

La formulación del método analéctico al interior de la obra de Enrique Dussel a partir de la crítica a la *dialéctica de la existencia*

The Formulation of the Analectical Method Within the Work of Enrique Dussel Based on the Criticism of the Dialectic of Existence

Patricia González San Martín¹

 <https://orcid.org/0000-0002-2143-8955>

Resumen:

La filosofía de la liberación, en su primera formulación, es un trabajo teórico articulado a partir de dos discusiones estratégicas: la discusión con la dialéctica idealista y la discusión con la hermenéutica fenomenológica de cuño heideggeriano. En este escrito, nos detenemos a presentar y analizar la discusión dusseliana con la filosofía heideggeriana, en lo que el filósofo de la liberación denominó la resignificación de una filosofía de la totalidad a través de una *dialéctica de la existencia*.

Palabras claves: dialéctica, existencia, analéctica, totalidad, alteridad

Abstract:

The philosophy of liberation, in its first formulation, is a theoretical work articulated from two strategic discussions: the discussion with idealist dialectics and the

¹ Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Contacto: plgonzal@upla.cl

discussion with phenomenological hermeneutics of Heideggerian stamp. In this writing, we stop to present and analyze the Dusselian discussion with Heideggerian philosophy, in what the philosopher of liberation called the resignification of a philosophy of totality through a *dialectic of existence*.

Keywords: dialectic, existence, analectic, totality, otherness

1. Preliminar

Desde sus inicios, la filosofía de la liberación, en la formulación de Enrique Dussel, se propuso desde una lectura crítica de la tradición filosófica europeo-occidental: para tal fin, se planteó una discusión metodológica con la intención de construir los fundamentos de una ética crítica a partir de la cual pensar filosóficamente la situación real y concreta de exclusión en que vive buena parte de la humanidad.

Desde esta perspectiva, es importante destacar que en las formulaciones posteriores de la ética de la liberación dusseliana, si bien se plantean en un plano directamente práctico –ético-político–, se halla en su raíz un análisis crítico de las discusiones ontológicas de la tradición filosófica y, muy especialmente, del método a partir del cual tales discusiones se han orientado. El problema de la negatividad, de la exterioridad, de lo pulsional, de la diferencia y la alteridad, son los tópicos con que la filosofía de la liberación ha articulado sus fundamentos teóricos y los que hicieron posible que el tema del método llamara la atención no solo de Enrique Dussel sino también de la joven generación de filósofos y filósofas que, entre el último lustro de la década del sesenta y el primer lustro de la década del setenta, se replantearan la pregunta por la pertinencia del ejercicio filosófico en *nuestra América*.

En el itinerario teórico de Enrique Dussel se reconoce una reflexión acerca de la alteridad que, en una primera época, se halla signada por el método hermenéutico aplicado a la realidad histórico-cultural del continente latinoamericano. En una segunda época,

aquella en que se formula la filosofía de la liberación, el tratamiento de la alteridad se caracteriza por los explícitos cuestionamientos al método de la filosofía tal y como, según nuestro autor, esta ha sido ejercitada por la tradición occidental, desde los griegos hasta Heidegger. Es así como la búsqueda metodológica se convirtió en la mediación teórica a partir de la cual la filosofía de la liberación identificó su tema y definió el estatuto ético desde el cual pensar la realidad humana que se halla en situación de dominación y exclusión.

Así, el delineamiento del método es lo que permite hablar de una filosofía *de* la liberación y, en consecuencia, la formulación del método *analéctico* es la columna vertebral de la filosofía de la liberación dusseliana. Desde este supuesto, es que se entiende que la tematización acerca del método es lo que permite a Dussel resignificar la crítica levinasiana a la ontología; en efecto, es el trabajo teórico sobre el método lo que hace plausible sostener una resignificación latinoamericana de la categoría de *otro*. En el mismo sentido, es la tematización acerca del método lo que permite resignificar la argumentación referida a la ética en tanto filosofía primera; la formulación del método es lo que hace posible el desarrollo de las distintas dimensiones de la metafísica de la alteridad, dimensiones que se constituyen en la superación de Levinas, esto es, la concreción histórica, cultural, de género, pedagógica y política de la categoría de exterioridad.

Sostenemos, pues, que la primera fundamentación de la filosofía de la liberación –trabajo filosófico realizado entre 1971-1976²– se articula en torno a la formulación² de un método que permita superar las clausuras epistémicas y éticas implícitas en la tradición de la filosofía europea.

² La analítica crítica con la que Dussel realiza la discusión metodológica se encuentra preferentemente en las obras escritas entre 1971 y 1975, esto es: Dussel, 1972, 1973a, 1973b, 1974, 1975.

La *analéctica* es el nombre del método de la filosofía de la liberación. Se formula en lo que hemos reconocido como dos movimientos crítico-normativos (cf. González San Martín, 2014): un primer movimiento configurado a partir del análisis del método dialéctico. De este modo, la filosofía de la liberación halla su primera fundamentación al modo de una formulación metodológica, esto es, de la configuración de un camino del pensar y su respectiva pauta crítico reguladora de sí mismo. Así, la analéctica se delinea en lo que puede reconocerse como la confrontación de dos modos de ejercicio filosófico, la filosofía del concepto y su superación desde la filosofía de la existencia.

Un segundo movimiento normativo crítico se centra en el análisis del método a partir del cual Heidegger ha renovado la ontología, el método hermenéutico-fenomenológico aplicado al *ser-en-el-mundo*. En efecto, Dussel procede a formular metodológicamente la crítica a la ontología desarrollada por Emmanuel Levinas por lo que la analéctica será finalmente delineada como el modo de acceso a una *metafísica de la alteridad*, esto es, un método que operará analógicamente y que se propone como la condición de posibilidad de pensar la alteridad irreductible del Otro. La analéctica se propone como un método superador de una filosofía de la existencia *sin más*, precisamente porque esta es, a juicio de Dussel, y sobre todo en la perspectiva heideggeriana, el renacer de la ontología de la identidad, con todo lo subsuntivo y totalizador que esto implica. Por el contrario, la analéctica en tanto normatividad del pensar, se plantea como el camino superador del monismo totalizador y la posibilidad de apertura de la razón frente al otro.

Una de las hipótesis que estructuran nuestro análisis del método analéctico es que la recepción de Levinas por parte de Dussel está determinada por las necesidades teóricas del filósofo de la liberación. Si Levinas hizo sentido en Dussel, es porque este último tiene necesidades teóricas específicas que se verán satisfechas con las categorías levinasianas. Tales necesidades teóricas son precisadas

por lo que se constituye en el universo discursivo de Dussel, que en el plano filosófico latinoamericano queda definido por lo que Augusto Salazar Bondy ha tematizado como la confrontación de una filosofía de la dominación y una filosofía de la liberación. Tal disyuntiva es la resignificación filosófica de la condición de alteridad subalterna caracterizada por la teoría de la dependencia, situación económico-política puesta en cuestión por los movimientos revolucionarios de fines de la década del '60. Me parece que la Filosofía de la Liberación, a través de su formulación metodológica, es el esfuerzo por llevar una praxis histórica a categorías filosóficas que *orienten* tanto (el camino de) la teoría como de la praxis. En este sentido, sostengo, el trabajo teórico sobre el método es lo que permitiría hablar de una tematización latinoamericana de la categoría levinasiana de *otro*³.

En lo que sigue de este escrito, nos concentraremos en exponer la formulación de la *analéctica* a partir de la directa crítica a la filosofía de la existencia y la ontología que la sostiene. Indicaremos los problemas implicados en tal crítica y cómo estos son resignificados latinoamericanamente por Dussel, dando cuerpo a su versión de la filosofía de la liberación. La revisión estará centrada en las críticas a la ontología heideggeriana.

³ La segunda pesquisa que conduce nuestro análisis de la configuración del método de la filosofía de la liberación se relaciona con el protagonismo que tiene la perspectiva filosófica del segundo Schelling para el delineamiento del método analéctico; Schelling, para Dussel, es el filósofo que inaugura una filosofía de la existencia a partir de la resignificación del absoluto desde una teorización en la que confluyen teología y filosofía de la cultura. Tal confluencia, recordemos, también se ha hecho presente en el trabajo intelectual de Dussel cuando este se ocupó del problema de la ubicación de América en la historia universal (cf. González, 2016).

2. Recurrencia-interpelación a la filosofía de Martín Heidegger

Según hemos afirmado, el método de la filosofía de la liberación se configura a partir de una discusión “estratégica” con la filosofía de la existencia de cuño heideggeriano. En este contexto enunciativo, Dussel hace cuentas consigo mismo y con la tradición contemporánea de la filosofía al enfrentar críticamente el movimiento subsuntivo y totalizador que vuelve a resignificarse en la hermenéutica de la facticidad, al modo de una *dialéctica* de la existencia. Revisemos.

Desde el punto de vista del método, para Dussel, la hermenéutica fenomenológica pone al *Dasein* como un lector frente al texto de la realidad (Dussel, 1998, p. 21); cuestión que permite, en la óptica heideggeriana, sacar a la luz el fundamento de esta, el ser, pero a diferencia de la filosofía de la conciencia, el ser es ubicado al interior de la mismísima estructura ejecutiva del ente que es capaz de pensarlo. En ese sentido, el método fenomenológico hermenéutico muestra toda su potencia toda vez que es capaz de evidenciar los horizontes de sentido que sostienen a la existencia.

Mariano Moreno Villa (1998) indica muy bien la advertencia dusseliana respecto de la tematización de Heidegger en *Ser y tiempo*: “(...) pues parece que Heidegger concibe al ser como una suerte de logos, esto es, como el hontanar de las posibilidades de todo sentido” (p. 48), cuestión que para Dussel significa poner atención en la dialéctica de la existencia que se despliega en *Ser y tiempo*. El señalamiento heideggeriano es el de permanecer en la facticidad de la existencia para ahí, indagar en las problemáticas ontológicas. Ese es el punto de inicio y la dirección de la dialéctica ensayada en *Ser y tiempo* y es así como lo caracteriza nuestro filósofo:

Todo el libro *Ser y tiempo* es una obra dialéctica. Desde la pregunta inicial del § 1 el método es dialéctico, pero parte, a diferencia de Hegel, no del absoluto antes de la creación y como indeterminado

ser o concepto en-sí, sino del Dasein, el ente que es ahí, uno más, pero inevitablemente, un hombre, “en cada caso yo mismo” (Dussel, 1974, p. 158).

El punto de Dussel es que el camino dialéctico emprendido por Heidegger ya no es involutivo, sino trascendente hacia el mundo: “Pero ahora –sostiene Dussel (1974)– el movimiento dialéctico partirá, no hacia la inmanencia in-volutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte onto-lógico es el ser que se manifiesta” (p. 159). Lo ontológico es ahora el ser entendido como una totalidad de sentido, el horizonte adviniente en que se mueve el *Dasein*. Así, la hermenéutica es una dialéctica de la condición existencial, el modo de trascender hacia el ámbito propio de la existencia que finalmente queda delineada por el horizonte ontológico fundamental: “El movimiento dialéctico es entonces un cierto movimiento que atravesando el orden u horizonte meramente óntico alcanza y se abre a lo ontológico” (p. 159), afirma Dussel. En tal sentido, establece que la dialéctica en Heidegger es el pasaje del orden óntico-existencial al ontológico-existencial, ese paso es lo que permite la fenomenología de la existencia. Desde el horizonte ontológico, entonces, Heidegger procede deductivamente, esto es, piensa a los entes desde su fundamento, el ser. Por eso Dussel afirma que se trata de una dialéctica a partir de la hermenéutica, donde el ser es el horizonte que permite la interpretación de todo lo que es (Dussel, 1973b, pp. 141-146).

Llegados a este punto, Dussel advierte que Heidegger no asume las reales consecuencias de pensar el ser desde la existencia, ya que, sostiene, tal pensamiento esencial no puede soslayar la fundamentación del estar cotidiano, es decir, la ética. Para Dussel no puede hacerse ontología sin ética y es desde este punto de vista que evaluará la teorización heideggeriana centrada en el pensar esencial.

Para 1971 Dussel lee a Heidegger instalado en la problemática directamente metodológica, problemática donde, para

nuestro filósofo, se hace totalmente evidente la relación –finalmente nunca bien ponderada por Heidegger– entre la ontología y la ética. Dussel se concentra en la tarea de asumir las consecuencias éticas y políticas de la analítica de la existencia con la clara intención de establecer si la ontología contemporánea abierta por Heidegger será adecuada para pensar filosóficamente la *condición* de América Latina.

Como se sabe, el ‘segundo Heidegger’ se concentra en indagar directamente en qué consiste el llamado horizonte ontológico y cómo este se relaciona con la totalidad de sentido. Tal análisis supone, para Dussel, indagar en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en *Identidad y diferencia*, *Serenidad* y *Hacia la cuestión del pensar*.

De lo que se trata, para Dussel, es de auscultar la tematización del horizonte de sentido del mundo para problematizar una categoría fundamental del pensar filosófico occidental, la *totalidad*, para con ella comprender cómo se relacionan el ser como fundamento –lo que supone revisar la historia de la metafísica–, el pensar acerca del fundamento y el pensar acerca de las cosas. Todo ello supone, en el pensar heideggeriano, re-pensar la diferencia ontológica, porque de ello dependerá si se alcanza una renovada comprensión –postmetafísica– del ser y cómo éste se relaciona especialmente con el ente que puede pensarlo.

En primer lugar, se trata de ahondar en la relación hombre y ser, donde, para Heidegger, esta es entendida como una relación de co-implicación mediada por, diríamos, un tercer término desde el cual la co-implicación puede ser comprendida. Ese tercer término es tematizado por Heidegger como *el ámbito*, que pide otro decir incluso que el decir ontológico clásico.

Dussel destaca que en *Serenidad*⁴ Heidegger ausculta un punto fundamental respecto de eso que ha llamado *el ámbito*: se trataría de una apertura original desde la cual ser y hombre devienen; tal apertura es originalmente un misterio que, por ende, exige del pensar una actitud serena, de espera, de escucha⁵.

Serenidad es el término que reclama una disposición para ensayar efectivamente un pensar meditativo que penetre en el sentido, en este caso, del mundo técnico, ese que permanece sustraído al pensar representacional, calculador. La serenidad es la actitud que reclama Heidegger para enfrentar aquello que incluso haciéndose presente, permanece oculto al pensar, es la actitud que permitiría la *apertura al misterio* (Heidegger, 1989, p. 28); entonces, serenidad y apertura al misterio son dos actitudes que se pertenecen en pos de efectuar un pensar meditativo, no objetualizante. Tal pensar supone, a la vez, preguntarse por la esencia del pensar o pensar esencial cuya respuesta pone como premisa la distinción entre un pensar representacional y otro que aparece como el horizonte en el cual los objetos quedan puestos. Heidegger intentará fijar la atención meditativa en el horizonte

⁴ El texto es una conferencia dictada por Heidegger en 1955 en homenaje a un compositor alemán, Conradin Kreutzer. En la ocasión, Heidegger se pregunta si el pensar auténtico tendrá lugar en ese lugar. No se trata de un pensar calculador, planificador—el pensar característico de lo que Heidegger denomina la era atómica—. Se trata de un pensar con arraigo: “¿no podrá serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica?” (Heidegger, 1989, p. 26).

⁵ Se trataría de un modo de pensar que efectivamente nos acerque a lo más próximo, que de tan próximo no parece ser visualizado. En la era de la técnica, para Heidegger, ese pensar requiere de una actitud frente a los objetos que es a la vez activa—el contar con los objetos, el usarlos— pero a la vez distante—no permitir que la técnica domine de manera absoluta nuestra existencia—. Así, afirma: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*” (Heidegger, 1989, p. 27).

mismo que es, básicamente, algo abierto, al modo de una *comarca*⁶ (cf. Heidegger, 1989, pp. 44-45), entendida como una libre amplitud donde todo queda cobijado, donde todo queda reunido y, además, donde es posible el encuentro. La comarca –sostiene Heidegger– “es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para ser eclosionar toda cosa en su reposar” (p. 47). Para Heidegger la actitud que reclama esta especie de trasfondo de los objetos es la serenidad; más exactamente, la serenidad es el estado afectivo a partir del cual la *comarca* y lo *abierto* se hacen presentes: “La serenidad no sería tan solo el camino, sino también el movimiento” (p. 52), a partir del cual la comarca se hace presente como lo abierto.

Lo abierto es entonces el horizonte desde el cual la realidad deviene, pero, y en esto Heidegger es radical, pensar el horizonte exige establecer otras categorías de aquellas con que se han tematizado a los entes, incluso al ser. Pensar el horizonte exige ir más allá de un pensar representacional, exige al pensamiento ensayar una lógica sin objeto, porque lo que se quiere es pensar el gesto de aperturidad radical desde donde todo, ser y ente, devienen.

Identidad y diferencia es el escrito que viene a formular un recomienzo de la filosofía, más allá de la metafísica. Es el escrito donde Heidegger plantea de manera directa la pregunta por el sentido del ser, un sentido que quiere ser pensado de manera distinta a como lo ha establecido la historia de la filosofía: no como voluntad de poder, no como dominio, lo que supone, entre otras cosas, pensar al hombre no como sujeto. Categorialmente supone hacer la diferencia entre metafísica y pensar para, así, pensar de otro modo a como lo ha hecho la historia de la filosofía, desde Platón hasta

⁶ En vistas del origen etimológico del término *comarca*, Heidegger decide llamarla la *contrada*.

Nietzsche⁷. Pensar de otro modo para acceder a lo no pensado, al ser. No obstante esta exigencia, al mismo tiempo, Heidegger se plantea la pregunta por la metafísica con el objetivo de delinear sus límites; es en la misma historia de la metafísica, piensa Heidegger, donde se encontrará finalmente el camino de la ontología propiamente tal⁸.

En *Identidad y diferencia*, Heidegger entiende a la identidad como una *mismidad* original y fundante de la relación entre hombre y ser. Tal ámbito es el de la apertura original co-implicadora de ser y pensar. El hombre y el ser quedan co-implicados, se co-pertencen desde *lo mismo*⁹. La mismidad es la apertura –la *Lichtung*, el claro– donde pensar y ser se encuentran, donde el ser se hace presente; para Heidegger ese es el sentido originario de la sentencia de Parménides. Ahora bien, esta apertura, este *claro* hay que volver a pensarlo en la era de la técnica. La relación *ontológica* en la era de la técnica, la *Ge-stell*, es entendida como “la composición en la que contemporáneamente hombre y ser se pertenecen” (Heidegger,

⁷ Para Heidegger es posible hacer esta relación (Platón-Nietzsche) por cuanto en la era de la técnica, la *idea* ha devenido en *poiesis* y en *técne*; la idea se manifiesta como voluntad de verdad en los objetos técnicos. Heidegger en los años ‘40 asiste a la realización del arte como verdad de lo real–Alemania se halla en plena Revolución industrial–, una época donde se constata la preeminencia de la creación, de la producción como voluntad de dominio, expresión contemporánea de la metafísica u onto-teología (Heidegger, 1988).

⁸ Tal camino habría que buscarlo en la propia historia de la metafísica, al modo de lo impensado por ella, con la intensión de vislumbrar lo que ha quedado en el olvido, sustraído por el pensar representacional; habría que pensar en lo que se ausenta en la presencia del ente. Eso es lo que quiere expresar el pensar del “salto” o del “paso atrás” formulado en la obra. Se trata, por una parte, de un retroceder para acceder a aquello que se sustrae a la metafísica pero que constituyó su origen como pensamiento –el ser– y, por otro lado, se trata también de un salto que significa avanzar más allá de las formas en que el ser ha sido pensado, lo que pone en la pista, entre otros asuntos, de la relación entre el hombre y el ser (Heidegger, 1988).

⁹ Sostiene Heidegger (1988): “Tenemos que reconocer que en la aurora del pensar la propia identidad habla mucho antes de llegar a ser principio de identidad, y esto es una sentencia que afirma que pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente” (p. 69).

1988, p. 46). Pensar la *Ge-stell* es querer instalarse en el acontecimiento de trans-propiciación –el *Ereignis*– que es, en realidad, previo a lo que se co-pertenece, es el acontecimiento originario, donde se está ya desde siempre. Así dirá Heidegger (1988): “La esencia de la identidad es una propiedad del acontecimiento de transpropiciación” (p. 91).

Ahora bien, desde esta perspectiva sustentada por la identificación del principio in-fundado de la mismidad, es que, en *Identidad y diferencia*, Heidegger tematizará la diferencia ontológica. El ser es pensado desde la diferencia con “lo mismo”, lo que para Dussel, supone entender a esta relación como una relación dialéctica, ser lo otro *de* lo mismo¹⁰.

Conviene precisar que el estudio de la dialéctica hegeliana y su superación en el pensamiento de Heidegger, es una temática muy en uso a principio de la década del setenta. En este sentido, para Juan Carlos Scannone Heidegger es finalmente la superación de Hegel, más precisamente, es la *diferencia* de Hegel, toda vez que su ontología es un “paso atrás” –el rescate de lo impensado– de la metafísica y, por ello, se constituye en el “salto”, la superación no dialéctica de la metafísica, cuestión que se manifiesta en un pensamiento del ser no como fundamento, sino como evento. Para Scannone, Heidegger es el pensador de la diferencia, el pensador que lleva a la ontología a un definitivo registro no dialéctico (cf. Scannone,

¹⁰ Heidegger quiere pensar la diferencia entre ser y ente; el razonamiento es así; la metafísica ha pensado al ser y al ente, ha establecido que hay una diferencia, pero no ha pensado *la* diferencia misma. Finalmente, la diferencia entre el ser y el ente es que el ser es el movimiento de donación de la condición entitativa, la llegada es el ente tal o cual, pero el ser es justamente ese movimiento de gestarse, es la salida. Así, la diferencia es pensada como el *entre* la salida y la llegada, esa es la diferencia entre ser y ente. La diferencia es el dejar aparecer. La conclusión del texto es que la diferencia es lo que posibilita la identidad, por la diferencia hay identidad (Heidegger, 1988).

1971)¹¹, cuestión que para el sacerdote jesuita significará el replanteamiento del método de la filosofía de la liberación desde un horizonte ontológico.

No es el caso, como veremos, de la tematización dusseliana.

Es importante entender que, desde una perspectiva metodológica, a partir de las distinciones realizadas por Heidegger –la identificación de un tercer término, la mismidad en la que quedan reunidos ser y pensar, lo que a su vez reclama un temple de ánimo sereno precisamente para percatarse del acontecimiento de donación que es el ser para con los entes–, Dussel distingue un camino que denomina óntico-ontológico dialéctico, que va de los entes hacia su fundamento (Dussel, 1973a)¹². Un segundo camino que Dussel denomina ontológico-óntico deductivo que vuelve hacia los entes deductivamente desde su fundamento (Dussel, 1973b)¹³. El nivel ontológico-óntico deductivo es la orientación identificada en la teorización del segundo Heidegger y que, para nuestro filósofo, es la manera en que la dialéctica cobra un sentido ontológico-existencial, que es, a la vez, el modo en que contemporáneamente se fundamenta una totalidad de sentido, aquella que Dussel leerá en clave directamente ética, en lo que dio en llamar una ética ontológica.

Afirma Dussel (1973b): “La cuestión metódica de la ontología heideggeriana es poder superar en su fundamentación la subjetividad moderna, conservando una ontología de la negación en

¹¹ En 1971, la revista *Stromata* estuvo dedicada a la relación Hegel-Heidegger, con motivo de la celebración del bicentenario del natalicio de Hegel. En la relación Hegel-Heidegger, remito al artículo de Dina Picotti, “El concepto hegeliano de verdad y su discusión en M. Heidegger”, aparecido en el mismo número de *Stromata*.

¹² Se trata de la orientación subyacente a la hermenéutica de la facticidad, según Dussel.

¹³ Especialmente puede observarse en el capítulo VI, en el que Dussel evalúa las consecuencias del pensar esencial heideggeriano.

su positividad” (p. 134). Ese es el pensar fundamental heideggeriano, aquel que pone en la pista del acaecimiento del ser: “Ese pensar fundamental y esencial está más allá de la teoría de los entes intramundanos y de la praxis como acción productora de dichos entes; dicho pensar es anterior porque ‘se las habe’ con el fundamento mismo del mundo como tal” (p. 134). Para Dussel la indagación en el pensar fundamental heideggeriano es el límite en el que se mueve lo que él denomina la ética ontológica, esto es, la fundamentación más radical de la praxis misma, en cuanto praxis¹⁴.

Para acceder a lo que Heidegger denomina el pensar fundamental, Dussel reconoce un necesario pasaje crítico desde el cual es posible poner en cuestión lo cotidiano. Dussel registra tal pasaje crítico en los filósofos que han llevado sus formulaciones ontológicas al plano de la praxis, en todos ellos puede advertirse un desgarramiento del *ethos* —para Heidegger es el estado de angustia, para Platón, la salida de la caverna—. Lo que pone de relieve Dussel es que para acceder a un pensar fundamental se requiere de la crisis del hábito, un desfondamiento de lo cotidiano a partir del cual se caerá en la cuenta que algo fundamental ha caído en el olvido. Esa es la actitud que requiere el pensar fundamental, que es el pensar directamente ontológico, que es, además, la ubicación en un pensar

¹⁴ Las aproximaciones críticas a las tesis de Heidegger forman parte del universo discursivo de la época; así, Carlos Cullen, al igual como lo sostendrá Dussel, Heidegger es para el siglo XX lo que fue Hegel para el siglo XIX, el pensador que restaura una ontología con la que superar los horrores de la razón y los reductivismos en los que incurre la ciencia, propósito que es leído en clave geopolítica: “Europa ‘pierde sus sendas’, y necesita un hilo conductor que le permita saber a dónde va y qué rumbo tomar (...) es decir, volver a las fuerzas de lo hogareño (...) el privilegiado paisaje presocrático, fuente del espíritu europeo. Después de la ‘odisea’ hay que volver enriquecidos a la vida de los pastores del ser (...) La verdad tiene su destinación y hay que leer la historia como el destino de la ocultación-desocultación del ser (...) El imperio toma otra forma. Se repliega, y con ‘serenidad’ espera, aunque haya que soportar la cotidianidad de las tropas de ocupación y la poca estética del muro de Berlín” (Cullen, 1973, pp. 95-96).

propriadamente filosófico. Así, afirma Dussel (1973b): “La filosofía como ontología será un pensar, un modo del pensar, un pensar metódicamente el fundamento” (p. 138)¹⁵.

Así, se avanza desde la comprensión existencial hacia la crisis de esa comprensión lo que constituye, a su vez, el pasaje para acceder al pensar fundamental, al pensar propiadamente ontológico, el pensar filosófico por excelencia, lo que supone una muerte a la cotidianidad, el salirse de la seguridad de lo obvio, para interrogarlo, para hacerlo tema. Se trata de una interrupción crítica del estado *habitual*, una interrupción del *ethos*. Así, desde Heidegger, la filosofía, para Dussel (1973b), queda definida: “Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia. El ‘camino de acceso’ (*méthodos*) parte de la cotidianidad para llegar en el pensar, por un pasaje, a la trascendencia. Desde ese ámbito se deberá retornar a la cotidianidad” (p. 138).

Es lo que Dussel denomina el camino devolutivo desde el fundamento hacia los entes. Desde este enfoque, se entiende la identificación de la filosofía con la ontología en que ha incurrido el pensar filosófico occidental y así es como queda definida por Dussel (1973b): “Por eso es que la filosofía como ontología es la ‘competencia o habilidad fundamental’ (*prôte epistémé*), pero que como pensar esencial deberá saber permanecer abierto ante el ser como ser (sólo es una ontología negativa), ante lo nunca totalmente comprendido en la cotidianidad” (p. 140).

En consecuencia, Dussel indicará que Heidegger en la década del ‘20 piensa al modo de una analítica existenciaría, con lo que se propone el acceso al nivel fundado del ser-ahí; treinta años después, intenta el acceso directo al nivel de lo que funda. El punto de Dussel

¹⁵ El pensar fundamental, el pensar acerca del ser, es lo que ya Aristóteles había definido como el sentido de la filosofía.

es que ese modo de acceso, en Heidegger, sigue siendo dialéctico, es decir, un camino que operará negativamente, esto es, por mostraciones posibles de advertir en su ocultamiento, ya que se trata del venir a presencia de lo que no es ente, sino de lo que funda al ente¹⁶. La *cosa* que Heidegger quiere pensar de manera directa, lo que indica como el *ámbito*, es lo que en el nivel óntico-ontológico quedó indicado como el horizonte de sentido a partir del cual se articula la significatividad circunspectiva del ente; en las obras del segundo Heidegger, Dussel indica que el intento de abordaje directo sobre el ámbito muestra al horizonte (lo que está siempre más allá) en su condición de tal, en su negatividad, sin embargo presente y actuante: “el ser como el ámbito más allá del horizonte de la temporalidad” (Dussel, 1973b, nota 415, p. 232)¹⁷.

Para Dussel, el tema de una ética ontológica –que es el modo en que nuestro filósofo resignifica el pensar fundamental de Heidegger– es el pensar al ser como horizonte del ente (Dussel 1973b, p. 14)¹⁸. Se trata, ahora, de pensar al ser directamente, desde las indicaciones formuladas en *Ser y tiempo* –el ser ya está presente en la comprensión existencial, lo que supone pensarlo desde el *Dasein*, desde el existente. Ahora, entiende Dussel, se pretende pensar al ser desde su primerísima y directa condición ontológica, no desde lo fundado por él. Para ello, desde el señalamiento heideggeriano, Dussel traerá a colación la tematización de Aristóteles, porque para Dussel el Estagirita fue el pensador que planteó con toda claridad el tema del método del, ahora, llamado pensar fundamental y/o ética ontológica; además, la tesis de Dussel es que Heidegger resignifica ontológico-existencialmente la

¹⁶ Es lo que en los textos del segundo Heidegger aludidos ha sido identificado como el “acaecimiento apropiador” (*Ereignis*).

¹⁷ Como puede advertirse, Dussel indica la diferencia del tratamiento de la temporalidad en *Ser y tiempo* y, luego, en *Tiempo y ser*.

¹⁸ Lo cual supone, ya lo hemos indicado, no poder pensar al ser ni como ente, ni como objeto, ni como sustancia.

perspectiva metodológica de Aristóteles respecto del modo de acceso al ser que se-da¹⁹.

Para Dussel, estas consideraciones ontológicas son de fundamental importancia para replantear la problematización de lo práctico pues, no olvidemos que para nuestro filósofo la analítica de la existencia le ha hecho ver que la ética es la filosofía primera. Entonces, el hilo argumental de una ética para la liberación supone dos cosas: la primera es explicitar los compromisos ontológicos implícitos en la analítica de la existencia realizado por el filósofo de Friburgo, porque a Dussel se le ha hecho evidente la necesidad de fundamentar una analítica existencial desde principios que no supongan una mismidad original, ya que ello tiene consecuencias para la fundamentación de una ética, desde la mismidad o desde la distinción, de eso depende cómo se teja la relación entre lo mismo y lo otro.

En segundo lugar, la fundamentación de una ética para la liberación supone innovar en los principios lógicos a partir de los cuales se fundamenta lo real, lo que conllevará la revisión del método de indagación filosófica. En *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel desarrollará las consecuencias que se siguen en el ámbito de la existencia de la suposición de un principio idéntico, lo que sintéticamente enunciaremos ahora como a-versión o con-versión, alternativas que sustanciarán dos eticidades antagónicas.

¹⁹ Pedro García Ruiz (2001) ha hecho notar la temprana agudeza analítica de Dussel acerca de la relación entre la ontología y la ética aristotélica y la ontología heideggeriana; así, el estudioso de la filosofía de la liberación afirma: “Dussel ha sido un precursor en los estudios sobre la relación entre la filosofía aristotélica, estrictamente la *Ética a Nicómaco* y la analítica existencial del Dasein” (p. 111).

3. Ontología y ética, una relación necesaria

En la argumentación, Dussel pone en relación las eticidades formuladas por la filosofía occidental con los fundamentos ontológicos supuestos y formulados por ese pensar, al modo de una historia de la ontología de la mismidad en la que quedarán ubicados todos los grandes pensadores de la filosofía occidental, incluyendo a Heidegger. Lo interesante de este análisis es que Dussel, desde lo que ha denominado una ética ontológica, descubre un hilo conductor del pensamiento filosófico occidental: la ontología de la mismidad se ha expresado totalitariamente en la historia, cuestión que queda en evidencia al analizar la fundamentación de la praxis.

Así, indica Dussel, el principio de la mismidad cosmológica de los griegos (Dussel, 1973a, pp. 104-105)²⁰ tiene como consecuencia la disolución del individuo en la *polis*: “La univocidad del ser lleva, en ética, a una aporía insoluble, tanto para el pensar clásico como para el cosmopolita: el hombre es absorbido en la pólis (colectivismo totalitario, donde "lo Mismo" disuelve "lo otro" como mera diferencia interna” (p. 106).

Por su parte, la modernidad supone una mismidad *logo-lógica*, donde el supuesto de todo es una sustancia pensante desde donde todo queda explicado. Se trata de una subjetividad solipcista desde la que la totalidad queda explicada. Las consecuencias que esto tiene para las éticas modernas es su extremo formalismo, donde la diversidad de lo concreto es derivada del principio racional y es tratada desde esa universalidad formal.

²⁰ El análisis se centra en Platón, a partir de la manera en que, en discusiones distintas, el filósofo supone una totalidad unitaria e idéntica de donde la pluralidad di-fiere; en tal sentido afirma Dussel (1973a): “Al fin, el ‘Bien’ de la *República*, el ‘Ser’ del *Sofista*, el ‘Uno’ del *Parménides* y la ‘Belleza’ del *Banquete*, son momentos supremos de una dialéctica que nunca evade la Totalidad” (p. 106).

Para el pensamiento contemporáneo, especialmente en la filosofía de Heidegger, vuelve a hacerse presente la mismidad ontológica, lo cual, a juicio de Dussel, resignifica el totalitarismo de lo uno en la concepción de la praxis. En efecto, los señalamientos heideggerianos respecto de un pensar esencial son resignificados por Dussel en clave directamente antropológica y ética.

Así, en este contexto argumentativo, aparece un tema central para la filosofía de la liberación y especialmente para el delineamiento de su método, a saber, cómo es entendida la alteridad en la relación del ser con los entes, especialmente con el ente que piensa al ser. Para Dussel, es claro que no se trata de una alteridad radical, sino de un momento alterativo coadyuvante en el despliegue de la mismidad y así es como lo entiende: “Eso ‘otro’ no es el otro, es decir, un hacerse otro hombre, sino un irse ‘alterando’ desde la mismidad y por sucesivas determinaciones que en griego se denominó *proáíresis*” (Dussel, 1973a, p. 82). Desde el lenguaje heideggeriano, “Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, indiferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo” (Dussel, 1973a, p. 102)²¹.

Por su parte, Dussel indica el término *distinto*, que suele usarse como sinónimo de diferente, pero que, en su análisis etimológico, supone una concepción ontológica completamente antagonica: “(...) lo dis-tinto –de *dis-*, y del verbo *tinguere*: pintar, poner tintura, indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende” (Dussel, 1973a, p. 102).

²¹ Dussel indica el análisis etimológico del término diferencia: “La palabra castellana ‘diferencia’ nos remite a la latina compuesta de *dis-* (partícula con la significación de división o negación) y al verbo *ferre* (llevar con violencia, arrastrar)” (Dussel, 1973a, p. 102).

Es importante entender que para Dussel, Heidegger es el pensador de la totalidad dialéctica desde el ser-ahí; así, el pensar esencial que Heidegger reclama no es otra cosa que la resignificación contemporánea de una dialéctica ontológica desde la existencia, lo que supone restituir un pensamiento de la totalidad desde una concepción del ser como acontecimiento originario que, sin embargo, con todas las diferencias con el pensar metafísico, restituye la unidad entre pensar y ser, privilegiando ahora otro decir, el de la poesía, el lugar contemporáneo donde se expresa la unidad original.

4. Conclusiones

Ha interesado exponer cómo es que Dussel lee a Heidegger —lectura signada por su universo discursivo—, una lectura determinada por la relación entre ontología y praxis; así, para el filósofo de la liberación, toda la obra heideggeriana es una dialéctica ontológica desde la facticidad del *Dasein*. El esclarecimiento de esta interpretación dusseliana es necesario para comprender la configuración de la analéctica o método para *una metafísica de la alteridad*.

Como lo hemos indicado a lo largo de esta exposición, la recurrencia al pensar heideggeriano es uno de los tonos principales de las reflexiones de los filósofos latinoamericanos en la década del setenta del siglo XX, especialmente de la generación argentina; en este contexto, Arturo Roig ha indicado las consecuencias para la filosofía latinoamericana de la recepción sobre todo del segundo Heidegger, me permitiré una cita algo extensa con la que podemos ponderar adecuadamente el contexto crítico en que se desarrolla la filosofía de la liberación:

Así, aparecieron patológicamente los teluristas, los enamorados de nuestra tierra que no menos patológicamente veían en ella el

Heimat que les habían enseñado los alemanes (...). Y así podríamos señalar otras irracionalidades con la que los teóricos de nuestras burguesías encandilaron a sus congéneres, regresando al mito del campo²² (...). De paso digamos que algunas de las buenas páginas de Adorno (...) nos han mostrado el regreso a la ideología de la “tierra” y de la “sangre” en Heidegger, quien en sus vacaciones en la Selva Negra escuchaba “la voz del ser” en boca de los ordeñadores de las vacas, esa misma “voz” que se había perdido precisamente en la cotidianidad de las ciudades pobladas de oscuros y temidos proletarios (...) (Roig, 1991, p. 35)²³.

En ese sentido Horacio Cerutti ha indicado la agudeza de Roig en sus análisis de las tesis heideggerianas, en las que ha identificado “un presunto servilismo de la palabra respecto de un sujeto en la cotidianidad, para ontologizar el lenguaje y desplazar la *sujetividad*. Es decir, el sujeto dejaría de ser el hablante cotidiano de carne y hueso en la historia, para convertirse en un lenguaje que habla, es la esencia del lenguaje la que juega en nosotros” (cf. Cerutti, 2009, p. 21).

En páginas anteriores hemos indicado que, respecto del pensar heideggeriano, Dussel reconoció dos caminos bien definidos: uno que denominó óntico-ontológico dialéctico, que va de los entes hacia su fundamento; otro que denominó ontológico-óntico que vuelve hacia los entes deductivamente desde su fundamento. Con lo ganado hasta ahora en la relación ontología y praxis, Dussel

²² Esta es una clara alusión a los ontólogos de la década del cincuenta, por ejemplo, Alberto Caturelli, quien cree encontrar la identidad de América en el gaucho de la pampa.

²³ En otro lugar indica Roig (2009): “La filosofía –ha dicho Heidegger– es en su esencia griega, quiere decir nada menos que occidente y Europa y solamente ellos son, en su proceso histórico íntimo, originalmente filosóficos. El comienzo de esa filosofía y su naturaleza, se encuentra en una filología, entendida como saber fundante de aquella Palabra, que aparece como venida del fondo de un pasado en el que lo histórico se diluye en lo ontológico” (p. 74).

propondrá un tercer camino orientador de lo que indica como el necesario “salto meta-físico al Otro”, cuestión que será posible a partir de la resignificación de las reflexiones de Emmanuel Levinas y de Augusto Salazar Bondy, así como a la recurrencia al pensamiento decolonial de Frantz Fanon.

Lo que afirmamos es que desde el análisis de la textualidad dusseliana, vista en el contexto de la intertextualidad de la época, la recurrencia a las categorías levinasianas –exterioridad, otro, palabra, novedad, servicio– hacen pleno sentido no solo en Dussel, sino en toda la generación de la década del setenta del siglo XX, una generación empeñada en pensar filosóficamente la *condición* histórica, cultural, política y existencial de América Latina.

Para Dussel, la analéctica es el método que permite un renovado estudio de las éticas a través de la historia; así, el punto central es que la filosofía de la liberación, entendida como una ética trans-ontológica, ordena metódicamente al pensamiento, lo que permite entender la relación, fundamental para la filosofía de la liberación, entre teoría y praxis, más exactamente entre razón teórica y razón práctica; el punto de Dussel, siguiendo en esto los señalamientos heideggerianos de los modos de ser del *Dasein* y de los niveles de su tematización, es que toda teoría es teoría acerca de una realidad, acerca de un modo de ser, de un modo de existir, por ello la praxis es siempre primera y es lo que ordena, motiva y le da sentido a la teoría. En tal sentido afirma lo siguiente:

Jamás nadie –sostiene Dussel– pudo introducirse a la filosofía por razones filosóficas, ya que las razones filosóficas que puedan convencerlo suponen su previa introducción. Es desde razones existenciales previas a la filosofía misma que el hombre se vuelve (se con-vierte) al pensar (Dussel, 1973b, p. 189).

Para Dussel, el pensar es una praxis, una que se orienta por la búsqueda de la verdad y para ello ausculta los fundamentos de las

acciones del hombre en el mundo. “La función del pensar no es producir el ser sino obrar el descubrimiento explícito de la manifestación del ser de la Totalidad” (Dussel, 1973b, p. 189), ese es el valor de la ontología, que indica de manera radical Heidegger y que en este punto Dussel suscribe plenamente. Tal tarea de descubrimiento supone, de manera radical, una relación del pensar con la cotidianidad, Dussel afirma que se trata de una relación dialéctica, en tanto el pensar filosófico ontológico niega la comprensión cotidiana para justamente traspasar el nivel óntico y sobrenadar en el nivel propiamente ontológico, nivel del fundamento; hay allí un movimiento crítico al interior de la totalidad, la criticidad se da intra-sistema, desde el fundamento hacia lo cotidiano; eso es lo que permite, para Dussel, una ética ontológica, pensamiento que se ubica justo en el límite fundamental de la totalidad. La analéctica en tanto método del pensamiento, es la orientación que permite traspasar aquel límite, hacia la alteridad que se halla más allá de la lógica de la totalidad; es el método filosófico que permite la fundamentación de una praxis alterativa desde la realidad negada del otro por la lógica del sistema, por eso, para Dussel, la analéctica es un método crítico liberador.

La analéctica tiene como punto de inicio la realidad negada del Otro, pero no se trata de la negación de la negación, eso nos llevaría a la superación de la alteridad hacia una mismidad anterior y subsuntiva; analécticamente, se trata de considerar al otro en su alteridad, justamente en su negatividad, insistir en esa condición para criticar al sistema. Se trata –indica Dussel (1973b)– de una “negatividad afirmada como filosofía positiva, por un Schelling posterior a Hegel, por Feuerbach, hasta llegar a Levinas, por ejemplo” (p. 89). La afirmación de la negatividad, en la medida en que es resignificada antropológicamente, quiere ser, a su vez, resignificada como acto, como existencia positiva, no como potencia, no como el ente que No-Es el ser, no como el ente que para ser conceptualizado debe quedar en situación negativa respecto de aquello que lo funda:

“La negatividad como negación del fenómeno, del ente u objeto es, exactamente, el movimiento dialéctico ontológico que supera o niega un horizonte de entes para pasar a aquello que lo funda, y de este a otro hasta llegar al horizonte primero” (p. 90). La dialéctica ontológica niega la no-verdad del ente y, así, lo supera. Por el contrario, la analéctica afirma la negatividad originaria, modalidad de la alteridad en la lógica de la identidad, y la afirma como lo otro desde donde puede surgir la novedad; el tratamiento que se le da a esa negatividad originaria es al modo de la revelación de su condición alterativa, por eso la novedad. “El otro mismo es el que puede afirmarse *desde él mismo como otro* y dicho acto es revelación, creación, novedad, pro-vocación, interpelación” (p. 92). Se trata, como puede advertirse, de una irrupción desde la negatividad del otro, desde ella se interpela a la lógica de la mismidad, incapaz de reconocer, comprender, valorar al otro como otro, esa es la lectura histórica y ética que se hace de la filosofía occidental orientada por una ontología de lo Uno.

La analéctica permite entender a la filosofía como una ética que explora los supuestos alterativos de una praxis liberadora de la lógica subsuntiva de la totalidad (Dussel, 1973b, § 30) que, en estricto rigor, no deja espacio a la libertad de otro como otro. Así, la praxis liberadora da paso a la fundamentación de un *ethos* de la liberación como el hábito de “no repetir lo mismo (...) porque se trata del hábito de la posición primera del cara-a-cara” (p. 109), lo que supone un rebasamiento de los límites de la totalidad. El *telos* de la liberación se concreta en lo que Dussel llama amor-de-justicia²⁴, motivado por la

²⁴ Metafísicamente el amor-de-justicia es la resignificación dusseliana de la categoría *désir* (deseo) de Levinas. Recordemos que para Levinas el deseo es lo que mueve hacia una alteridad radical donde incluso el tiempo y la realidad en tanto objeto desaparecen; se trata de una apertura radical hacia lo otro como absolutamente otro, por eso para Levinas, el deseo mueve más allá del ser y se constituye así en una categoría metafísica y ética porque supone una relación con otro, un tocar a otro sin la lógica de la posesión, sin la lógica de la satisfacción, sin la preeminencia del yo (cf.

revelación del otro desde su negatividad interpelante; se trata de la expresión de un amor meta-físico, fundamento de un humanismo crítico.

Desde todos estos niveles de análisis es que se puede sostener que la fundamentación de la filosofía de la liberación entre los años 1969-1976 se articula en torno a la formulación de un método que permita superar las clausuras epistémicas y éticas implícitas en la filosofía europea, sobre todo en la filosofía moderna y contemporánea. Filosóficamente, se trata de superar un pensamiento que tiene como límite la categoría de ser en tanto fundamento. Es el trabajo teórico sobre el método lo que permitió hablar de una tematización latinoamericana de la categoría de *otro*.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1982). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Cerutti, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cullen, Carlos (1973). El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 92-104). Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo I). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo II). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos*, (180), (Barcelona), 13-36.

Levinas, 2002). Dussel resignifica el *désir* levinasiano como amor de justicia, rescatando el sentido originario de este último término, donde la justicia es el impulso hacia el otro, el amar al otro como otro.

García Ruiz, Pedro (2001). La Filosofía de la Liberación (1969-1973). Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 2(2), (INCIHUSA- CRICYT, Mendoza), 107-123.

González, Patricia (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*. *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16(2), (INCIHUSA- CRICYT, Mendoza), 45-52.
<http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/72/73>

González, Patricia (2016). La lectura dusseliana de Schelling. Universo discursivo y producción de categorías para la filosofía latinoamericana. Revista *Hybris, CENALTES*, 7(2), 13-36.

Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia*. (Traducción de A. Leyte y H. Cortés). Barcelona: Anthropos.

Heidegger, Martin (1989). *Serenidad*. (Traducción de Y. Zimmermann). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1992). *Cartas sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

Heidegger, Martín (1997). *Ser y tiempo*. (Traducción de J. E. Rivera). Santiago: Universitaria.

Heidegger, Martin (2001). *Tiempo y ser*. (Traducción de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque). Madrid: Tecnos.

Levinas, Emanuel (2002). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.

Moreno Villa, Mariano (1998). Husserl, Heidegger y Lévinas y la Filosofía de la Liberación. Revista *Anthropos* (180), (Barcelona), 47-58.

Picotti, Dina (1971). El concepto hegeliano de verdad y su discusión en M. Heidegger. *Stromata*, 27(3/4), año XXVII, julio-diciembre, 403-416.

Roig, Arturo (1991). *Historia de las Ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.

Roig, Arturo (2009). *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. (Edición corregida y aumentada).

Scanonne, Juan Carlos (sj) (1971). Reflexiones acerca del tema Hegel y Heidegger. *Stromata*, 27(3/4), año XXVII, julio-diciembre, 381-402.

Patricia González San Martín

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Sus líneas de investigación giran en torno a la Filosofía Latinoamericana contemporánea, la teoría crítica, el marxismo en América Latina y la Filosofía en Chile. Ha publicado diferentes artículos sobre Dussel y la Filosofía de la liberación y el marxismo en Chile en la década del sesenta del siglo XX.