación como el fundamento de una posible filosofía latinoamericana, la perspectiva de cada persona sobre el análisis era diferente.

En México, debido a la influencia de la obra de Zea *América en la historia* (1957), los filósofos reconstruyeron la cultura latinoamericana desde un punto de vista histórico y hermenéutico para recuperar la identidad nacional perdida. Este grupo de intelectuales, si bien reconocía la realidad de la dominación cultural a la que estaba sometida América Latina, creía que la reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas era en sí misma suficiente para liberar el continente. Según algunos observadores, esto llevó a buscar obsesivamente una originalidad filosófica latinoamericana y para justificar un entusiasmo nacionalista que muchos ya vieron en México, donde el movimiento indígena había recogido durante algún tiempo el trabajo de numerosos académicos dedicados a recuperar la tradición de los pueblos indígenas mesoamericanos. De las palabras de Dussel:

“El indigenista negará por principio la obra hispánica y exaltará todo valor anterior a la conquista... En verdad el habitante de la América no anglosajona no es el indio sino el mestizo” (Dussel E. , *América Latina, dependencia y liberación*, 1973, pág. 63)

Dussel reconoció en varias ocasiones la influencia que la *obra América en la historia* de Zea tuvo en su pensamiento filosófico de los años sesenta. Sus primeras obras nacieron de la necesidad, asimilada por la tradición mexicana, de redimir la identidad perdida de la cultura latinoamericana. Sin embargo, aunque

respetó el enfoque filosófico de Zea, no encontró la filosofía de la liberación exclusivamente en la autoconciencia histórica. De hecho, después de la lección de Bondy, pensó que la cultura latinoamericana no solo había sido olvidada, sino también y, sobre todo, alejada del dominio de Occidente.

Bondy, en la obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), argumentó que se había producido un pensamiento no auténtico en el continente latinoamericano. La cultura latinoamericana imitaba contenido no relacionado con su dinámica histórico-social. Según el filósofo peruano, los pueblos latinoamericanos vivían en una condición de alienación de la realidad que era la consecuencia del dominio de Occidente y el subdesarrollo socioeconómico. Por lo tanto, era posible hacer filosofía latinoamericana solo si era posible liberarla de la alienación cultural.

Zea, en la obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (escrita en 1969 en respuesta a Bondy), aunque reconoce que una gran parte de la filosofía latinoamericana se construyó sobre la base del pensamiento europeo, no le atribuyó un valor negativo: el pensamiento latinoamericano, precisamente porque fue formulado en una realidad diferente a la europea, agregó contenido distinto y original a la elaboración filosófica. La filosofía latinoamericana había sido capaz y aún era capaz de satisfacer las necesidades e intereses del continente. Por esta razón, Zea no buscó una confrontación crítica y directa con el pensamiento europeo.

En este debate, Dussel compartió el enfoque de Bondy (que conoció por primera vez en 1973 con motivo de la Semana Académica de San Miguel). De hecho, el desafío de Bondy se convirtió en una hipótesis de trabajo para él: era posible hacer filosofía, en países subdesarrollados y dependientes, solo si la filosofía del centro no existía y si se descubría otro método de trabajo.

La tarea de la filosofía de liberación no era que Dussel reconstruyera y comentara la historia de la filosofía latinoamericana: según su perspectiva, esto estaba viciado por la alienación propia de toda cultura colonial. El filósofo latinoamericano, hasta entonces, había estudiado el pensamiento europeo y lo había aplicado a un contexto periférico. De esta manera, según Dussel, el filósofo latinoamericano se hizo responsable de la alienación cultural de su continente:

“El pensar que no se compromete con la realidad histórica, siendo esta la única realidad que nos ha sido dada para ser vivida, es un pensar sofisticado, inauténtico y culpable de solidarización con el *statu quo*, con la dominación imperial y con el asesinato del pobre” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 12)

Para romper este mecanismo, había que partir de la lectura crítica de la filosofía europea:

“En efecto nuestra tarea no es simple. En primer lugar, como filósofos latinoamericanos del pasado debemos partir de la filosofía aprendida, de la europea, la única que en verdad se ejercía en nuestro mundo contemporáneo. Como de lo profundo de una mina era necesario subir paso a paso hasta llegar a

la superficie” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 11)

Dussel explicó así la metodología a seguir para liberar la filosofía latinoamericana de la influencia europea:

“...para descubrir nuevas categorías, con las cuales nos sea posible pensarnos a nosotros mismos, hay que comenzar por hablar como los europeos, y desde ellos, probar sus limitaciones, destruir el pensamiento europeo para dar lugar a lo nuevo. Por lo tanto, durante mucho tiempo tendremos que hablar con Europa y conocer muy a fondo lo que ellos piensan, porque de lo contrario pasamos por su lado, sin lograr quebrantar el muro. Es necesario meterse muy adentro y hacer estallar ese pensamiento. Hay que conocer muy bien los puntos débiles de su lógica y saber poner la dinamita que lo destruye.” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana, 1997, pág. 53)

Por lo tanto, era necesario confrontar el pensamiento occidental y mostrar los límites de su discurso. Así, surgió un nuevo pensamiento que entró en un área desconocida para la filosofía contemporánea.

“Desde la “Alteridad” surge un nuevo pensar no ya dialéctico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial...” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 12)

La filosofía de Dussel representaba una de las muchas formas de interpretación de la realidad latinoamericana dada por los intelectuales en esos años. Entró en el debate mexicano enriqueciéndolo con una perspectiva diferente.

2.9. Filosofía de la liberación como pensamiento universal

En 1976, Dussel escribió *Filosofía de la liberación* (1977), que él mismo definió, en el prefacio, un marco teórico filosófico provisional. En este trabajo se cristalizaron todos los elementos de la reflexión que comenzó a principios de los años setenta.

“Lo que sigue va dirigido al que se inicia en filosofía. Por ello este corto trabajo, sin bibliografía alguna, porque los libros de mi biblioteca están lejos, en la patria argentina, escrito en el dolor del exilio, quiere ser sentencioso, casi oracular. No pretende ser una exposición completa, sino más bien un discurso que va trabando tesis tras tesis, propuesta tras propuesta. Es sólo un marco teórico filosófico provisorio” (Dussel, 1996, pág. 10)

A partir de 1973, trataremos de reconstruir los momentos más destacados de la elaboración filosófica que condujo a la escritura en 1976 de la última obra "argentina" de Dussel.

De 1971 a 1976, tomaron forma los cinco volúmenes de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Los dos primeros datan del período de 1971 a 1973 y contienen los fundamentos filosóficos del pensamiento de Dussel. Los siguientes tres trabajos, escritos entre 1973 y 1976, son el resultado de la necesidad de pasar de uno puramente teórico a uno práctico: *Filosofía de la ética*

latinoamericana. De la erótica a la pedagógica (1977); *Filosofía ética Latinoamericana. Política latinoamericana* (1979); *Filosofía Latinoamericana. Arqueología latinoamericana* (1980).

Dussel estaba interesado en dar una base teórica a la práctica de liberación. La metafísica de la otredad había permitido a Dussel explicar filosóficamente la dominación: fue ese acto a través del cual el Otro se vio obligado a participar en el sistema lo que lo alienó. La totalidad era esa estructura que al negar la exterioridad irreductible del Otro, la absorbía a través de la coerción. Del volumen III al volumen V de *Para una ética de la liberación* Dussel descendió de un nivel general a un nivel concreto, llamado por el autor "práctica". La dominación era, para Dussel, en primer lugar histórica y abarcaba diversas áreas de la realidad. En estos trabajos trató de aclarar los diferentes horizontes prácticos en los que se podía fundar una práctica liberadora: la erótica latinoamericana (también encontrada en la obra *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*¹⁶), la pedagogía latinoamericana (también tratada en *La pedagógica latinoamericana*¹⁷), política latinoamericana e incluso arqueología latinoamericana.

El análisis de los diferentes campos prácticos en los que se da la alienación siempre fue precedido por una hermenéutica de los "símbolos" presentes en la historia de la cultura latinoamericana. Dussel usó mitos, cuentos épicos, tradiciones orales y novelas contemporáneas para entrar en cada uno de los niveles concretos que identificó.

¹⁶ E. Dussel, *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1990

¹⁷ E. Dussel, *La pedagogía latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1980.

En el trabajo aparecieron varios tópicos: la mujer oprimida en el machismo, el hijo o hija (jóvenes y personas) en lo pedagógico de la dominación, los pobres en lo económico-político de la explotación capitalista, al Otro ser humano negado a través de la "fetichización" del todo. La negación de la totalidad en América Latina llegó, por lo tanto, a coincidir de vez en cuando con el machismo, con la ideología dominante, con el sistema político y económico opresor. A partir de la identificación de los diferentes sistemas de ocultamiento, Dussel caracterizó, dentro del marco general del proyecto de liberación latinoamericano, las condiciones para un nuevo contexto erótico, pedagógico, político y arqueológico.

El trabajo de la *Filosofía de la Liberación* de 1976 representaba un paso más adelante, como resultado de las experiencias de esos años:

Dussel sabía que América Latina no era la única periferia del mundo: África y Asia, aunque en diferente medida, participaban en la misma situación de dependencia y subdesarrollo. El horizonte de análisis de la filosofía de la liberación se amplió, por lo tanto, a través de la comparación con otras realidades alienadas fuera de América Latina. La universalización del pensamiento latinoamericano fue el resultado de un camino intelectual que comenzó a mediados de los años setenta.

Dussel, junto con otros filósofos latinoamericanos, comenzó, a partir de 1974, a entablar un diálogo con algunos intelectuales de los tres continentes periféricos. Este proyecto se materializó en la reunión de las diferentes representantes del pensamiento periférico en el año 1976 en Tanzania en Dar es Salaam y al año siguiente en India en Nueva Delhi. Estos viajes no solo fueron fundamentales para

la comparación de la filosofía de la liberación con otros pensamientos periféricos, sino que también le dieron a Dussel la oportunidad de ampliar su comprensión de la historia.

“Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo explotada y empobrecida” (Dussel E. , Scribd, 2008)

En el diálogo con otros intelectuales periféricos, la filosofía de la liberación se enriqueció en sus contenidos, se abrió a nuevas preguntas y también tuvo la posibilidad real de colocarse en una perspectiva universal. La filosofía de la liberación es:

“...válida no sólo para América latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la liberación de las naciones pobres del globo. Hemos podido hablar con filósofos africanos en el África, con filósofos árabes en el Magreb y el Oriente próximo, y con muchos colegas en frecuentes viajes a México, América central y todos los países de América del sur, y en esos diálogos personales, a veces conferencias o cursos, hemos podido escuchar objeciones, madurar preguntas y, por último, tener la convicción de que en las páginas que siguen habrá elementos útiles para los que hayan descubierto la vocación del pensar real que no puede sino comprometerse con la realidad del

pueblo histórico en el que dicho pensar ha surgido” (Dussel E. , Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 12)

El deseo de universalizar la filosofía de la liberación también estuvo presente entre las líneas de la Declaración de Morelia (1975). En la parte final del manifiesto, primero se analizó la posibilidad de establecer una filosofía universal de liberación y luego se identificaron los posibles temas comunes. Es importante enfatizar que esos intelectuales eran conscientes de las diferencias presentes en los diferentes suburbios. De hecho, no trataron de aplanar el tratamiento filosófico generalizando el tema de la liberación, sino que, por el contrario, trataron de explicar la periferia como un mundo complejo y articulado.

“En África y en Asia, importantes movimientos de pensamiento también se plantean en cada continente a su modo, los problemas de su propia cultura y de su independencia...Constituyen pues formas de filosofía de la liberación que mucho pueden enseñar a los latinoamericanos y cuyo conocimiento facilitará la constitución de una filosofía universal de la liberación...Sin embargo, habrá que cuidar de matizar las diferencias para que sus efectos prácticos sean realmente profundos” (Dussel, Quesada, Roig, Villegas, & Zea)

Por lo tanto, la obra *Filosofía de la liberación* (1977) representa la disposición final de los desarrollos del pensamiento de Dussel desde principios de los años setenta: el descubrimiento de diferentes externalidades: el pueblo latinoamericano, la mujer, la juventud. Y la necesidad de dar teoría a la práctica: política, erótica,

pedagogía. También fue la expresión del nuevo diálogo que se había desarrollado entre las diferentes periferias.

La argumentación de la obra se dividió en 5 capítulos. En el primer capítulo, Dussel presentó el tema con un tratamiento histórico-geopolítico que lo enmarcó en el tercer mundo. En el segundo capítulo comenzó con la descripción de las categorías abstractas (proximidad, ontología, mediación, exterioridad, alienación, liberación) y continuó aplicándolas concretamente en los dos capítulos siguientes: el primero habló de política, erótica, pedagogía y arqueología y el segundo pasó de la consideración de naturaleza o física, a la economía. Una vez que haya identificado un área donde estaba teniendo lugar la dominación (por ejemplo, política), Dussel aplicó el método ana-dia-lectico: lo pensó en su totalidad (o como resultado de una comprensión precisa de la realidad), lo identificó como mediación (es decir, como un medio para lograr el objetivo de la acción), luego lo puso en discusión desde el punto de vista de la exterioridad y por lo tanto, negativamente, lo juzgó (o no) como alienación. Finalmente, describió las condiciones reales de la posibilidad de liberación. La conclusión se convirtió en una posible aclaración de la práctica de liberación. La última parte del texto se dedicó a resumir los temas y aclarar el método filosófico utilizado por la filosofía de la liberación.

2.10. Las proximidades

Dussel a través de la filosofía de la liberación no solo intentaba interpretar la realidad, sino también cambiarla. Por lo tanto, la parte más teórica de la filosofía buscaba ser una guía práctica para el hombre de las periferias. Hubo una práctica

de dominación que fortaleció la totalidad injusta, opuesta por una práctica de liberación metafísica que cuestionó este sistema no sólo teóricamente sino también concretamente, abriendo así nuevos caminos. Dussel estableció algunos criterios al elegir los momentos prácticos para analizar:

“Es decir, deberíamos describir los criterios para la elección de los temas por ser pensados. En primer lugar el criterio absoluto es: pensar un tema real, entre los reales los más esenciales, entre los esenciales los más urgentes, entre los urgentes los que tienen mayor trascendencia, entre los trascendentes los que se refieren a los pueblos, los más numerosos, los más oprimidos, los que están al borde de la muerte, muerte de hambre, de desesperación” (Dussel, 1996, pág. 204)

La práctica, como objeto de práctica, se refería a la relación hombre-hombre y, por lo tanto, era diferente de la "poética" que consistía en la relación hombre-naturaleza. Analizando la relación entre hombre y hombre, Dussel la dividió en cuatro proximidades diferentes: hermano-hermano, hombre-mujer, padre-hijo, hombre-absoluto. Las posibles áreas de práctica resultaron por lo tanto, ser cuatro: política, erótica, pedagogía y arqueología.

Dussel siempre ha favorecido la "dimensión o esfera política" porque mostraba una frontera más amplia que las demás. Incluso lo convirtió en la condición que condiciona los otros momentos (erótico, pedagógico, religioso).

La proximidad desde la que comenzó Dussel fue la relación política hermano-hermano:

“La relación práctico-política, hermano-hermano, se da siempre dentro de una totalidad estructurada institucionalmente como una formación social histórica, y también, y por último, bajo el poder de un estado” (Dussel, 1996, pág. 88)

Después de haber localizado la relación hermano-hermano dentro de estructuras específicas como el sistema político o el estado, Dussel afirmó que la totalidad dominante, como expresión geopolítica e histórica del capitalismo desarrollado, había sido manchada con un crimen horrendo: el fratricidio.

Por lo tanto, Dussel identificó dos sistemas de opresión: la totalidad dominante no estaba, de hecho, representada solo por el centro imperial, sino también por las clases dominantes a nivel nacional. Internacionalmente, gracias a la teoría de la dependencia, fue posible descubrir un sistema mundial dividido entre el centro, representado primero por Europa y ahora por los Estados Unidos, y la periferia. Desde un punto de vista internacional, la apariencia externa fue representada por aquellas naciones periféricas que tuvieron que soportar no solo la explotación económica, sino también política y cultural. La otra era, por lo tanto, la nación periférica, sistemáticamente explotada y absorbida en su totalidad:

“En este caso pueblo son las naciones periféricas como totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime. El otro de los imperios, de la formación social capitalista imperial, de Estados Unidos por ejemplo, son las naciones latinoamericanas, africanas y asiáticas” (Dussel, 1996, pág. 90)

La política tuvo que reformularse a partir del país dependiente, pero no solo había una apariencia externa a nivel internacional, ya que también había un sistema de dominación y corrupción dentro de la nación periférica:

“En las naciones periféricas hay entonces clases dominantes (grupos gerenciales de las multinacionales, oligarquías de terratenientes, burguesía empresarial nacional, patriciado militar o tecnocrático), sectores intermedios (profesionales, pequeños empresarios, empleados públicos), las clases oprimidas, el pueblo propiamente dicho (campesinado, proletariado) y grupos marginales (trabajadores estacionales, recolectores, etnias, tribus, sirvientes domésticos, mendigos...)” (Dussel, 1996, pág. 91)

Para Dussel, por lo tanto, era necesario identificar el tema político que podría representar la exterioridad real dentro de la nación:

“La nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus clases oprimidas, por aquellos que a veces ni son parte de la nación” (Dussel, 1996, pág. 91)

Para mantener el control, la totalidad incurrió en el fratricidio utilizando la violencia:

“El arte militar o la técnica de la violencia racionalizada, es la esencia última y más precisa de la praxis de dominación imperial” (Dussel, 1996, pág. 93)

No sólo estaban los órganos de represión a nivel internacional, sino también los nacionales: cuando la gente se dio cuenta, se enfrentaron con las fuerzas del orden.

La alienación y la violencia perpetuadas en la historia no habían servido para silenciar las voces de la disidencia. En toda la periferia había habido una lenta pero creciente conciencia de la necesidad de liberación. Muchos hombres, no sólo de acción sino también de pensamiento, habían pasado sus vidas abogando por este proceso.

La apariencia externa de las naciones y las personas periféricas era sobre todo cultural.

“El puro dominio del centro dominador no puede definir intrínsecamente a cada nación dependiente; la dependencia es sólo un aspecto de la totalidad nacional periférica, que no incluye la exterioridad nacional propia” (Dussel, 1996, pág. 95)

Esta exterioridad cultural podría, según Dussel, ser una alternativa real para la humanidad futura, un salto cualitativo hacia una nueva y original convivencia humana. La lucha de liberación tuvo que comenzar desde la cultura nacional y popular (diferente en cada periferia):

“El proyecto de liberación que porta un pueblo afirmativamente en su cultura como alteridad es el bien común futuro, la utopía, positiva, auténtica, humana, ética” (Dussel, 1996, pág. 98)

Dussel pensó en la "erótica" (relación entre hombre y mujer) como un momento de práctica metafísica, convirtiéndola en un nuevo capítulo:

“La injusticia o perversión en el nivel erótico, hoy, es el uxoricidio (muerte de la mujer en una sociedad donde reina la ideología machista, masculinista, falocrática como veremos). La erótica describe la relación varón-mujer” (Dussel, 1996, pág. 100)

Después de explicar la relación hombre-mujer dentro de la totalidad actual, Dussel lo juzgó desde el punto de vista de la exterioridad: la sexualidad dominante, expresión de falocracia, había sido manchada con uxoricida. En este sentido Dussel enfrentó diferentes temas: se opuso al dualismo que dividía al hombre en cuerpo y alma, al maniqueísmo profundamente arraigado que consideraba el cuerpo y la carne como algo malo, la concepción de la mujer como un "objeto utilizable" y el machismo arraigado en la cultura latinoamericana que obligó a las mujeres a asumir un papel pasivo.

En el análisis de lo erótico Dussel continuó a Freud:

“El mejor diagnóstico europeo del machismo lo ha propuesto Freud, vio claramente que "la sexualidad es por naturaleza (cultural) masculina", y por ello el falo fue definido como constituyente y activo, y la vagina como pasiva y constituida: objeto sexual” (Dussel, 1996, pág. 103)

La mujer, por lo tanto, representaba en el no ser erótico dominante de la misma manera que en política lo indio, lo africano, lo asiático, lo naciones pobres y clases

oprimidas. El machismo, en la ideología dominante, definía a la mujer como un objeto sexual: no solo la enajenó, sino que también pervirtió el ser del hombre.

Dussel luego relacionó la erótica con la política:

“En el proceso de la conquista de América, el europeo no sólo dominó al indio, sino que violó a la india. Cortés se amancebó con Malinche, una india, la madre del mestizo. El *ego cogito* funda ontológicamente al "yo conquisto" y al *ego fálico*, dos dimensiones de la dominación del hombre sobre el hombre, pero ahora de una nación sobre otra, de una clase sobre otra” (Dussel, 1996, pág. 104)

La mujer periférica fue, por lo tanto, una víctima no sólo por la ideología machista, sino también por pertenecer a una nación dominada y enajenada. Era el sujeto dominado por excelencia.

Dussel no sólo propuso construir una crítica contra las alienaciones eróticas que terminaron en uxoricidio. La liberación del eros, como la ausencia de alienación y tabú, se logrará junto con la liberación de la mujer. Respetar a la mujer en su apariencia externa le permitirá al hombre recuperar la sensibilidad perdida:

“La ideología machista aliena 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 sexualmente pero personas o rostros con igual derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la política, etc.). La pareja permite la aparición del hijo y el hermano. La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de una nueva casa,

el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática” (Dussel, 1996, pág. 107)

La tercera etapa de la práctica fue la "pedagogía" que se refería a la relación entre niños y padres, que puede extenderse a los jóvenes y las personas hacia la escuela, la universidad, las instituciones científicas, tecnológicas y, finalmente, los medios de comunicación. La pedagogía se refería a la esfera familiar y social, pero al mismo tiempo cultural.

“La pedagógica es la proximidad padre-hijos, maestro- discípulo donde convergen la política y la erótica... El sistema pedagógico erótico o doméstico educa dentro del *êthos* tradicional del pueblo, dentro de la clase social, de la familia” (Dussel, 1996, págs. 109-110)

Después de analizar la relación entre padres e hijos en la totalidad actual, afirmó que el sistema pedagógico había sido responsable del filicidio. Todas las familias o sistemas políticos que, en nombre de la tradición o el mantenimiento del status quo, impidieron el nacimiento de lo "nuevo" como "más allá del sistema" llegaron a la "muerte pedagógica". La pedagogía ontológica "doméstica" formó al educando, considerándolo la materia prima a la que debía imponerse una visión precisa del mundo.

Los países imperialistas catalogaron como barbaros a los pueblos colonizados y afirmaron inculcar "los valores universales del imperio". Esta acción se llamó "civilizar", pero en realidad era alienante:

“La cultura africana, asiática, latinoamericana tiene un ámbito propio que no ha sido comprendido ni incluido (porque es despreciado como incultura, barbarie, analfabetismo, hechicería) en el sistema escolar, universitario o de los medios de comunicación. Son interpretados por el sistema cultural vigente, racionalista, pretendidamente universal como nada, no-ser, caos, irracionalidad” (Dussel, 1996, pág. 112)

Una pedagogía metafísica representaba la posibilidad de abrirse a lo que estaba más allá del sistema cultural tradicional, establecido e impuesto. El hijo, como nueva alteridad, fue la base de la pedagogía metafísica:

“Además, el hijo es distinto y no meramente diferente 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” (Dussel, 1996, pág. 111)

A nivel nacional, la cultura popular "viva" era la que contenía la posibilidad real de dar sustancia a lo nuevo:

“La cultura de los grupos y clases oprimidas de nuestros tres continentes, la cultura popular, 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” (Dussel, 1996, pág. 112)

Según Dussel, la cultura popular tenía elementos negativos porque la dependencia la había marcado fuertemente.

“La cultura de los oprimidos, no como pueblo sino como reprimido, es la cultura de masas. Es la reproducción al infinito, la vulgarización *Kitsch* de la cultura imperial refractada por la cultura ilustrada y relanzada al consumo por las revistas, fotonovelas, pornografía, etc” (Dussel, 1996, pág. 115)

Por lo tanto, la cultura popular tuvo que ser liberada de estos elementos alienantes. Dussel no creía en la espontaneidad y la fuerza de la gente sola, pero en su filosofía siguió siendo un tema esencial para la liberación.

Al abordar la pedagogía, Dussel también tuvo en cuenta los trabajos de Paulo Freire *La educación como práctica de la libertad* (1967)¹⁸ *Pedagogía del oprimido* (1968)¹⁹.

El cuarto y último momento en el que se desarrolló la práctica fue la "arqueología" o "filosofía de la religión" más elaborada en el trabajo titulado *Religión* (1977).

“Se trata de una arqueológica, si arjé significa hontanar de donde todo procede y a donde todo tiende (más *Abgrund* que *Grund* o *Ursache*; más abismo que

¹⁸ P. Freire, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, México, 2011

¹⁹ P. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, México, 2005

fundamento o causa). En esta parte nuestro discurso llega a su término y se enfrenta con el fenómeno del fetichismo” (Dussel, 1996, pág. 118)

Un conjunto político, erótico o pedagógico cayó en el fetichismo o se volvió fetichista cuando se divinizó:

“Fetichismo viene del portugués (de raíz latina *facere* hacer; es lo hecho, de donde deriva igualmente hechizo) y significa lo hecho por la mano de los hombres pero que pretende aparecer como divino, absoluto, digno de culto; fascinante, tremendo, ante lo que se tiembla de espanto, terror, admiración. Y bien, todo sistema tiende a fetichizarse, totalizarse, absolutizarse” (Dussel, 1996, pág. 119ç)

La totalidad política se convirtió en un fetiche cuando se veneraba a sí misma y se colocaba como el principio y el fin de todo. La totalidad erótica se convirtió en fetichista cuando se basó en la ideología machista y esto fue aceptado como normal por el mismo oprimido. La totalidad cultural se volvió fetichista cuando la ideología de élite imperial o nacional enajenó la cultura popular. El fetichismo fue, por lo tanto, la muerte del Otro.

Para liberar un sistema que se había convertido en un fetiche, era necesario negar la divinidad. Este fue el acto del "ateo" que, en el campo religioso, negó la existencia divina, pero se detuvo en un puro acto de crítica.

“El ateísmo del fetichismo es la condición negativa; la afirmación de la Exterioridad absoluta es la condición afirmativa y definitiva de la revolución. Ambas condiciones son prácticas. Es en la acción que se niega el fetiche y se afirma la Exterioridad, al

ser responsable por el oprimido. Ahora, consideremos la condición teórica de la liberación” (Dussel, 1996, págs. 122-123)

El ateísmo puro, sin la afirmación del Otro, no fue lo suficientemente crítico porque, en realidad, permitió el fetichismo de un sistema futuro. Sólo si se afirmaba que lo divino era el "Otro de todos los sistemas posibles", la revolución liberadora era igualmente posible. El anti fetichismo era, por lo tanto, una negación de la negación de la exterioridad.

“El Absoluto no es un "ente" (deísmo) que justifique una ideología de la dominación; este es el Dios que destruyó con razón Feuerbach. El Absoluto como motivación de liberación de los oprimidos, de los pobres, del pueblo, para su liberación es un Dios anti-deísta” (Dussel, 1996, pág. 127)

En el cuarto capítulo de la Filosofía de la liberación, Dussel se ocupó de la relación del hombre con la naturaleza. Desde el punto de vista de la exterioridad, esbozó una especie de "física" filosófica ("poética"), en la que comenzó desde la naturaleza para llegar al hombre (desde la naturaleza y la ecología, hasta la semiótica y la pragmática, hasta la tecnología y económica).

“Lo que llevamos ganado en las dos partes anteriores, los seis niveles de reflexión (proximidad, totalidad, exterioridad, mediaciones, alienación y liberación) en cuatro situaciones metafísicas (política, erótica, pedagógica y antifetichismo), deberá ahora implantarse en las cuatro distinciones de la proxemia, óptica o filosofía del ente. El discurso multiplica el grado de complejidad ya alcanzado” (Dussel, 1996, pág. 129)

La semiótica, la economía y la tecnología fueron áreas adicionales a las que se podía aplicar el método filosófico de liberación y que, por lo tanto, se volvieron útiles en la práctica de liberación de la periferia.

Era importante enfatizar que la política era lo que hacía que la práctica y la "poiética" fueran operativas, ya que tenía la capacidad de condicionar no sólo el nivel erótico, pedagógico y arqueológico, sino que también mostraba una función liberadora aplicada también a lo natural, semiótico, económico y tecnología. Para Dussel, representaba la filosofía "antes" de la praxis y la "poética".

La "poética" será retomada más tarde por Dussel y elaborada en profundidad, especialmente en lo que respecta a la economía. Para un auténtico proyecto de liberación, Dussel se dio cuenta de que era necesario lidiar con los problemas económicos y, también, con las críticas hechas contra el capitalismo, por lo tanto, la teoría marxista.

2.11. Validez de la filosofía de la liberación

Dussel, en la parte final de la obra Filosofía de la liberación, en un párrafo titulado Descripción y validez de la filosofía de la liberación, se preguntó sobre la validez de su propuesta. Después de declarar la imposibilidad de tener total certeza sobre la efectividad de la filosofía de liberación, escribió algunas reflexiones finales.

La validez de una filosofía, según Dussel, se encontró inicialmente en su carácter crítico destructivo y luego en su eficacia teórica constructiva, es decir, en la

capacidad de constituir una alternativa. A la luz de estos dos criterios, trató de analizar su filosofía de liberación.

El momento crítico por excelencia, en la propuesta de Dussel, estuvo representado por la base del método ana-dialéctico. Este método no sólo permitió incorporar el método crítico de la dialéctica occidental negativa, sino también evaluarlo desde el punto de vista de una exterioridad del sistema. La filosofía se transformó:

“... en la crítica de toda crítica: crítica radical, metafísica, más allá que la propia crítica dialéctica negativa. Por ello la filosofía es muerte, muerte a la cotidianidad, a la segura ingenuidad del sistema” (Dussel, 1996, pág. 208)

La filosofía de la liberación, a través del método ana-dia-léctico, hizo posible pensar en la realidad desde la perspectiva de cualquier tipo de exterioridad:

“Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominados, del anciano descartado por la sociedad de consumo” (Dussel, 1996, pág. 207)

Para Dussel, la filosofía de la liberación, además de representar la muerte de la "ingenuidad" del sistema, también construyó un marco teórico filosófico mínimo que permitió pensar en los temas más urgentes para el mundo de los oprimidos. El hecho de tratar con la realidad convirtió a la filosofía de la liberación en un momento teórico que iluminó la práctica del militante en el proceso de liberación

de la periferia. El mismo trato se había hecho comprensible para cualquiera que se acercara a ella.

En conclusión, Dussel declaró que, según él, la filosofía de la liberación tenía sistemática y lógica, pero que en cualquier caso:

“...una filosofía nunca debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia; su clarividencia fue su operatividad: su operatividad fue su realismo; su realismo fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue la causa de su inhóspita posición a la intemperie, fuera del sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos vernáculos, dominados, pobres...”
(Dussel, 1996, pág. 209)

Por controvertidas que parezcan las observaciones de Dussel, corresponde reconocer la originalidad de su filosofía.

Con la publicación en México de la *Filosofía de la liberación* (1977), el pensamiento de Dussel alcanzó la madurez y la plenitud conceptual. La producción posterior puede verse como una finalización y aclaración de su filosofía anterior.

CAPÍTULO III CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

3.1 Dualismo antropológico

El dualismo antropológico es un asunto de relevancia en el pensamiento de Enrique Dussel debido a que las definiciones de la antropología filosófica tienen alcances que rebasan la mera descripción del ser del hombre. El dualismo así como cualquier otra concepción antropológica cumple roles de preponderancia en la organización de la vida cotidiana y las proyecciones culturales de los individuos y pueblos. La concepción dualista influye determinantemente, por ejemplo, en la configuración de las prácticas religiosas, pero también en las económicas y políticas.

Para la filosofía y por supuesto para el pensamiento de Dussel son particularmente relevantes los dualismos desarrollados por los clásicos griegos y por el iniciador de la filosofía moderna, es decir, Renato Descartes.

3.1.1 Dualismo helénico

Sin duda una de las concepciones dualistas más destacadas en la filosofía es la que fue formulada por los antiguos griegos, y para éstos la concepción del hombre como compuesto de alma y cuerpo era prácticamente omnipresente. En las palabras de Dussel, "El dualismo no es para el griego una hipótesis de trabajo; es un dogma (en su sentido etimológico) indiscutido, constitutivo" (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. 3)

El alma y el cuerpo en la concepción griega, en cierto modo, eran contradictorios y su incesante pugna determinaba las cualidades personales de los individuos. Así, las características espirituales, volitivas e incluso físicas estaban supeditadas al conflicto entre el alma y el cuerpo. Recordemos, para ilustrar esta afirmación, el conocido mito del carro alado en el diálogo platónico “Fedro”.

Obviamente esta concepción de la naturaleza del alma y del hombre en general tiene consecuencias o derivaciones a nivel ético y trasciende a las concepciones epistemológicas y cosmogónicas.

La concepción dualista no es meramente descriptiva, también es valorativa y por lo mismo termina señalando una preeminencia: en el caso particular de los griegos es la preeminencia del alma. Dussel ratifica esta preeminencia en el ser del hombre escribiendo: "Para la cultura griega -mitos, ritos, pensamiento, artes,...el hombre es en definitiva su ψυχή" (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. 3)

1ro. En el plano ético y político esta preeminencia se ha traducido en la conducta de rechazo de los bienes materiales así como del bienestar o goce físico. En el diálogo “Fédon o de la inmortalidad del alma” la voz de Sócrates pregunta:

“Por lo tanto, ¿no te parece que , por entero - dijo-, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede. está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?

-A mí sí.

-¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia de los demás hombres?” (Platón, Fedón o de la inmortalidad del Alma, 1988, pág. 41)

Definitivamente para el Platón la conducta individual debe estar regida por un apego a la dimensión espiritual de la vida y un expreso y sostenido rechazo a las tendencias y apetitos del cuerpo.

Remarcando esta orientación del dualismo helénico, Dussel recuerda que Platón llegó a la afirmación de que “En verdad que los negocios humanos no merecen que se tomen por ellos tan grandes cuidados; y sin embargo, hay precisión de tomarlos, lo cual es ciertamente lo más penoso que hay que hacer en este mundo... Dios por su naturaleza es el objeto más digno de nuestro anhelo” (Platón, Las leyes. Libro VII, pág. 122)

2do. En el plano epistemológico, la preeminencia del Alma se tradujo en la preeminencia del conocimiento especulativo - racional.

La teoría del conocimiento en Platón definitivamente es una versión de su concepción dualista. Platón diferencia en principio el conocimiento sensible o doxa de la episteme o conocimiento inteligible. El conocimiento que proviene de los sentidos, doxa, es rechazado por Platón como un conocimiento de lo aparente y falso. Contrariamente el conocimiento racional, inteligible o episteme en los términos platónicos es concebido como conocimiento de lo verdadero. Dentro del conocimiento inteligible, el primer nivel le corresponde al conocimiento racional de

la representación geométrica de los números, mientras que el nivel más alto, la noesis, es el conocimiento supremo, el conocimiento de las ideas en sí mismas.

Así se plantea la cuestión de si el alma, “caída” según el mito platónico que se encuentra en el nivel más bajo de conocimiento, podrá ascender hasta el nivel superior y cómo podría lograrlo. Esta cuestión no tiene respuesta definitiva en Platón y al parecer el ascenso a la contemplación de las ideas puras sería una posibilidad reservada a una clase de almas exquisitas y tendría lugar por la vía del recuerdo o de la reminiscencia. Si el conocimiento existió anteriormente a la caída, se sigue que conocer será recordar, recordar aquel conocimiento del que se gozó en una existencia anterior. El método dialéctico o el método socrático de la mayéutica consiste justamente en eso, en una anamnesis o rememoración de las ideas conocidas por el alma en su existencia pura y olvidadas a causa del encerramiento corporal.

3ro. La cosmogonía platónica incluye una masa material preexistente, eterna, móvil y caótica lo que la hace radicalmente diferente a la perspectiva cristiana y judía que tienen como punto de partida la nada y el acto de creación.

Las Ideas para Platón constituyen el principio formal, el modelo. Las Ideas determinan o si se quiere dan forma a la materia. Las “cosas” se producen en el siguiente proceso:

a) El Demiurgo actúa sobre la materia eterna y caótica dotada de movimientos desordenados. El Demiurgo es la causa activa e inteligente.

- b) Las Ideas sirven de modelo al Demiurgo a la hora de constituir el mundo.
- c) La función del Demiurgo es la de plasmar las Ideas (esencias) en la materia lo más perfectamente posible. La relación entre las Ideas y las cosas es una relación de modelo a copia.
- d) El Cosmos no es totalmente perfecto porque la materia introduce un factor de desorden y de indeterminación.

Interpretaciones del Demiurgo corresponde a un Dios artífice que modela las cosas con las Ideas como modelo. No creador como el cristiano.

Enrique Dussel rechaza este dualismo por las siguientes razones:

En primer lugar, y este es el tema estudiado por el filósofo argentino desde su tesis de licenciatura, Dussel encuentra que en la base del dualismo lo que denominó "la inconsistencia teórica del bien común".

Según Dussel es a partir de Platón que el pensamiento griego se hace consciente de un dilema sin solución para sus propias estructuras culturales. El primer signo de este dilema es la antigua dicotomía entre el culto público y la religión del sabio. Por un lado el fin último del hombre se encuentra "fuera-de-la-ciudad", el único feliz es el sabio, que se retira del mundo. Por otro lado el sabio debe servir a la ciudad, porque el bien de la ciudad es más perfecto que el bien de un ciudadano. Toda la moral platónica salta de una a otra tendencia como por un ritmo dialéctico sin llegar a una solución adecuada.

Esta contradicción no llegó a una solución ni siquiera en el discípulo más destacado de Platón, nos referimos a Aristóteles. Dussel señala al respecto de manera categórica: "dicha solución es imposible para el "núcleo ético-mítico" helénico. (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. 16)

Dussel advierte que "la negatividad" del cuerpo, implicada en este dualismo, coloca a la vida intersubjetiva (es decir, el reconocimiento de otros espíritus a través del cuerpo y con ello el descubrimiento de toda la trama cultural), y al bien común, en un segundo plano" (Dussel E. , El humanismo helénico, 1975, pág. 17).

Así, está claro que el dualismo antropológico es incompatible con la concepción antropológica del judaísmo. En el núcleo ético-mítico del judaísmo no se establece una separación absoluta entre cuerpo y alma, más por el contrario, se establece una integralidad cuerpo-alma que se sostiene, más bien, por la reivindicación del cuerpo, de la carne. Consecuentemente el dilema helénico entre el culto del sabio y la religión del pueblo no tiene lugar ni sentido en la antropología judeocristiana ni en la filosofía de la liberación planteada por Dussel.

Adicionalmente, la perspectiva socrática de despreciar lo corporal y privilegiar lo espiritual no tiene sentido en el judaísmo ni en el cristianismo porque éstos no consideran la inmortalidad del alma y más por el contrario **plantean la resurrección de la carne**. En este sentido, la oración católica de "El credo" dice, por ejemplo:

*Creo en Dios padre, **creador** del cielo y de la tierra.....*

*Creo en la **resurrección de la carne...***

Desde nuestro punto de vista podemos señalar que la inconsistencia o el dilema del bien común no es negativo en sí mismo. Dussel insiste en valorar la concepción dualista helénica como "inconsistente porque no alcanza en definitiva una solución adecuada". Pero, podemos objetar esa perspectiva preguntando, ¿qué es definitivo y qué adecuado? además ¿qué es "inconsistente"? ¿Acaso Dussel exige al dialéctico Platón que sea claro y distinto?

En una perspectiva dialéctica, heraclitea o marxista, lo in-consistente es precisamente aquello que no incluye contradicción. En esa perspectiva el dualismo antropológico es al contrario de lo que sostiene Dussel más bien consistente y lógicamente coherente. Puede ser más adecuado señalar que la "contradicción" es una "condición" estructural de las realidades físicas, morales y políticas.

La valoración que realiza Dussel sobre la antropología dualista griega bordea la falacia porque asume al dualismo como un dilema que debe resolverse en términos booleanos (falacia de falso dilema) y por otro lado parte de la premisa (petición de principio) de que el pensamiento filosófico debe presentar o terminar con soluciones definitivas, cosa que la filosofía helénica, en especial la filosofía socrática no hace por principio.

3.1.2 Dualismo cartesiano

Una de las citas recurrentes en la fundamentación de la filosofía de la liberación es la que corresponde a Rene Descartes: "Pienso luego existo". Por cierto esta es

una cita que en el ámbito de la difusión de la filosofía ha sufrido interpretaciones sesgadas, equívocas y malintencionadas. Por un lado el "pienso" se ha identificado exclusivamente con la actividad mental racional. Este error, respaldado por el hecho de que el filósofo francés es considerado como el fundador del "racionalismo" es, también, cometido por el mismo Enrique Dussel.

Recordemos que la formulación de este postulado fue originalmente expresado en latín: "Cogito ergo sum". El sustantivo "cogito" traducido por pienso se refiere en realidad y en la intención del propio Descartes a toda actividad subjetiva y no solo a la racionalidad humana. Recordando al mismo Descartes en la meditación segunda, éste nos dirá: "Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente." (Descartes, 2009, pág. 29). Nótese que pensar, Cogitare en latín, equivale a dudar, conocer, afirmar, negar, incluso (y esto es ignorado persistentemente por los comentaristas postmodernos adversos a la razón) querer, imaginar y sentir. En una traducción, también legítima y ajustada a la sensibilidad contemporánea podríamos traducir el Cogito ergo sum de la siguiente manera: Siento por lo tanto existo.

Colateralmente, es frecuente asumir que el conectivo "ergo" traducido frecuentemente como luego, denotaría una sucesión temporal. Es decir que del término "luego" se tomaría el significado erróneo de "después". De esta manera se da lugar a las tergiversaciones de interpretación en el sentido de que para existir, primero habría que pensar, lo que equivaldría a señalar que si no se piensa (razona) se eliminaría la existencia. Este error se deriva otra vez de la traducción

del latín. "Ergo" en un sentido más adecuado equivale al conectivo lógico "por lo tanto".

El "cogito" cartesiano no es sólo pensar entendido esto como razonar, es también sentir. La Res Cogitans, es la cosa que siente, que se emociona y también que razona. El dualismo cartesiano, por lo tanto, no debe reducirse a la oposición cuerpo vs "razón lógico matemática", es más oportuno señalar la dualidad antropológica, en Descartes, integra cuerpo y subjetividad.

Así, cuando Enrique Dussel establece una relación de fundamentación o de equivalencia entre el "Yo pienso" con el "Yo conquisto" se aleja de una interpretación filosófica y más bien se ubica en una interpretación ideológica. Dussel escribió al respecto: "Antes que el ego cogito hay un ego conquiro (el "yo conquisto" es el fundamento práctico del "yo pienso". Esta perspectiva puede contener un grado de verosimilitud si asumimos que la razón en la modernidad ordenaba la realidad según esquemas y parámetros ideales. La razón en la modernidad particularmente con la ciencia y la tecnología domina - conquista, la realidad. Así, la razón moderna permitió dominar el átomo y conquistar la luna!!!

Sin embargo, e insistimos, metafísicamente el cogito cartesiano es el resultado de la búsqueda de una certeza metafísica: "establecer algo firme y permanente en las ciencias" (Descartes, 2009, pág. 69) y esta certeza no es el pensamiento, la razón o la racionalidad, sino la "existencia". La verdad fundamental que descubre Descartes que no la puede manipular ni siquiera un Dios burlador es el "yo existo"

y no así el "yo pienso". Ergo, ¿cómo se acomodaría el fundamento práctico Dusseliano, es decir, el "ego conquiro" al "yo existo"?

Por otro lado, el fundamento práctico "ego conquiro" del "yo pienso" (como lo señalan algunos detractores del judeocristianismo) no sería más bien aquella orientación divina para el pueblo hebreo que dice: "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la tierra" (Génesis 1:28)

3.2 El Método analéctico

3.2.1 Presupuestos del método

El método dialéctico o el método socrático de la mayéutica consiste en una anamnesis o rememoración de las ideas conocidas por el alma en su existencia pura y olvidadas a causa del encerramiento en la prisión corporal. El proceso de rememoración supondrá, según Platón, un despojamiento de lo sensible y de lo corporal lo que no está libre de sufrimiento, pues el ascenso a niveles superiores de conocimiento implica un ejercicio de voluntad y de renuncia que no todos los individuos pueden sobrellevar. Al final la recompensa será el conocimiento racional-místico de la verdad última, la idea del Bien.

Así pues vemos que la mayéutica y la dialéctica, así como cualquier otra opción metodológica, presuponen una determinada antropología, es decir, una concepción definida de la naturaleza del hombre así como una concepción de las estructuras de la realidad. Más allá de los mitos y alegorías (recursos literarios o

didácticos) en Sócrates y Platón el mundo de las ideas y la naturaleza inmortal del alma se articulan y complementan en su filosofía. El método en definitiva está determinado por la naturaleza del conocimiento y por el objeto de conocimiento.

En la filosofía hegeliana se presenta un matiz similar. Existe un paralelismo entre el desarrollo de la Idea y el denominado método dialéctico. En Hegel la realidad en todas sus esferas o facetas está en un proceso de desarrollo, en el que, por ejemplo, la pobreza de un pueblo o la tiranía de un gobernante son momentos necesarios para el autoconocimiento pleno de la idea absoluta y la dialéctica sigue el compás del desarrollo de estos momentos de autodesarrollo.

Por tanto, la dialéctica socrática y la dialéctica hegeliana se perfilan como incompatibles con los presupuestos de la filosofía de Dussel. Recordemos que nuestro pensador al margen de tomar partido y posición por los pobres, también está alineado a determinadas perspectivas antropológicas y teológicas. Para Dussel no cabe la posibilidad de una antropología dualista, la noción de inmortalidad del alma, o la idea de un autodesarrollo del Ser absoluto debido a que su credo o convicción teórica está definido por un Dios creador (ex nihilo) así como la muerte y resurrección de la carne.

En el fundamento de las objeciones de Dussel a la dialéctica hegeliana (y marxista) prevalece, en nuestra interpretación, no otra cosa que el núcleo ético-mítico de la teología judía.

Por otro lado, es evidente que una perspectiva metodológica deductiva sería fuertemente limitativa para la estructura teórica de Dussel, pues tanto las líneas

argumentativas como las conclusiones de sus especulaciones, en general, no se ajustan a los parámetros de la lógica "formal" al punto que parte importante de su pensamiento puede ser encasillado en las denominadas "falacias formales".

Así, la perspectiva metodológica que se mantiene congruente con el núcleo ético-mítico del judaísmo y con el estilo de razonamiento dusseliano es la analogía. Esta perspectiva metodológica no presupone una estructura antropológica y no hace referencia estricta a una constitución u origen de la realidad. Es más, las dos acepciones que Dussel señala para la partícula "ana" de la palabra analéctica, a saber, *anas* = más allá y *ana* = comparación, son compatibles con los la otredad, el otro es el que está más allá de la totalidad; y con la diversidad del ser que solo puede conocerse mediante la comparación y no mediante la reducción a lo uno o a lo universal.

Sin embargo, la analéctica inicialmente congruente con los principios y el sentido de la filosofía de la liberación no presente otros desarrollos que puedan operativizar el conocimiento o reconstrucción de la realidad. La analéctica antes que un "instrumento" o "camino" para el conocimiento es una declaración de principio y un hito de distinción respecto de la dialéctica, de la fenomenología y de otros "métodos".

3.2.2 Alcances del método analéctico

El método de la filosofía de la liberación es el método analéctico, pero es también, y quizá prioritariamente el método de la teología. En las palabras del propio

Dussel, caemosr en cuenta de que este método que pretende ser filosófico es un método de teología judeocristiana. Al respecto nuestro autor escribió:

"La teología tiene un método. Dicho método no es sólo científico o demostrativo, no es sólo dialéctico, sino que es estrictamente analéctico. El método científico "muestra" las conclusiones "desde" axiomas (muestra-desde: de-muestra). En teología no se demuestra desde axiomas del sistema sino que se muestra desde el pobre, Cristo, Dios, que está más allá que el sistema. No puede ser dialéctico, porque el método dialéctico ("ir a través" de diversos "horizontes") parte de la Totalidad, de la carne y sólo muestra el fundamento de la carne, del sistema, de la Totalidad, no puede revasarlo. El método de primeros profetas, de Jesús, de la teología cristiana y por lo tanto de la "teología de la liberación" es ana-léctico, es decir, se apoya en una Palabra (el logos de ana-léctico) que irrumpe desde "más allá " (eso significa anó- o aná- en griego) del sistema, la Totalidad, la carne. Desde el acto que surge desde más allá del cosmos (la Libertad creante), desde más allá de la historia (la vocación a Abraham y Moisés), desde más allá de Israel (la encarnación del Verbo), desde más allá que todo sistema (el pobre como epifanía de Dios) se desquicia la Totalidad y nace un mundo nuevo: el Reino que ya nace entre nosotros en la historia pero que triunfante estallará cumplidamente más allá de lo humano al fin de la historia mundial." (Dussel E. , Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética, 1973, pág. 192)

Encontramos pues lo que puede ser una coincidencia o simplemente una extensión. Es decir, el método analéctico puede ser tal en sus potencialidades de generar conocimiento o algún tipo de aprehensión de las realidades que puede ser

pertinente tanto para la teología como para la filosofía. O puede ocurrir que, dada la prioridad y preeminencia de una disciplina -la Teología- sobre otra -la filosofía- ocurriría que la segunda, subordinada simplemente adopta el método de la ciencia superior.

3.3 La nada y la creación

La nada y la creación, que son tópicos centrales de la teología judeo-cristiana, también tienen una importancia de primer orden en la estructura teórica de la filosofía de la liberación marcando una diferenciación precisa e irreconciliable con las filosofías occidentales. Según Dussel, la filosofía occidental piensa el mundo desde una centralidad, el ser o el yo, que sería incapaz de incorporar al otro o a todo aquello que está más allá del horizonte del ser.

En cambio, la metafísica de la alteridad o filosofía de la liberación "es el saber pensar el sistema, el mundo, desde la negatividad ontológica" (Dussel, 1996, pág. 65), La metafísica "es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, el otro" (Dussel, 1996, pág. 76). Es, por lo mismo, antifetichismo en cuanto desabsolutiza el ser del sistema.

En este sentido, Dussel escribe 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" (Dussel, 1996, pág. 136). "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” (Dussel E. , Introducción a la filosofía de la liberación, 1995, pág. 41)

La filosofía de la liberación, repitiendo a Dussel, es una metafísica que sigue la tradición cristiana y que tiene como fundamento último el hecho de la creación. Así, la creación de la nada permite comprender las cosas, los útiles, los sistemas, la política mediante su acción de relativizar y desabsolutizar. Esta noción de que creación de la nada permite comprensión de la realidad, es esgrimida por Dussel incluso en la interpretación de los textos de Carlos Marx. A propósito leemos en Dussel la referencia de Marx a la creación de la nada “tiene una resonancia religiosa directa, frecuente en Marx”. Dussel escribió todo un libro en el que pretende fundamental la hipótesis de que Marx es un pensador judío con altísimo contenido teológico. Por ejemplo, esta obra incluye esta cita de El Capital en la que podemos advertir la referencia a la creación de la nada que para Dussel es metafísica hebrea y la esencia del pensamiento económico de Marx.

“El concepto del capital en cuanto valor (Wert) que se reproduce a sí mismo y que se multiplica en la reproducción, en virtud de su atributo innato como (als) valor que permanece eternamente (ewig) y que crece -esto es, en virtud de la cualidad oculta de los escolásticos-» «[...] le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada (Schöpfung aus Nichts)”. (Dussel E. , Metáforas teológicas de Marx, 1993, pág. 103)

3.4 El otro como categoría teológica

La filosofía de la liberación se promovió como un pensamiento crítico y liberador que surge en el más allá del ser eurocéntrico. El “otro” es el protagonista y creador de este pensamiento que viene a ser el pobre, el marginado, el explotado.

Una de las obras que introduce el tema de “el otro” es titulada “Totalidad e infinito” de Emanuel Levinas. Como ya vimos Dussel afirma que fue el encuentro con el pensamiento de Levinas le dio pie a plantearse el tema de la alteridad desde el ámbito de la filosofía superando así las limitaciones de las categorías y enfoque tomadas de Heidegger.

Pero el posicionamiento ético a favor del otro y la conceptualización del mismo, del otro como pobre, tiene un origen diferente o más bien tiene una fuente alterna. La obra dusseliana *Caminos de la liberación latinoamericana* plantea una secuencia de afirmaciones que nos llevan a suponer que el origen de la opción por los pobres y la conceptualización de los mismos está en el campo de la Teología. Dussel escribe:

"El amor al Otro como otro es la caridad, el ágape, categoría revelada exclusiva del judeocristianismo, invención absolutamente revolucionaria en la historia mundial. (Dussel E. , *Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*, 1973, pág. 28)

Es decir, el Otro es una categoría inventada por el judeocristianismo relacionada directamente con la palabra de Dios.

"en nuestra vida nos llega la Palabra de Dios exclusivamente por el Otro. Si me dicen que la Palabra de Dios está en la Biblia y en la Liturgia lo creo, pero aquí digo sólo que nos toca en realidad a nosotros cuando nos interpela un pobre." (Dussel E. , Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética, 1973, pág. 29)

Y la pobreza, que como acabamos de ver, establece un vínculo cierto y directo con Dios no sería la condición del pobre, sino una cualidad del personalidad y temperamento. Dussel escribe:

“La pobreza es una actitud. La pobreza no es no tener nada, sino que es poseer la disponibilidad de dar la vida hasta la muerte por el pobre” (Dussel E. , Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética, 1973, pág. 56)

Según esta formulación, el pobre tendría que ser el que no tiene nada, pero no necesariamente el pobre es el que tiene pobreza. Pues la pobreza es una actitud que puede tenerla o no tenerla el pobre y también el no pobre. La pobreza según lo escrito por Dussel consistente en una disposición de dar la vida... por el pobre.

Está claro que esta formulación es contradictoria. Pues según ella la pobreza no es la cualidad del pobre, la cualidad de no tener pertenencias. La pobreza sería otra cosa, no una condición sino una actitud o disponibilidad. La pobreza, entendida de este modo sería una cuestión ética no económica.

Consecuentemente podemos asumir, una vez más, que las categorías de la filosofía de la liberación están derivadas de una concepción religiosa (la judeo-

cristiana) y yendo más allá en la crítica, por analogía, podemos concluir que la enunciación de los pobres, en el pensamiento de Dussel, se realiza desde una lejanía, no desde una proximidad, desde una centralidad excluyente, pues no es lo mismo decir "los pobres son..." que decir "los pobres somos...!"

La pobreza como disponibilidad de dar la vida por el pobre, al margen de una noble actitud implica la actuación de un alguien que no siendo pobre opta por asumir una actitud mesiánica o paternal. La pobreza como actitud supone una otredad, la del pobre por el que se puede dar hasta la vida. Es decir al otro como pobre lo libera otro que no es pobre pero que puede reconocerse como tal en función de su vocación religiosa.

Completamente distinto será, suponemos, el pensamiento del verdadero pobre, de aquel que padece la pobreza como carencias y no como vocación religiosa. La pobreza como actitud nos hace ver, que el filósofo de la liberación y el teólogo de la liberación se ven a los pobres como otros porque ellos no son pobres. Así, debería corregirse a Dussel cuando dice que la filosofía de la liberación surge desde la otredad, surge en el centro pero interpreta o representa al otro debido a su vocación mesiánica.

3.5 Núcleo ético mítico

Paul Ricoeur, filósofo y antropólogo francés, desarrollo la noción de "núcleo ético mítico". Esta noción fue tomada por Dussel asumiéndola "como el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. El "núcleo ético-mítico" engloba dos aspectos fundamentales, a saber: una visión teórica del

mundo (die Weltanschauung) y una postura existencial concreta, un modo de ser, de comportarse y relacionarse (das Ethos)" (Dussel E. , Escuela de formación política Carlos Ometochtzin, 2019)

Esta noción parte del supuesto de que cualquier estructura intencional puede ser tematizada filosóficamente. En los pueblos, culturas o civilizaciones existen estructuras intencionales que permiten al filósofo desentrañar su sentido, su orden, su significación, su jerarquía.

En este sentido, en todo núcleo ético-mítico subyace tanto una cosmología como una teología que condicionan, con bastante nitidez, una antropología y una ética.

En el pensamiento de Dussel la noción de núcleo ético-mítico es fundamental. De hecho este filósofo que, tal como lo mencionamos en reiteradas oportunidades, asentó sus preferencias especulativas en el área de la Ética, se posiciona, incluso atrincherado, en un determinado y bien definido núcleo ético-mítico, a saber: el núcleo ético - semita.

Según Dussel, los pueblos semitas habitaron la región situada entre las civilizaciones de Mesopotamia, Siria, Egipto y llegaron hasta Etiopía. En razón de que los habitantes de estas regiones, desde el "Neolítico" debieron luchar contra las duras condiciones del desierto, árido y caluroso en extremo, desarrollaron "un ethos, un temple, un carácter de suma resistencia, pero al mismo tiempo de gran solidaridad, fidelidad y altruismo" (Dussel E. , Escuela de formación política Carlos Ometochtzin, 2019)

La ética del semita, vale decir la moral y la política, fue fundada sobre una antropología, sobre una concepción unitaria del hombre. El semita concibe al hombre como un todo indivisible, clara y definitivamente opuesto al dualismo antropológico helénico.

3.6 El pensamiento dusseliano ante la lógica formal

La filosofía, sea esta eurocentrica o latinoamericana, conservadora o revolucionaria, siempre estará constituida por argumentaciones, vale decir, por una articulación de juicios y conceptos que pueden tener formas deductivas, inductivas o analógicas, incluso pueden tener articulaciones muy "creativas" combinando éstas formas. Empero, y en todo caso, las argumentaciones serán relaciones de conceptos y juicios que respaldan ciertas inferencias o conclusiones.

En Dussel encontramos, como parte de su estilo de argumentación analógica, la tendencia a establecer nada más que juicios de valor orientados a respaldar sus propias ideas.

Por ejemplo, en el siguiente argumento podemos ver que la conclusión sugerida es totalmente valorativa, y además polémica desde un punto de vista no comprometido ideológicamente. Presuponer que el asesinato tiene una escala de humanidad es inadmisibile, al menos así lo será desde el punto de vista de las víctimas, desde el punto de vista del otro. Dussel escribe:

"Fueron inmolados muchos más indios al nuevo dios moderno europeo que al dios azteca, pero además es mucho menos humano morir en el fondo de una mina

como un animal, que morir como una víctima divina en un altar aunque sea el de un falso dios. (Dussel E. , Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética, 1973, pág. 14)

Esquemáticamente el argumento plantea las siguientes premisas y conclusión:

Los españoles mataron más indios que los aztecas.

Los españoles mataron en el fondo de una mina

Los españoles mataron indios como animales

Comparativamente:

Los aztecas mataron menos indios que los españoles

Los aztecas mataron indios en un altar

Los aztecas mataron indios como víctimas divinas

Por lo tanto:

Los aztecas eran asesinos más humanos que los españoles.

En nuestro criterio simplemente no existe la posibilidad de justificar la matanza de seres humanos, sean estos del centro o de la periferie, arguyendo el grado de “humanidad del asesinato”.

CONCLUSIONES

Dussel, a través de la filosofía de la liberación no solo intenta interpretar la realidad sino, también, cambiarla. Su práctica transformadora se enfocó en la relación hombre-hombre que dividió en cuatro proximidades diferentes: hermano-hermano, hombre-mujer, padre-hijo, hombre-absoluto. Las posibles áreas de práctica liberadora resultaron, por lo tanto, ser cuatro: política, erótica, pedagogía y arqueología.

La relación hermano-hermano fue identificada como el sistema político o el Estado afirmando que el capitalismo desarrollado había sido manchado con el crimen del fratricidio.

Dussel pensó la relación entre hombre y mujer en la "erótica" como un momento de práctica metafísica, proponiendo construir una crítica contra las alienaciones eróticas que terminaron en uxoricidio.

La tercera etapa de la práctica fue la "pedagogía" que se refería a la relación entre niños y padres, que puede extenderse hacia las instituciones educativas incluso a los medios de comunicación.

La propuesta arqueológica que formula Enrique Dussel puede ser entendida como una filosofía de la religión. La misma tematiza la cuestión de la «fetichización ontológica» de los sistemas históricos. Su núcleo discursivo negativo se apoya en una "crítica de la religión", en tanto ésta puede operar como el "dispositivo sacralizante" más profundo de los sistemas de dominación.

Consecuentemente podemos afirmar que la Filosofía de la liberación de Enrique Dussel se desarrolló en una crítica al eurocentrismo de la cultura proponiendo una teoría para la liberación de los oprimidos que se expresa como el debate filosófico y teórico-político en torno a los problemas causados por la “globalización”.

En relación al origen de la filosofía de la liberación advertimos que para Dussel la ética del pueblo judío, originalmente un pueblo pobre y marginado, es una ética desde el pobre, desde el marginado, desde la otredad. Los preceptos de la moralidad semita son impermeables a la explotación o al marginamiento de los hombres por cuanto se formulan y practican en una relación de proximidad entre iguales, en una relación de cara a cara. Esta ética tiene una correspondencia directa con elementos de la cultura y teología judeocristiana.

En la concepción judeo cristiana del origen del mundo y del hombre se recurre a las nociones de creación y de la nada. Ambos conceptos, creación y nada, forman parte del marco categorial de la Filosofía de la liberación, en particular de la antropología, la ética y política.

Un hombre creado de la nada y además mortal (el hombre en la concepción semita) está impelido a una moralidad obviamente distinta a la de un hombre caído de la eternidad y destinado a la inmortalidad. Un hombre que tiene el alma inmortal podrá asumir de manera legítima incluso estratégica el desprecio por su cuerpo, en cambio un hombre que viene de la nada y está destinado a la muerte, con la posibilidad de resurrección de su cuerpo, seguramente no estará dispuesto a privilegiar solo alguna dimensión de su ser sino que tendrá un cuidado de su

integralidad. La base antropológica de la filosofía de la liberación, que aboga por una liberación económica, que pretende un bienestar físico, es, necesariamente, monista.

Por otro lado, la filosofía de la liberación toma posición a favor del pobre, del excluido, del marginado. Este posicionamiento, según Dussel, se origina en las orientaciones asumidas por el Concilio Vaticano II, sin embargo, tienen una vertiente teológica al asumir que Dios está presente en la voz del pobre. La cosmovisión judía, según Dussel, sería a fin a esta tendencia, es decir, estar a favor de los pobres, porque se originó en una época muy temprana de las culturas semitas siendo el código de Ammurabí el antecedente más lejano y en el que claramente, en la lectura de Dussel, se advierte una ética solidaria con el pobre, el huérfano, la mujer y el extranjero.

El método de la filosofía de la liberación es el analéctico que en términos convencionales vendría a ser el método analógico operativizado no desde la centralidad o desde las totalidades eurocéntricas, sino desde la otredad. Es según Dussel el método que está más allá del logos eurocéntrico.

Vimos que la analéctica es el método específico de la Filosofía de la liberación gracias a que los métodos de la filosofía occidental, en general, están correlacionados con determinadas concepciones antropológicas, epistemológicas y ontológicas incompatibles o contradictorias con la filosofía de la liberación. Así la Filosofía de la liberación no puede asumir el método mayéutica porque este supone la inmortalidad del alma. No puede ser el método dialéctico porque este

supone el desarrollo de “lo mismo”, porque implica la aceptación tácita de un panteísmo. No puede ser el método hipotético deductivo, porque este método restringiría al máximo el pensamiento dusseliano marcando inconsistencias lógicas y falacias formales por todas las facetas del pensamiento dusseliano.

Así pues, las categorías fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel están estructuradas de tal manera que permanecen fieles a un compromiso teológico. La filosofía de la liberación no es otra cosa que la cosmovisión (Weltanschauung) judía con una indumentaria técnico-filosófica. El origen y el desarrollo de la filosofía de la liberación, armada por Enrique Dussel, es una derivación o adaptación directamente de las categorías de la teología judeo-cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómano*. Madrid: Alianza.
- Besoky, J. L. (2013). *OpenEditionJournals*. Obtenido de OpenEditionJournals: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/65374?lang=pt#citedby>
- Caicedo, J. (2017). *Pensar desde la tierra y el conflicto. Aproximación al concepto de historia en Enrique Dussel*. Bogota: Fundación Guagua.
- Carolina Gonzales Velasco, Juan Fernandez, Mariana Robles. (2019). *Problemas de la historia argentina 1912 -1955*. Buenos Aires: Universidad Nacional Arturo Jauretche.
- Copi, I. (2013). *Introducción a la lógica*. México: LIMUSA.
- Descartes, R. (2009). *Meditaciones metafísicas*. Bogota: Universidad nacional de Colombia.
- Dussel. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamerica en la Historia Universal*. Mendoza: Resistencia Universidad del Nordeste.
- Dussel, E. (1968). *Cultura latinoamericana e historia de la iglesia*. Buenos Aires: Facultad de teología de la PUCA.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, E. (1972). *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, E. (1973). *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando Garcia C.
- Dussel, E. (1973). *Caminos de la liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética*. Buenos Aires: Latinoamérica libros.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.

- Dussel, E. (1975). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la Erótica a la Pedagógica. 6-III*. México: Edicol S.A.
- Dussel, E. (1980). *La pedagogía latinoamericana*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Introducción General*. Salamanca: Síguema.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1990). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1993). *Metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo divino.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y Filosofía de la liberación*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogota: Nueva América.
- Dussel, E. (1997). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- Dussel, E. (9 de septiembre de 2008). *Scribd*. Obtenido de Scribd: <https://es.scribd.com/document/5624114/AUTOPERCEPCION-INTELECTUAL-DE-UN-PROCESO-HISTORICO>
- Dussel, E. (2014). *Historia de la iglesia en América Latina 2*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, E. (2019). *Escuela de formación política Carlos Ometochtzin*. Obtenido de Escuela de formación política Carlos Ometochtzin: https://www.escuelaformacionpolitica.com/uploads/6/6/7/0/66702859/nu%CC%81cleos_e%CC%81ticos-mi%CC%81ticos.docx
- Dussel, E. (22 de agosto de 2019). *Youtube*. Obtenido de Youtube: www.youtube.com/watch?v=AzIs8Su9cLM
- Dussel, E. (Instituto de Filosofía). *Para una des-trucción de la historia de la ética I*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, E., & Guillot, D. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E., Ardiles, O., & Assman, H. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

- Dussel, E., Quesada, M., Roig, A., Villegas, A., & Zea, L. (s.f.). *Universidad Autónoma Metropolitana*.
Obtenido de Universidad Autónoma Metropolitana:
http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/DeclaraciondeMorelia-Dussel_Enrique_etal.pdf
- Fauer, C. (2008). *La Analéctica de Enrique Dussel*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- García, P. E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- GRIMOS, C. (9 de enero de 2015). *Youtube*. Obtenido de Youtube:
<https://www.youtube.com/watch?v=aqSHYoMwsrw>
- Ibarra, A., & Valdez, C. (2017). *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Leclercq, P. M. (2013). *La decadencia argentina. Ensayo de interpretación desde distintos enfoques*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas.
- Ledezma, F., & Ortiz, J. D. (2019). *Siete ensayos sobre la filosofía y política de la liberación de Enrique Dussel*. México: Universidad de Guadalajara.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Nación, M. d. (2015). *Historia Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Nildo Domingos, O. (1995). Entrevista con Enrique Dussel. *Estudios Latinoamericanos Nº 4*, 181-202.
- Platón. (1988). *Fedón o de la inmortalidad del Alma*. Madrid: Gredos.
- Platón. (s.f.). *Las leyes. Libro VII*. Madrid: Patricio de Azcarate.
- Ricoeur, P. (1961). *Civilisation universelle et cultures nationales. Esprit*.
- Ricoeur, P. (2016). *Historia y verdad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo veintiuno.
- Zea, L. (1970). *América en la Historia*. Madrid: Revista de occidente.
- Zea, L. (2005). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.