

Reconstrucción del método analéctico como una ética de la apertura histórica¹

Reconstruction of the Analectic Method as an Ethics of Historical Openness

Jorge Alberto Reyes López²

 <https://orcid.org/0000-0002-4243-0004>

Resumen:

Enrique Dussel (1934-2023) formuló el método analéctico o anadialéctico en la década de los setenta del siglo pasado. Este artículo se propone clarificar algunos de

¹ Este artículo también podría haberse llamado “ética de la intotalización”. Hemos incorporado la noción de lo “abierto” como una clave apropiada de interpretación de la posición metafísico-histórica dusseliana, de acuerdo con su propio marco teórico, tal como lo ha mostrado Mario Orospe (2019). Atendiendo sobre todo el capítulo “2.2. Hacia la *des-trucción* ontológica del sujeto moderno: la finitud de lo abierto y la Totalidad como fundamento”, donde Orospe sostiene, desde Dussel, que: “el humano es un ser vivo capaz de asumir una responsabilidad, no sólo ante su propio *ser*, sino sobre todo ante el llamado de los *Otros*, vinculándolo así con un nuevo nivel de la libertad (...) Dussel sostendrá que lo valioso de la ontología fundamental consistirá en que nos permite identificar esta especie de *trascendencia intramundana* que nos caracteriza. Un primer nivel de la *libertad* que, aunque de forma limitada, nos permite actuar como *facticidades* que se trascienden (...) [quedando en una esencial intotalización, por lo que] ningún proyecto ontológico podría llegar a alcanzarse nunca, puesto que está siempre fluyendo en el tiempo, aconteciendo en la historia (...) el ser humano sólo podría ser considerado como un ser esencialmente *abierto*, pues ningún horizonte mundano podrá ser el *último*” (pp. 91-92).

² Profesor del Departamento de Pedagogía del Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED), de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: jorgereyes@filos.unam.mx

los aspectos esenciales de esta formulación filosófica latinoamericana en diálogo con la filosofía europea occidental. Mostraremos que se trata de una aplicación geopolítica de la analogía tradicional como origen de una posición filosófica auténtica. Este método analéctico nos permite descubrir la naturaleza de un discurso filosófico propio, más allá del eurocentrismo académico convencional. Al mismo tiempo, esto permite que el discurso filosófico sea útil para interpretar los problemas históricos y sociales. También nos ayudará a continuar una tradición de filosofías analógicas que promueven el pleno reconocimiento de las personas, grupos y pueblos hacia una humanidad analógica.

Palabras clave: Enrique Dussel, analéctica, filosofía de la liberación, apocalíptica, apertura histórica.

Abstract:

Enrique Dussel (1934-2023) formulated the analectic or ana-dialectical method in the 1970s. This article aims to clarify some of the essential aspects of this Latin American philosophical formulation in dialogue with Western European philosophy. We will show that this is a geopolitical application of traditional analogy to locate an authentic philosophical position. This analectic method allows us to discover the nature of our own philosophical discourse beyond conventional academic Eurocentrism. At the same time, it allows this philosophical discourse to be useful for interpreting historical and social problems. It will also help us continue a tradition of analogical philosophies that promote the full recognition of individuals, groups and peoples towards an analogical humanity.

Keywords: Enrique Dussel, analectic, philosophy of liberation, apocalyptic, historical openness.

La conversión al pensar ana-léctico o metafísico es exposición a un pensar popular, el de los más, el de los oprimidos, el del Otro fuera del sistema; es todavía poder aprender lo nuevo. El filósofo ana-léctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo alto (aná-), desde la exterioridad de la dominación
 Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana* 6/II

1. De las filosofías analógicas del reconocimiento

En lo que sigue estableceremos que la filosofía de la liberación no puede ser denominada más que como una *filosofía analógica*. Así lo

indicó Leopoldo Zea (1974), quien compartió plenamente en esa época la propuesta liberacionista de Enrique Dussel:

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino si etapa final (...) Un hombre nuevo, sí, pero un hombre que no tenga ni la piel del dominador ni la piel del dominado (...) [Lo que se busca es que] El hombre (sea) visto por otro hombre. Por un hombre que, quiérase o no, se sabe parte de la humanidad, a partir de la cual ha de ser creada una nueva imagen del hombre, una nueva especie de hombre (...) Creo como Dussel, que esta filosofía, la filosofía de este nuevo hombre, debe ser analógica, esto es, capaz de reconocer en el otro al semejante. Semejante en su diversidad, en su ser distinto. Pero no tan distinto ni tan diverso que acabe creyéndose un superhombre o un subhombre. No el hombre con una determinada filosofía abstracta, sino un hombre y, como todo hombre concreto, y con una filosofía que, partiendo de su concreción, su propia experiencia, pueda comunicarla hasta hacer de ella filosofía sin más. No una filosofía especial, que acabe siendo como las anteriores filosofías de la liberación. Esto es, filosofías propias del hombre que las reflexionó, dispuesto siempre a marginar cualquier reflexión que no encajase en la estructura de sus reflexiones. Es así que han surgido filosofías, no analógicas, capaces de justificar genocidios de hombres y pueblos en nombre de la libertad y para su supuesta defensa (pp. 43-44)³.

El carácter analógico de la filosofía dusseliana pasa por atender que nuestro autor no se ha formado solo como filósofo sino

³ Agradezco a Diego del Basso de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina, la rememoración de este pasaje que aun cuando lo leí en 2004 no pude asumir su radicalidad como en el tiempo actual.

también como historiador⁴ y como teólogo ateo⁵. Esta primera parte de nuestra exposición consistirá en mostrar el *desarrollo articulador* antropológico que Dussel lleva a cabo desde la filosofía tradicional y de corte fenomenológico (que están prisioneros dentro del paradigma de la conciencia contemplativa) a la posición *ético-geohistórica de la alteridad* que piensa *situadamente* (momento hermenéutico por excelencia) en cada caso en los límites o fronteras de la conciencia que ordena y rige (del *lógos* como asignación). El discurso intelectual dusseliano no es pura filosofía, ni pura historia, ni pura teología, sino que cada una de estas disciplinas se articula con las otras para lograr un pensamiento complejo, donde cada avance significativo en una disciplina se integra rápidamente a las demás, aunque cada una vaya avanzando a paso propio. Esto tiene como beneficio que las tesis de nuestro autor no caigan en ingenuidades propias de la abstracción filosófica, en una mera descripción aséptica de los acontecimientos históricos o en un discurso teológico conservador. Esta articulación epistémica de la que hablamos siempre ha estado presente en nuestro autor desde el comienzo gracias a la categoría de *exterioridad* (que es en primer lugar la exterioridad del pueblo latinoamericano desde la intrusión europea en el siglo XVI y su camino de liberación hasta los movimientos sociales mundiales del siglo XXI) que está en él articulada necesariamente a la de *liberación*. De tal suerte que los rostros de la injusticia se encaminan de hecho (y en ello la labor de servicio) a su

⁴ Desde sus primeros años de vida intelectual, Dussel (1977b) tenía una consideración de la historia muy peculiar: “Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano [historia de las ideas] –aunque también– sino la historia de los acontecimientos populares reales [historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana, pero desde la clave de lo popular]” (p. 86).

⁵ Cuya significación crítico-latinoamericana se aclarará en el transcurso de esta exposición. No obstante, hay que decir que esta posición tiene su fuente en la obra de Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, en la edición de Rowohlt, Hamburgo, 1970.

dignificación, a su restitución como personas, comunidades, pueblos. Sin liberación real y factible la exterioridad es solo un símbolo penoso del fracaso de la civilización; pero sin exterioridad la liberación es una palabra banal, frívola, sin consecuencias. Lo que permite su articulación y movimiento inusual es justamente un método *analógico* que tenga principio (*revelación*) y final (*redención*), con lo cual se puede aclarar a sí misma la filosofía, la historia y la teología como discursos intelectualmente situados y advertir con ello las ideologías que les pervierten y alejan de su función crítica (como pensares radicales) ante las circunstancias. En lo que sigue atenderemos esta hipótesis de trabajo para advertir este desarrollo teórico que ha sido sumamente fecundo hasta nuestros días y pensamos que tendrá mucho que decir en lo que viene.

Ahora bien, es muy importante indicar que en lengua española hay tres pensadores que han trabajado metódicamente la analogía en sus propuestas filosóficas como “analéctica”. Sabemos que la palabra analéctica (*analektik*) es de Bernhard Lakebrink quien la ha formulado desde la tradición tomista en oposición a la dialéctica ontológica hegeliana, en su obra *Hegels Dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (1955)⁶. La analéctica, como puede verse, asume tanto la tradición dia-lógica griego-alemana como la tradición escolástico-tomista. Hay en lengua española tres filósofos que reivindican la analéctica como método teológico, pero también propiamente filosófico: los argentinos Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone (siendo éste quien le informara a Dussel sobre esta nueva interpretación analógica) y el español Alonso López Quintas. En cuanto a los argentinos podemos destacar las siguientes obras: *Método para una filosofía de la liberación* (1974), de Dussel; *Teología*

⁶ Será para un posterior trabajo realizar un estudio comparativo entre estas distintas derivaciones de la analéctica como método teológico-filosófico para ser incorporado en la resolución de desafíos hermenéuticos específicos (a veces intrafilosóficos, a veces simbólicos o histórico-sociales).

de la liberación y praxis popular (1976), *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2009), de Scannone; *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico* (1975), de López Quintas. Scannone (1976) dice:

Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia tanto del futuro como de la personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios (...) creo que la analéctica, como dialéctica abierta, pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*), o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora [liberación por la *via eminentiae*, símbolo eficaz como “resto” (...) “resto” irreductible a la opresión lo constituye la memoria ontológica e histórica de un pueblo (o de una persona individual) que re-cuerda (*icor!*) su dignidad ontológica y la historia de su dignificación (...) rostro del pueblo latinoamericano (...) el por-ser (pp. 150-151).

En otro lugar:

(...) analéctica (...) es capaz de incorporar el tercer momento (paso dialéctico por la negación de la negación), pero sin cerrarse en la totalidad, sino abriendo el proceso de pensamiento (y de la acción) al más allá (alteridad de los otros, novedad histórica, trascendencia ética y metafísica) propio de la *eminencia* (Scannone, 2009, p. 52).

Scannone (2005) profundiza:

(...) la filosofía latinoamericana de la liberación llamó al proceso liberador: *anadialéctico* o *analéctico*, Para designarlo se inspiró en la dialéctica propia de la *analogía tomista*, aplicada a la historia. Pues se trata de dialéctica, en cuanto se da un *paso mediador por la negación*, es decir, por la negación del mal, la injusticia, la opresión y la violencia –aun estructurales–; pero se habla de *analéctica*, en cuanto la negación supone una afirmación previa y, en lugar de cerrarse en una totalidad dialéctica, se trasciende en *eminencia* (...) [se traduce] verticalmente, a la *altura y trascendencia éticas y ontológicas* de las personas y las comunidades (los oprimidos, pero también los opresores) y, últimamente, de Dios (...) horizontalmente, se abre a la novedad histórica de un nuevo orden (cultural y social, aun político y económico), alternativo al (des)orden violento constituido por el absurdo social (p. 155).

En cuanto a López Quintas (1975), pensador desafiante cuyo trabajo teórico está guiado por el “método analéctico”, encontramos lo siguiente:

Esta disciplina –metaobjetiva, pero en modo alguno vagamente “mística”, sino robusta, serena y precisa– debe asentarse –a mi ver– en un atento estudio de las realidades superobjetivas y adoptar las condiciones que caracterizan el método que denomino analéctico. El fruto de la tensión no sólo intelectual, sino íntegramente espiritual que implica este ascético estilo de pensar, llamado a moverse en las regiones límite de la realidad [en los ámbitos de inmersión participativa a la luz de la trascendencia; apertura dialógica] (p. 223).

No hemos encontrado la referencia explícita a la obra de Lakebrink en López Quintas, pero sí la referencia a Przywara, a Coreth y a la filosofía personalista cristiana y a la filosofía intersubjetiva judía. Otro estudio de su obra permitirá ver las similitudes y

diferencias con las propuestas metodológicas de los autores argentinos (que desde luego parten de una realidad distinta: América Latina).

Alguien que no debe dejarse de lado y que usa explícitamente la “analéctica” como “transducción analógica” para pensar la realidad técnico-cibernética del ser humano-sociedad-naturaleza, más allá de la dialéctica ascendente y jerárquica hegeliana que piensa el progreso en forma continua sin crisis con una síntesis final, es el francés Gilbert Simondon (2016), quien sostiene:

Podríamos llamar analéctico a esta marcha que procede por superación (*montée*) sin negación, ascensión (*montée*) constructiva y positiva, progresiva sin destrucción. Para conocer adecuadamente un ser técnico, en lugar de someterlo a una red de géneros y especies (como hacemos cuando emplazamos un objeto técnico en un dominio determinado, como el automóvil, la aviación, la marina), hay que situar en su lugar en la marcha analéctica, en tanto que elemento, individuo o conjunto (...) esta interrogación sobre el nivel relativo por relación a la individualidad permite descubrir la naturaleza y esencia de un objeto técnico, porque el ser elemento, individuo o conjunto constituye en el ser técnico una realidad dinámica de funcionamiento y estática de estructura, y no solamente una pertenencia extrínseca y fortuita a un dominio determinado de actividad humana. Ahora bien, un tal modo de acceso epistemológico (...) puede aplicarse a otros tipos de realidad (Citado en Heredia, 2017, p. 260).

En palabras de Juan Manuel Heredia (2017):

La “sintonía analógica” que es posible advertir entre la analéctica simondoniana y el método analéctico dusseliano, nos ha sido revelada por la Prof. Bárbara Aguer (...). Una afinidad, por lo pronto, es manifiesta: ambas series de teorías manifiestan en pleno siglo

XX una voluntad de “reforma nocional” de la dialéctica a partir de la analogía (p. 261).

En lo que convenimos es que gracias a la analogía cultivada por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone como *analéctica* es que ha descubierto su pertinencia en la hermenéutica que lucha también por evitar sistemas cerrados y totalidades excluyentes (cf. Beuchot y Arenas-Dolz, 2008, pp. 56-60).

2. De la apocalíptica como interpretación heteróloga

En las palabras preliminares a la edición mexicana del tomo II de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* intitulada *Filosofía ética latinoamericana 6/II* de Enrique Dussel (1977a), podemos leer lo siguiente:

Es una hora oscura de nuestra historia, cuando el pueblo latinoamericano padece una inmensa opresión, la liberación se agiganta como el tema meta-físico, filosófico, de mayor densidad que pueda ser pensado en toda la Periferia. Exiliados, por haber pensado desde una praxis orgánica, agradecemos a nuestra segunda Patria la benevolencia de su hospitalidad generosa (p.7)⁷.

Cuánta razón tienen quienes señalan que en el discurso filosófico el flujo libre y vivificante entre conceptos escrupulosamente purificados y un lenguaje propiamente figurado es más bien una potencia que una debilidad (cf. Xirau, 1980, p. 31). Las palabras que citamos fueron escritas con singular emotividad en suelo mexicano y presentan ciertas imágenes que en sí mismas nos

⁷ En lo que sigue tomaremos esta obra para desarrollar las ideas esenciales aquí expuestas.

indican la *posición hermenéutica originaria* que ha adoptado el pensador recientemente obligado al exilio⁸. No es posible pensar auténticamente sin tomar posición y ello implica, por tanto y ante todo, asumir una determinada manera de interpretar lo que acontece. La “hora oscura de nuestra historia”, “la liberación se agiganta”, “Periferia”, “exiliados” son imágenes que se oponen radicalmente a las del “progreso espiritual” y el “desarrollo de la conciencia”, cuyas cumbres más elevadas, se ha dicho, son los pueblos vencedores de la historia; en cambio, el lenguaje figurado fue requerido en esta ocasión para exponer cual herida abierta el reverso del momento victorioso de la “razón imperial”⁹, de aquella “revelación progresiva de la Idea providencial” (Hegel). La imagen de imágenes que juega como núcleo teórico en Dussel es, sin duda: *liberación*. Se trata, en efecto, de un paradigma racional que hunde sus raíces en el relato mosaico, y que vuelve a la vida en tiempos difíciles porque es un paradigma que no se gesta en la intimidad gloriosa de la conciencia que aspira a sosegar definitivamente sobre sí (en su cierre), sino en el amargo desamparo y vulnerabilidad que es el límite mismo de lo pensable, abriéndose así a la alteridad histórica; *el pasaje de una totalidad dominadora a una totalidad de la justicia* (Dussel, 2016, p. 198). Sean las páginas que siguen un ejercicio mostrativo más que demostrativo de cómo va surgiendo el pensamiento de alguien que no está en el punto culminante de la “historia”, sino en la periferia donde acontecen las más terribles atrocidades. Veremos que lo imposible para la conciencia occidental, que se ha quedado atrapada en determinaciones y representaciones egológicas, es justamente la alteridad, esto es, quienes están fuera y

⁸ Sobre esta “posición original”, véase la obra *¿Qué significa pensar desde América Latina?* de Juan José Bautista (2014), quien ha hecho una exposición monográfica sobre el discurso filosófico crítico de nuestra región en figuras tales como Dussel, Hinkelammert y otros.

⁹ Para usar la expresión de Mario Ruiz Sotelo en su obra *Crítica de la razón imperial: La filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas* (2010).

que no son ni pueden ser de forma concluyente un momento de ella misma, sino que están a una distancia terrible del centro.

El lenguaje figurativo está presente en esta obra filosófica latinoamericana pero no como manejo virtuoso de la ambigüedad; el autor se ha propuesto *dis-locar* (torcer o flexionar) la estructura paradigmática del lenguaje tradicional de la filosofía occidental, incluso de nuestra lengua cotidiana, pues “no podremos recurrir para nada a los griegos” (Dussel, 1977a, p. 51), dice nuestro filósofo. Es necesario que nueva sangre fluya por los desgastados canales de la palabra heredada por Europa. Habrá por ende que cambiar de *locus* original en cuanto a la herencia misma del pensar. De esta manera podremos advertir, por ejemplo, que “escuchar”¹⁰ no es lo mismo que “ver”. Aunque ambas dimensiones remiten a los sentidos de manera inmediata, en realidad entrañan experiencias o vivencias distintas, modos distintos de constitución de la acción humana, de la mundanidad y de la trascendencia; no es lo mismo pensar desde la visión de las esencias eternas que desde el mundo de la escucha como un acto de justicia.¹¹ Se trata, en definitiva, de dos posiciones antropológicas antagónicas. Dussel (1977a) señala:

¹⁰ Como se verá en lo que sigue la figura del “escuchar” es crucial para esta filosofía, lo que la hace sin duda, a riesgo de equivocarme, la primera filosofía de la escucha en nuestra región; la segunda sería justamente la que presenta Carlos Lenkersdorf en su *Filosofar en clave tojolabal* (2002).

¹¹ En un artículo de juventud, “Universalismo y misión de los poemas del Siervo de lehvah” (que posteriormente aparecerá en su obra *El humanismo Semita*), Dussel (1964) trató el tema de la justicia desde la noción hebrea de *mishpat*, que se debe dar ante todo con quien ha sufrido despojo, quien ha quedado en orfandad. Así, Dussel (1977a) indicaba unos años más tarde: “La relación de la justicia con la revelación del pobre, puede verse cuando se dice: “(...) porque verán lo que no se les había revelado (*sufar*) e interpretarán verán lo que no habían oído” (*Isaías* 52, 15). El ver es un interpretar lo nuevo en los gestos mismos del pobre o del liberador” (nota 314, p. 224). Interpretar lo nuevo desde lo que no-es agrega un proceder radical del acto hermenéutico que no viene desde lo dado sino desde la trascendencia de dicho orden, y que es lo propio del método analéctico.

El mundo indoeuropeo, encerrado en una Totalidad irrebasable, no podía escuchar una voz, un llamado / *vocatio*) que interrumpiera interpelante desde “afuera”. Será entonces necesario recurrir al testimonio de otras culturas que experimentaron la Alteridad (...). Se experimenta al Otro, el que habla y clama, como ante el que el “corazón” oye o escucha (...) Dícese que el rey semita, hebreo, Salomón, pidió como don supremo el tener “un corazón que *sepa escuchar (shoméah)*” (p. 51).

EL Profesor Dussel siempre traía a la memoria este pasaje bíblico de Isaías 50, 4: “cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo” (p. 52). Si por un lado con los “ojos” del alma griega (*psyché*) solo era posible la *contemplación (theorín)* de lo perfecto a la luz de día (la dialéctica ascendía de los sentidos a las formas, de lo sensible a lo inteligible en sí), de lo divino, es decir, el reencuentro de sí (el alma) a través de la idea, y esta quizás fue la verdad de la filosofía clásica griega; por el otro, la “escucha” era para el pueblo hebreo una capacidad propia del *corazón* (y aquí su verdad); aquí no hay luz que alcance a iluminar¹². Con el alma intelectual solo se pueden captar las figuras lógicas de una totalidad sistémica, empero, el corazón representa la personalidad misma de alguien, donde se encuentran sus sentimientos, deseos, memoria, pensamientos, elecciones; el corazón tiene forma de rostro o, mejor dicho, se expresa como rostro puesto que es lo más expresivo de todo y es solo el rostro (alguien) quien puede demandarnos escucha, antes incluso

¹² Levinas (2006) dirá: “No es posible captar la alteridad del otro, que debe romper lo definitivo del yo, con ayuda de ninguna de las relaciones que caracterizan la luz. (...) La descripción fenomenológica que, por definición, no podría abandonar la luz, es decir, al hombre solo encerrado en su soledad, la angustia y la muerte-fin, cualesquiera que sean los análisis de la relación con el otro que aporte es descripción, no basta. En cuanto fenomenología sigue estando en el mundo de la luz, mundo del yo solo que no tiene al otro en cuanto otro, para quien el otro es otro yo, un *alter ego* conocido por la simpatía, es decir, por el retorno a sí mismo” (pp. 103-104).

de cualquier articulación lingüística culta o científica. Es alteridad que interpela. Por el rostro es que estamos ante alguien, fuera de nuestra soledad. El amor terrible surge del corazón; es amor de Otro/a y por ello sale al encuentro, sigue, obedece. Es *heteronomía*¹³.

Se establece entonces –dice Dussel (1977a)– una dialéctica entre la voz-oído. *La voz* (...) es el sonido producido por las cuerdas vocales y expelida por la boca en la que resuena (*persona* es bien posible que derive de *per-sonare*); esa voz es solo un signo, un testimonio del misterio del Otro que *se revela*; atestigua por el Otro e irrumpe en el mundo. (...) Oír la voz-del-Otro como otro significa una *apertura ética*, un exponerse por el Otro que sobrepasa la mera apertura ontológica (...): *es la apertura misma de la totalidad al Otro, apertura meta-física* (p. 52. Subrayado nuestro).

Tengamos en cuenta para lo que viene esta “dialéctica” deshabitual de la voz-oído; no es una dialéctica entendida como *diálogos* en cuanto argumentación racional, ni siquiera como *diá-noia* (diálogo interior), o descubrimiento de las “relaciones secretas entre las cosas” como intentaron los románticos según la tradición, es, se nos dice: *apertura* (finitud ante lo infinito). Los argumentantes que entran en diálogo, quien piensa en la intimidad de su alma o quien busca los misterios de las cosas que le rodean, todas son figuras distintas a la figura ética que aquí se ha expuesto, pues la voz profunda mi mundo, estremece, es la “voz de la conciencia” (Dussel, 1977a, p. 55). Convierte al que escucha en *testigo* que es “testimonio del Otro (en griego *mártys*: mártir): representa, obra como delegado, atestigua por el Otro oprimido *ante* la totalidad cerrada totalitariamente” (Dussel, 1977^a, p. 58). Quien da testimonio del Otro es, por ende, quien con-fía en su palabra antes de cualquier

¹³ Debemos mencionar el invaluable trabajo filosófico desde la tradición judía en relación a la heteronomía de Silvana Rabinovich (2004). Su posición al respecto nos ilumina en el la discusión sobre las filosofías analógicas de la liberación.

verificación. Pero la confianza es una expresión del “amor metafísico” o “amor-de-justicia” a quien sufre la terrible lápida de este mundo, lo que implica “un saber situarse en la posición misma del cara-a-cara” como posición analéctica originaria:

El rostro del Otro, su persona, su cara es siempre novedad. Amarlo como Otro, como lo siempre novedoso, a partir de lo que el *lógos* nos deja aparecer de él pero afirmándolo como in-com-prensible, es lo propio del amor trans-ontológico. *Ese amor del cara-a-cara, del Otro como otro, es el acto supremo del ser humano* y ningún acto com-prensor ni interpretador puede semejársele. El amor-de-justicia como hábito de trascender Totalidades dadas es el acto supremo antropológico, político; acto infinito por sus posibilidades ya que no puede sino *abrirse* a una teológica donde el Amado es esencialmente intotalizable y garantía de perenne movilidad histórica, subversión política y *apertura* de la humanidad a la escatología (Dussel, 1977a, p. 115. Subrayado nuestro).

Pues el amor y no la guerra, dice Dussel a contracorriente de Héraclito, es el padre de todo. Ahora bien, y para entrar en tema, la pregunta fundamental del método *ana*-dialéctico dusseliano se formula de la siguiente manera, ¿cómo podemos interpretar rectamente la palabra analógica del Otro que viene más allá del horizonte de mi/nuestro mundo? Para contestar lo mejor posible debe aplicarse una hermenéutica del ente o de lo óntico, pues la palabra del Otro no se reduce ni a los entes ni a las funciones o tareas sistémicas. Ciertamente, la categoría de “mundo” resulta problemática en principio pues pareciera indicar un plexo de comprensión cerrado en sí mismo. Pero puesto que hay mundo es que hay comunicación, más aún, familiaridad. Pero la totalidad no ha terminado de cerrarse sobre sí pese a los perversos ejemplos históricos, ya que, de un modo o de otro, siempre hay *más-allá* alterativo que permite la novedad, lo distinto para cada totalidad. No obstante, ante una totalidad (como horizonte de comprensión

significativa que abarca lo humano históricamente situado), la palabra del Otro es *apocalíptica*; porque, según nuestro autor, *apokálypsis*¹⁴ significa, justamente, revelación (Dussel, 1977a, p. 121). No se puede acceder al Otro como se accede a un texto óptico cualquiera y menos aún en el contexto del “desbordamiento de la Totalidad”. (Aunque los textos no habituales, sobre todo filosóficos y artísticos, sean también de algún modo exterioridad puesta en una escritura, la cual es ya tan profunda en la medida en que refleje la personalidad de quien escribió). La voz del Otro, desde el saber escuchar, demanda obediencia, servicio y, por lo tanto:

(...) la recta interpretación de la palabra del Otro es condición del “servicio” o el trabajo liberador justo, ya que en la posición analéctica (la actitud ante el Otro como más allá del *lógos*) es la palabra del Otro la que le da el *contenido* de “servicio”, es la que bosqueja el pro-yecto mismo liberador. El Otro que pro-voca o interpela lo hace por su palabra reveladora, donde se expone (en griego *apokalypto* es exponer o descubrirse el pecho, desnudarlo ante otro) ante la totalidad. La virtud o disposición activa que permite al *lógos* interpretativo *captar analógicamente la palabra revelada* se ha denominado, y podemos conservar el término precisando su sentido, prudencia (*prudentia* en latín) (Dussel, 1977a, p. 121).

Prudencia de la locura del mundo por el Otro. Como puede verse, Dussel hace un uso diferenciado de la palabra griega “*lógos*” que tiene distintas acepciones. Entonces, la palabra del Otro en tanto

¹⁴ Hablando de la apocalíptica, Jacob Taubes (2010) nos expone algo semejante a lo indicado: “El más allá, que no está aclimatado en el aquí del mundo, es perceptible en el mundo como llamada (...). En la llamada se hace realidad lo no-mundano. Lo totalmente otro se vuelve audible en el aquí del mundo, pero, por cierto, como lo totalmente otro. La llamada es emitida por el ‘hombre extranjero’” (p. 53). Aquí se define a la apocalíptica, según el estudio de Taubes, como la promesa del “mundo al revés” donde los últimos sean los primeros y los primeros sean los últimos (p. 76).

exterioridad meta-física guarda precisamente distancia trascendente con respecto a todo *lógos*, si por tal palabra entendemos la “lógica” (el sentido que organiza todo) de un sistema dado. El *lógos* presenta la tendencia de no solo de “ver” las relaciones que existen en el caos de las impresiones sensibles, sino que en función de ello se permite organizar una realidad social y política que no es producida por ninguna mente brillante, sino que es el resultado de años o siglos de estructuración. El singular es al fin alcanzado y puesto debajo funcionalmente, es sobrepasado, nace ya en un mundo organizado como si fuese eterno. El *lógos* tiene un fin no solo epistemológico sino también social y político, de tal modo que también puede ser expresado como la “verdad” del sistema. Pero Dussel ha dicho también que el *lógos* en tanto acto *interpretativo* (no como saber óntico de lo natural sino como potencia humana de escucha), como “prudencia”, ayuda a “captar” *ana-lógicamente* la palabra del Otro que viene *más allá* del mundo y el *lógos* vigentes. Hay, por tanto, un *lógos* que como principio organizador *ordena* el mundo como totalidad histórica; pero al mismo tiempo hay un *lógos* que guarda relación meta-física con el Otro que no es solo diferente¹⁵ sino *dis-*

¹⁵ Recordemos que para nuestro pensador la “diferencia” es un momento de la identidad unívoca del fundamento de una Totalidad dada. En *Hacia un Marx desconocido*, Dussel (1988) aclara definitivamente esta cuestión del siguiente modo (en un nivel económico): “En 1974 (...) escribíamos: ‘Debe distinguirse entre ‘el oprimido como oprimido’, y ‘el oprimido como exterioridad’. En el primer caso es sólo *parte* funcional del sistema; en el segundo, es un momento *exterior* del sistema. La noción de *pueblo* incluye ambos aspectos; es decir, lo que el sistema ha introyectado al oprimido y la positividad del oprimido como distinto que el sistema’. Yo denominaba en esa obra ‘diferente’ lo subsumido, y ‘distinto’ lo exterior. *Diferido* es el trabajo asalariado como determinación del capital; *distinto* es el trabajo vivo como no Capital. Nuestras categorías de antaño eran exactas, aunque abstractas. No sabía en esa época que eran las mismas que las de Marx (...) pero tampoco lo sabían algunos althusserianos que me criticaban por ello de populista (sin serlo)” (p. 372). Se trata de “modos de *ver*” al Otro desde el fundamento del sistema. El otro ha sido reducido a mera “cosa”.

*tinto*¹⁶; no se trata del “*lógos*” intelectual sino *ético*, diríamos hoy, crítico. La palabra griega tiene problemas para expresarnos este potencial alterativo. Pero el “*lógos*” también tiene o conserva su potencial de *krinein* y en esa misma medida posibilita lanzarse contra la “verdad” del sistema porque tiene la posibilidad radical de advertir la contradicción y la negatividad. Así pues, la palabra del Otro como “revelación” no puede ser objeto de un análisis conceptual e intelectual en primera instancia, sino que es ante todo la *crisis* misma que fractura toda “verdad” o “justicia” vigentes, y por ello es ética y no intelectual. Es la experiencia del des-fundamento. No es actitud

¹⁶ La palabra “distinción” es una noción que usa Dussel desde sus primeros trabajos de juventud. La hemos descubierto en su artículo realizado sobre la doctrina de la persona de Boecio, publicado de 1967. Esta etapa primera del pensamiento de Dussel significa una antropología filosófica que atendía no solo las ontologías sobre el ser humano clásicas y del momento (en Francia y Alemania) sino las posiciones cristológicas que en la Edad Media supusieron una riqueza de interpretaciones que podían nutrir una visión más amplia del ser humano en el siglo XX. Es esta discusión cristológica Dussel atendió a la postura de Boecio que es “el primer latino que define la persona (*personam*) (...) [con el instrumental lógico] de Aristóteles y Porfirio [y] desde una perspectiva peripatética, aunque con influencias neoplatónicas”. ¿Qué es la persona? Se pregunta Boecio con respecto a la Trinidad y su cristología, y Dussel asume la magnitud de la interrogación. La Trinidad es substancia y la Persona [Cristo] también es substancia (racional) aunque la predicación en cada caso sea equívoca. Es en este artículo donde por primera vez se asume la terminología lógico-escolástica de la analogía (lo equívoco, lo unívoco, lo analógico): *persona est naturae rationalis individua substantia* (*De persona et duabus naturis*, Cap. III, Co. 1343 C-D). La persona es el sujeto de existencia, como *hypóstasis* racional. La persona no es la naturaleza, pero tiene una naturaleza propia. Dussel pasará revista a otras definiciones medievales y sus discusiones hasta llegar a Buenaventura quien en su definición incluye la palabra latina *distinctum*: *Persona dicitur rationalis naturae suppositum proprietate distinctum* (*I Sent.*, dist. 25, a. I, q. 1). Esta tradición, sostiene Dussel, decantará en el siglo XIII con el convencimiento de que la persona es alguien (*quis*) y no algo (*aliquid*), más aún: aquel que es, *quis est* como *suppositum*; de la equivocidad boeciana a la analogía tomista (pp. 101-126). Estos estudios antropológicos son la preparación para la lectura posterior de una nueva visión antropológica que actualizará todo lo aprendido: Levinas y posteriormente Marx; la persona como el Otro que es al mismo tiempo exterioridad inabarcable y vínculo comunicante y productivo.

ante los entes y sus cualidades sino actitud re-ligante con un Otro que no termina por someterse, por integrarse, por doblarse a lo constituido. El Otro sometido exhibe la mentira y el engaño de la “verdad” totalitaria. Se trata del esquema “totalidad-Otro”; ante la totalidad dominante el Otro negado es totalmente Otro, exterioridad plena. Y en este esquema el Otro está siempre “más allá” del *lógos* dominante, de la lógica que lo mantiene en perpetua sumisión. Pero en tanto que el Otro es además de todo prójimo, semejante como lo han mostrado Feuerbach, Martin Buber o, en nuestra región, Eduardo Nicol¹⁷ (porque el Otro es mi posibilidad de encuentro y pro-creación). En este esquema, que es la relación esencial del ser humano con respecto a sí mismo como especie (no en lo unívoco, sino en la potencia que abre), permite “formar comunidad”, comunicarme, encontrarme y abrir nuestros mundos desde la relación dialogante. Puede decirse desde ahora que el “servicio” supone un tipo de comunicación in-habitual, sumamente especial, pues la comunicación es posible porque el Otro es mi propia “apertura” en tanto ser humano, máxime cuando el Otro está al borde del sacrificio ante la totalidad.

Revelación es, dice Dussel, exposición, es desnudez, vulnerabilidad anterior a todo orden de significación, *es la significación en cuanto tal*, “pobreza absoluta” (descubriría más adelante con el Marx de los *Grundrisse*). Levinas (1978) también hace referencia a la pobreza cuando habla del “rostro”, cuando “en la proximidad lo absolutamente Otro, el Extranjero que

(...) yo no he concebido ni alumbrado lo tengo ya en los brazos, ya lo llevo (...), no tiene ningún otro sitio, no es autóctono, sino desenraizado, apátrida, no-habitante, expuesto al frío y al calor de

¹⁷ Su *Metafísica de la expresión* (1957) es una de las defensas más rigurosas y creativas en lengua española de que la “palabra es esencialmente dialógica”, contra el paradigma cartesiano (p. 190).

las estaciones. Encontrarse reducido a recurrir a mí, eso es lo que significa ser apátrida o ser extranjero por parte del prójimo. Eso me incumbe (p. 154).

Es, pues, “pobreza expuesta”. Sin embargo, “pobreza” juega no solo vulnerabilidad ante la inclemencia, sino el proceso mismo del sometimiento, esto es, la imposición del des-enraizamiento, del exilio, de la marginación, de la pauperización. Es pobreza no meramente constitutiva sino perversamente causada desde el mal estructural de la Totalidad.

Debe advertirse, entonces, que la prudencia dusseliana en tanto *éthos* de la liberación (“costumbre creadora” o “hábito deshabitador”) no se debe entender desde la praxis de la opresión (como cuidado virtuoso del orden en su armonía), esto es, desde la racionalidad como “*lógos*” vigente del sistema, sino desde el “servicio” al Otro, labor inaudita a la que “sólo el Otro podrá *revelarle* lo que debe obrar” (Dussel, 1977a, p. 122). Esto es lo que nuestro autor llama “prudencia pro-fética” que es en verdad una praxis revolucionaria o de la transformación que ha de trabajar con suma inteligencia y valor *en nombre* del Otro (Dussel, 1977a, p. 123); lo que es también el camino de justicia para que finalmente se le entregue al pobre lo que es suyo (Dussel, 1977a, p. 124); es un acto comprometido con la palabra del Otro que hay que interpretar analógicamente en todas las dimensiones de su dis-tinción histórica, simbólica, escatológica. Por ello, es que hay que saber escuchar la palabra *siempre nueva* del pobre en cada ciclo de la vida humana. Aquí la mediación es, precisamente, la *obra como servicio prudente en el devenir de la liberación*. O en palabras de nuestro filósofo: “La virtud del oprimido como Otro, como ‘servicial’ trabajo a otro oprimido, es la prudencia como virtud” (Dussel, 1977a, p. 124), esto es, una complicidad subversiva y subvertiente en la causa común de la liberación del mal estructural.

Pero ¿cuál es la lógica que está detrás? Ahora es cuando se deben ofrecer precisiones que ameritan especial atención. Dussel establece que la palabra del Otro no puede ser “unívoca” porque “no se funda en la Identidad del horizonte ontológico de la totalidad” (Dussel, 1977a, p. 122), es decir, no se con-funde la Libertad del Otro con una identidad histórica determinada; la Libertad del ser humano es siempre *trascendente* a todo orden existente porque es lo más real de todo. Esta palabra *revelada* está *más allá* del “lógos unívoco de la totalidad”; hay, por consiguiente, un “lógos” no unívoco sino “interpretativo por ana-logía”, por semejanza, esto es, desde la distinción del Otro como Otro en la escucha atenta del camino o proceso mismo de liberación. De ahí el carácter discipular de quien sirve a la causa. Cuando el *lógos* es auto-referencial como identidad del Espíritu consigo mismo, no hay más Otro, porque no habría verdadera comunicación o encuentro, no habría un “Tú”¹⁸. Pero, la palabra tampoco puede ser “equivoca” porque no podría haber manera de interpretarla, de ser convocado por ella, sería el absurdo del sin-sentido. ¿Pero cómo interpretar la “exigencia”? ¿Qué indica la “exigencia” en el ser-ahí? ¿Por qué podemos compadecernos, preocuparnos, sentir el sufrimiento de Otro? ¡Tiene que ver con la vida! La vida no es un fenómeno cósmico cerrado, agotado en su modo de ser como un sol o una estrella, es ella, la vida misma, analógica, porque es diversidad, ramificación, está llamada no a una totalidad cerrada (anquilosada, predecible, trágica), sino a la creación y la expresión realizada en su infinita distinción. Una roca no “pertenece” a otra. Una roca no se “interesa” por otra. Una roca no “siente” a otra. Pero sentir una roca no implica ser misericordioso con ella. La misericordia, la justicia, el amor, la ternura son actitudes o modos de la existencia aperturante que trascienden en el encuentro de un presente nunca pre-visto, imprevisible. Es, en ello, *ana-lógica*

¹⁸ Más que el tema del Otro “absolutamente otro”, se trata más bien del “Tú” que llama al encuentro, a la comunidad, al pro-yecto colectivo.

(decimos nosotros). La palabra del Otro, en su voz, me interpela en la exigencia de justicia y esta demanda es lo más inteligible, lo primeramente inteligible. (Por el “‘lógos’ interpretativo” que guarda la exterioridad del Otro y sin embargo se deja hablar y habla en la comunicación honesta en tanto *semejanza*; todo hecho de violencia puede ser examinado e interpretado por un *lógos* crítico y justamente en el espacio inaugurado por el examen dialógico sobre el mal del mundo es que se puede dar la “semejanza”). Inteligibilidad no sometida al concepto ni originada por él (de ahí que en Dussel la “inteligencia” no sea rechazada en cuanto tal sino solo la “inteligencia opresora de la Totalidad”). La *palabra ana-lógica* es la “experiencia primera del hombre, ya que al nacer somos acogidos en la palabra revelante de nuestros padres, nuestro pueblo, la que escuchamos antes de poder responder: la palabra pedagógica [que es presencia, pero también edificación] originaria que dará sentido [i] a todo lo que habitará nuestro mundo” (Dussel, 1977a, p. 122). Existe, pues, para nuestro autor, una doble consideración sobre la “palabra” (que es “lógos” más allá de lo griego en tanto palabra humana, esto es, la *dabar* semita), pues esta puede ser palabra *en* el mundo reduciéndose a ente o puede ser palabra *más allá* del mundo donde alcanza ya su rango de *ana-lógica* o *dis-tinta*. La palabra entra *en* el mundo y se le puede oír, efectivamente, se le puede interpretar ónticamente en aquello que tiene de “semejante” (porque al fin y al cabo hay comunidad, comunicación o incomunicación desde el <Yo-Tú>) pero nunca idéntica, nos dice Dussel (no se confunde el Otro conmigo ni yo con él/ella: es el bellísimo misterio de la vida). Sin embargo, y aquí lo más relevante,

(...) en aquello que esa palabra tiene de “dis-tinta” (pero nunca equívoca), es in-com-prensible desde mi Totalidad [en referencia a la Totalidad como el orden de “lo-dicho”] y por ello no es interpretada todavía ónticamente. En esa no-interpretabilidad la palabra reveladora del Otro permanece como negatividad metafísica que me permite a la vez quedar abierto al más allá de la

Totalidad (la Totalidad abierta es la única éticamente buena) (Dussel, 1977a, p. 122).

Si lo ana-lógico se entiende aquí como lo “más allá” de la razón (unívoca) que todo lo une desde la luz del mundo, se clarifica que el ser no sea idéntico al pensar y que más allá del pensar está lo indecible, lo absolutamente Otro, el misterio, misterio de la relación <Yo-Tú>. Es por todo esto que Dussel llega a concluir que “Interpretar una palabra ana-lógica, entonces, es confiar en la autoridad del pobre y serle ob-ediente” (Dussel, 1977a, p. 123).

La figura de “Totalidad *abierta*” da qué pensar. Con la irrupción del Otro en el mundo la Totalidad se desacraliza, se hace evidente el mal constitutivo, el pecado. Mas si el orden ya no es divino, el Otro se revela poniendo en movimiento al sistema. Dice Dussel: “El Otro tiene *otra palabra*” que la palabra de la dominación y, por lo tanto, la “prudencia sea interpretación *heteróloga*” (Dussel, 1977a, p. 123), nunca *homó*-loga, nunca en lo mismo sino siempre en el ámbito alterativo. La prudencia, finalmente, también tendrá un “momento intelectual” donde lo mejor de la “inteligencia práctico científica” pueda operar para hacer realmente factible o eficaz el “servicio” (como un “saber-servir”). La nueva totalidad es un nuevo orden de la verdad del ser. Me parece que esto significa que en la interpretación “recta” de la palabra revelada del Otro hay que ser capaz de discernir si hay engaño o mentira en el signo del Otro (que pasa primeramente por no confundirle con la Totalidad, con el sistema), esto es, saber diferenciar “lo-dicho” del *Decir*, en términos levinasianos. Este nivel de interpretación es, entonces, el más difícil porque se juega en el mismo compromiso de la militancia que está en la historia viva de un proceso revolucionario o contestatario. En el proceso podemos equivocarnos y fallar porque la negatividad sufrida “tentará” a sumir un *confort* o recompensa que el sistema ofrece para preservar las cosas como están, para acallar la voz de la

conciencia ética. Cada día corremos el riesgo de entregarnos al silencio de la dominación.

3. De la identidad unívoca moderna a la analéctica de la novedad histórica

Hay que indicar nuevamente que la anadialéctica o analéctica dusseliana se opone frontalmente a la dialéctica hegeliana porque desde este discurso filosófico quedaríamos atrapados en la “camisa de fuerza” de la subjetividad moderna y no sería posible abrirse al Otro oprimido que no es mera negatividad interna sino *positividad radical* de la historia humana. El método en Hegel es el “movimiento del concepto mismo (...) el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita (*schlichthin unendliche Kraft*)” (Dussel, 1977a, p. 132). Esta “fuerza” deberá cubrirlo todo al momento de pensar la historia, las culturas, las religiones... todo, pues el Todo es siempre anterior a las partes o las partes son de antemano contenidas en el todo providente. Las consecuencias son graves particularmente en la concepción que tiene Hegel de la “historia universal”, como el pasaje por superación de unas culturas sobre otras hasta llegar a su propio pueblo: evolución del espíritu en la “Historia”. Y frente a estas consecuencias nefastas de interpretación (más allá de una consideración abstracta sobre la lógica interna propia de la “Idea pura”) es que se opone rotundamente nuestro pensador latinoamericano. Una sociedad idéntica a sí misma como Totalidad totalizada es el terror mismo. Es el peligro de “aquietar” el proceso dialéctico, de suspenderlo. La filosofía no es una actividad sin consecuencias, motiva e inspira de algún modo u otro a la “acción” y es ahí donde hay que dar la crítica no solo a lo que acontece sino al “fundamento teórico” de lo acontecido. El saber que propone Dussel tiene que ver con aquello que supo expresar Kant, aunque de forma

imprecisa, esto es: dejar abierta la “herida de la finitud” (p. 226). Se trata de la formulación de una filosofía de la liberación como una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, donde “es necesario negarse como totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad” (Dussel, 1974, p. 183). Una “aperturante-finitud” como la dialéctica de la novedad histórica, pero desde lo siempre dis-tinto y no desde un *ego* auto-centrado: *analéctica*.

Pero si un primer momento de la exposición dusseliana se trató de ofrecer con Heidegger (porque la lectura de este pensador estremeció sin duda a nuestro pensador y su huella permanece) una salida de la “subjetividad moderna”, que desde los griegos se fue constituyendo como el ámbito último y criterio absoluto desde el cual todo lo demás resultó ser simple mediación para su desarrollo, subjetividad vaciada y extrañada del mundo de la vida, en un segundo momento se enfrenta radicalmente a dicha subjetividad occidental purificada de todo contenido material y esto ya se logra con la interpretación que hace Dussel, como uno de los primeros en nuestra región en hacerlo, de la filosofía levinasiana. Heidegger ha quedado integrado (subsumido) dentro de una totalidad teórica más amplia, crítica. No es un saco que se quite y se deje guardado en el perchero. No se trata de “matar al padre”, sino de salir a un nuevo horizonte asumiendo ideas bajo un nuevo plexo o nivel de complejidad discursiva. Levinas ofreció la posibilidad de “trascender-asumiendo” a Heidegger porque su marco categorial estaba al fin más cercano a la posición del filósofo latinoamericano.

En el párrafo 24 de *Método para una filosofía de la liberación* (1974), Dussel enfrenta el pensamiento de Levinas. En este párrafo se hace la transición de la ontología (desde los griegos a Hegel y de ahí a Feuerbach y Marx, hasta los filósofos dialécticos del siglo XX tales como Heidegger y Sartre) a la metafísica donde no incluimos al Otro en procesos dialécticos espirituales, productivos o sociales, sino que lo tenemos delante no como momento funcional a

un orden; no se parte de un todo sino desde la excedencia alterativa. Mientras que, para Heidegger, según Dussel, solo logra indicar que “el Otro es un ser-con en tanto comprensión del otro (*das Verstännis Anderer*, parágrafo 26 de *Ser y tiempo*)” (p. 171), un análisis político desde la comunidad de la que cada uno forma parte en relación con los demás. Pero todavía no hay escisión o ruptura ni mucho menos una potencia que venga de fuera. Levinas, desde otra antropológica, permite dar el salto a una nueva comprensión de la comunidad y sobre todo del Otro. Y en esta nueva consideración, desde Heidegger a Levinas, Dussel escribe:

¿En qué medida el otro es comprensible? ¿Qué es lo que comprendemos del otro? ¿No hay en el otro un resto siempre incomprendible, y no ya como la simple cosa real [o natural] sino como libertad de alguna manera incondicionada y por lo tanto imprevisible? Es aquí donde Levinas nos llevará de la mano, porque ‘la conciencia no consiste en igualar al ser por la representación, en tender hacia la luz plena donde tal adecuación se busca, sino en superar este juego de luces –esta fenomenología– y en cumplir acontecimientos cuya última significación –contrariamente a la concepción heideggeriana– no alcanzan a desvelar. La filosofía descubre, ciertamente, la significación de estos acontecimientos, pero estos acontecimientos se producen sin que el descubrimiento (o la verdad) sea su destino; o sin que la aceptación respetuosa del rostro y de la obra de justicia –que condiciona el nacimiento de la verdad misma– puedan interpretarse como “desvelamiento”. Levinas indica cómo en el fondo de toda una tradición filosófica, sigue primando el sentido griego del ser: el ser como “lo visto” (...) Mientras que ‘lo ético, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal. La moral no es una rama de la filosofía, es la filosofía primera’ (...) El lenguaje, la palabra, el discurso surge del otro, desde su exterioridad jamás englobada en una totalidad que yo pueda poseer, y ex-presa (saca fuera desde un adentro que es exterior al mundo mío) desde más allá de su rostro

su propio ser. Pero ese ser no es ya “lo visto”, ahora es “lo oído” (Dussel, 1974, pp. 170-174).

La analogía dusseliana es histórica, o mejor dicho, es una analogía cuya función es la de geo-historizar los términos filosóficos que cuestiona. Levinas usó también la analogía que le venía principalmente por la palabra simbólica de la *Tanaj*, pero esta analogía metafórica tendía inevitablemente a un excesivo equivocismo que no permitía volver a la realidad del mundo presente para emprender el diagnóstico de sus patologías y menos proponer alternativas razonables para su cuidado. La analogía levinasiana descubría lo extraño en lo cercano, pero no podía acercar (o hermanar) a quien había quedado en la alteridad absoluta. No había, pues, relación, comunicación, comunión, reconciliación y por tanto movimiento histórico de edificación¹⁹. La analogía geo-histórica de Dussel exige que el Otro sea reconocido en su razón, en su integridad, en su dignidad, en su *persona*. De todas formas, debe decirse que la

¹⁹ Por tanto, la categoría de *exterioridad* se ha pensado no sólo desde una consideración equívoca como la de Levinas (del Otro absolutamente Otro) sino precisamente, por mediación de la *analogía*, la persona históricamente situada en una comunidad determinada, de tal manera que a nivel filosófico esto se expresa con la noción de *persona* (a nivel singular intersubjetivo fundamental), a nivel histórico con la noción de *pueblo oprimido* (argentino, mexicano, latinoamericano, argelino) y a nivel teológico como *los pobres* (como resto escatológico). Aunque hay que decir que es sólo desde una mirada *alterativa* de la historia que una filosofía y una teología alterativas (situadas) son posibles. Aunque la formación teológico-filosófica haya advertido el tema de la exterioridad ésta nunca se podría haber usado en términos de liberación sino precisamente por la exigencia de servir teóricamente a un movimiento histórico popular. Esta interpelación animó a nuestro autor a formar un discurso histórico de los vencidos que vinculara los padecimientos presentes a una memoria de resistencia y liberación de siglos atrás. Primero, vocacionalmente hablando, entonces, la historia (para saber por qué América Latina es dependiente), luego inmediatamente la teología crítica (en el nivel simbólico y alegórico) y después la filosofía (como lógica de los conceptos y las categorías trabajados). No obstante, como dijimos, cada descubrimiento en alguna de estas disciplinas es incorporada a las demás de *forma analógica* (por semejanza en relación al nivel de exterioridad de que se trate).

dimensión equívoca de excedencia (como *fuelle creadora*, como misterio) permanece en la propuesta dusseliana, pero atendiendo siempre el *locus* del rostro, la realidad situada del Otro (el Otro que se revela en los acontecimientos históricos). Tanto Heidegger como Levinas serán integrados en un proceso científico que discernirá cómo “usar” ciertas categorías desde una lectura originaria de la crisis histórica de la realidad del continente colonial. El “pro-yecto” heideggeriano no es más el dusseliano, sino que ha sido asumido desde la emergencia del Otro históricamente situado; es “el proyecto de liberación”. Sin embargo, el “rostro del pobre” no es para Dussel lo absolutamente Otro, sino el *semejante/prójimo* (analogía) que interpela históricamente desde más allá de una totalidad igualmente histórica que oprime, cuya presencia es exigencia de justicia desde su tradición, sus valores, su experiencia de vida, su trabajo. La subsunción categorial existe en muchos pensadores, pero en Dussel parece que tal subsunción se realiza, como ya dije, por un lado desde un núcleo simbólico-teórico distinto (el semita) y, por otro, desde la lectura del contexto de crisis histórica e insurgencias populares, así como el pensamiento crítico que despertaba por aquellos años: este es el rasero con el cual Heidegger y Levinas se despliegan en una síntesis categorial novedosa, propia, *situándose* en una realidad muy distinta a la europea, volviéndose pertinentes para una tarea filosófica nuestra (el mismo Levinas no pudo pensar al Otro la servidumbre y esclavitud del colonialismo o el nihilismo que ha traído la hipermodernidad). De tal manera una tradición filosófica se actualiza ante la necesidad de poder interpretar lo que nos acontece. O, dicho de otra manera: “(ellos) [todos los filósofos mencionados, aun los más críticos] son *la pre-historia de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano*” (Dussel, 1977a, p. 156).

Augusto Salazar Bondy implica la mediación geo-filosófica (analogía) para situar a la filosofía europea en América Latina, sobre todo desde la provocación de la obra *¿Existe una filosofía de nuestra*

América?, publicada en 1968. Dussel recupera uno de los pasajes célebres de Salazar como epígrafe:

Nuestra filosofía [latinoamericana], con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental (...) Pero todavía hay posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su constitución como pensamiento auténtico (Dussel, 1977a, p. 129).

Ahora bien, para nuestro autor, no solo en esta primera formulación de su método, sino hasta el final de su obra, el método dialéctico u ontológico

(...) llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para sí como Idea absoluta en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo) (Dussel, 1977a, p. 156).

Así define Dussel (1974) esta dialéctica:

La dialéctica es el movimiento que arrastra la finitud y la suprime, y al mismo tiempo es la actualidad vital y libre de la identidad eterna de la idea que asume unitivamente los contrarios en sí misma para sí. La dialéctica es el movimiento *inmanente* del absoluto como subjetividad absoluta, que, en el espíritu finito en el que se manifiesta como conciencia el espíritu absoluto, parte del *factum* de la experiencia cotidiana e *in-volutivamente* alcanza el ser como punto de partida del sistema. El saber como filosofía

descubre, por su parte, el movimiento *inmanente* de Dios mismo que se desdobra en el cosmos y la historia de la humanidad como momento necesario de su esencia (p. 114).

Aquí hay que hacer un reparo necesario para nuestra exposición. Según García Ruiz (2003):

Hay que tener presente que la lectura dusseliana de la dialéctica de Hegel está condicionada por una noción aristotélico heideggeriana de la misma; dialéctica es para Dussel el método que va al fundamento mismo del asunto, que da cuenta del ser a través de diversos niveles (...) Al igual que Heidegger, Dussel se centrará la “introducción” de la Fenomenología del espíritu para explicar la concepción hegeliana de la dialéctica en dicha obra (...) La subjetividad absoluta, la substancia como sujeto, significa el espíritu que piensa y se piensa a sí mismo. Se trata de Dios mismo (...) La dialéctica es el movimiento que “arrastra” las oposiciones y las supera en momentos más elevados (...) Entonces, la dialéctica niega las determinaciones fijadas por el entendimiento; la razón concilia las oposiciones absolutas dándole al proceso “motilidad”, como sostiene H. Marcuse. En Hegel no hay alteridad, no hay exterioridad en tanto que toda determinación es incluida como un momento más del autodesarrollo del absoluto: el ser opuesto a la nada deviene en ente” (pp. 120-130).

Todos los momentos son, pues, necesarios en la realización de la conciencia absoluta; nada queda fuera; nada queda incompleto o lo imprevisible. Esta necesidad es por tanto unívoca y ante ella todos los sacrificios de las singularidades no son más que pagos requeridos en vista de un negocio mayor. Esto tal cual lo que sostiene Marcuse en su *Razón y revolución* (1986):

Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna. La idea triunfa precisamente porque los individuos perecen en la derrota.

No es la “idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia intocada e indemne” mientras que los individuos son sacrificados y abandonados. (...) Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica más alta, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad (pp. 229-241).

La dialéctica que “niega las implicaciones críticas” de su propio devenir (que serían los “efectos negativos” que resultan de lo imprevisible, de lo que no puede ser calculado del todo) queda solo como monólogo indolente ante la exposición, ante la vulnerabilidad, ante la condena y la orfandad, resultados de la marcha triunfalista del Progreso.

Estamos ante la perplejidad sobre la dialéctica que atraviesa y avanza en todo el esquema de pensamiento dusseliano, ya que incluye la fuerza (*dýnamis*) de pasaje entre una totalidad u horizonte a una nueva totalidad u horizonte. Pero mientras que la tradición filosófica occidental pensó este pasaje dentro del mismo texto o interpretación egológica, Dussel, desde Levinas y, posteriormente Marx, lo pensará desde la alteridad subordinada, desconectada e invisibilizada que aguarda en las penumbras su propio rostro, su propia voz. De tal suerte que haya una dialéctica involutiva y una dialéctica de la creación o evolución en la novedad antropológica de la humanidad que no puede ser retenida en un texto determinando,

es decir, en la versión triunfalista de la historia: la del progreso²⁰. Esta es la dialéctica imperial que llega hasta los límites del ser del sistema nordatlántico, pero no es lo que él mismo concibe como dialéctica, pues la dialéctica propiamente dicha es aquella en la que se da el carácter histórico del ser humano como ser abierto al porvenir, conviniendo con Sartre. Se trata, pues, de una dialéctica histórica donde es posible introducir algo nuevo en el todo: “Esta razón dialéctica (...) puede efectuar retrospectivamente una vuelta sobre la realidad sin poder anticiparla y sin poder aislarse de ella” (Dussel, 1974, p. 166). Este es, pues, el momento *dialéctico* de la analogía de la revelación dusseliana; se trata de una dialéctica analógica o analogía dialéctica fundada en la exigencia de justicia en la historia de los logros de los últimos como humanidad del resto escatológico. La verdadera dialéctica, afirma Dussel, tiene un punto de apoyo analéctico en la exterioridad irreductible al sistema; se trata de un movimiento *ana-dia*-léctico; mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente movimiento circular del cumplimiento sistémico, lo meramente *dia*-léctico. Es el resto inmenso de exterioridad que:

(...) deja siempre *abierto* un ámbito a la dialéctica, no ya como dialéctica de la naturaleza, sino de la historia. El otro, como otro libre, y que exige justicia, instaura una historia imprevisible. El otro como misterio es el hacia dónde, el más allá de mi mundo, que el movimiento dialéctico no pretenderá comprender como totalidad totalizada, ya que, por su estructura finita, sabe que jamás alcanzará. La totalidad como *lo visto* hecho sistema se opone a la infinición de un movimiento dialéctico histórico que se abre para oír la palabra de otro, que se revela desde una exterioridad insondable e imprevisible (...) El otro, intotalizado, intotalizable, es

²⁰ Término que deberemos discutir en otro lugar puesto que también está enunciado en la formulación de este método dialéctico-histórico, pero en un sentido radicalmente distinto al hegeliano.

la garantía de la *perenne* novedad de lo creado. En la reminiscencia platónica, en el sistema dialéctico hegeliano: todo está *ya dado*, es sólo necesario que termine de advenir. En la novedad del otro como exterioridad: en lo mismo, en lo dado, irrumpe lo realmente nuevo (Dussel, 1974, pp. 174-175. Subrayado nuestro).

En el esquema antropológico indoeuropeo y occidental la dialéctica de “el que ve/lo visto” es neutral e impersonal, mientras que el esquema semita se mueve en el cumplimiento y reconocimiento de la deuda del Otro, lo que implica el respecto a su dignidad. “El hombre, que se abre al mundo jamás tiene un último horizonte ontológico de comprensión en su vida existencial o cotidiana. El último horizonte fluye dialécticamente, fluye hacia horizontes futuros [se trata del] fluir mismo del horizonte” (Dussel, 1974, p. 200), porque, “por naturaleza el hombre tiene imposibilidad de ser totalidad totalizada” (Dussel, 1974, p. 200), esto es, guarda siempre su esencial libertad. La verdadera dialéctica es *apertura histórica*. La dialéctica hegeliana no es histórica porque no tiene un punto de apoyo en la alteridad. La definición que Dussel ofreció de esta dialéctica de la violencia y del ocultamiento, que al comienzo era abstracta o lógica (aunque en sí misma abrumadora), es incomprensible sin su definición o *traducción geohistórica*, sin su discordancia respecto de la realidad finita que desprecia siempre:

Lo más grave [de la dialéctica hegeliana] no es la identificación de la subjetividad con el mismo horizonte ontológico. Lo más grave es que dicha ontología diviniza la subjetividad europea conquistadora que viene dominando el mundo desde su expansión imperial en el siglo xv. “El ser es, el no-ser no es”. El ser es la razón europea, el no-ser son los otros humanos. América latina, y toda la “periferia”, queda por ello definida como el puro futuro, cómo el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente. La ontología de la identidad de la razón y la divinidad con el ser termina por fundar las guerras imperiales de una Europa dominadora de todos los otros pueblos

constituidos como colonias, neocolonias, “dependientes” en todos los niveles de su ser. La ingenua ontología hegeliana termina por ser la *sabia* fundamentación del genocidio de los indios, de los africanos y asiáticos. La subjetividad del *ego cogito* se transforma así en la “voluntad de poder” todo cuanto esa subjetividad divinizada pretenda en nombre de su incondicionada razón (Dussel, 1974, p. 114).

Por todo lo expuesto, el proyecto filosófico de Enrique Dussel exige entender que la acción humana supone una constitución histórica expresada en las posibilidades de intervención, participación y actuación en el ámbito de una comunidad situada, desde una lengua y una tradición, ante la cual queda siempre la excedencia de significación, de vida y de trabajo que permitirán día a día abrirse a nuevos horizontes, nuevas visiones sobre lo que acontece y por tanto nuevas prácticas y relaciones inter-humanas, gestos de aprendizaje, de cambio y renovación de la propia subjetividad *ante* otras subjetividades. Es aquí donde de manera particular se sitúa la provocación sartreana en la inicial comprensión de la dialéctica histórica como *apertura histórica* del ser humano *como* ser humano. En la interpretación de Jean-Ives Jolif sobre la visión histórica de Sartre, Dussel rescata algo crucial:

La dialéctica (...) aparece, desde el comienzo, como un proceso de totalización (...) Pensar dialécticamente es entonces comprender cada forma (...) como un momento del proceso que no puede ser sino indefinido, indefinidamente en suspenso, porque la totalidad no puede *jamás* llevarse a cabo. Es decir, el pensar dialéctico debe fundarse sobre una historia perpetuamente *abierta*, un proceso siempre en curso. Este proceso de totalización jamás totalizado - contra Hegel- ‘no tiene una forma circular’, porque la ‘totalización nunca jamás podrá ser acabada y la totalidad si la hay es sólo a título de *totalidad intotalizada*’ (Dussel, 1974, pp. 162-165).

El individuo histórico es condicionado por el conjunto al que pertenece, pero al mismo tiempo él mismo “introduce dialécticamente algo nuevo en el todo” (Dussel, 1974, p. 166). Nuestro gran tema en la interpretación de la ana-dialéctica es que ella implica propiamente el proceso de la *apertura histórica*:

Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. El hombre es por esencia un intotalizado que se frustra cuando deja de estar lanzado a la totalidad o cuando cree haberla alcanzado. Tanto en la inercia de la instalación como en el creerse ya totalizado el hombre se bestializa; sólo es hombre cuando persiste en el *movimiento abierto de la dialéctica*” (Dussel, 1974, pp. 166-167. Subrayado nuestro).

De tal suerte que es menester concluir que La filosofía de la liberación, filosofía bárbara ella misma, filosofía *pos-moderna* o *trans-ontológica*, superadora del discurso totalitario de la modernidad occidental, es *analéctica* por cuanto que:

(...) sabe que surge de la praxis y que el mismo pro-yecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su descubrimiento (...) Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensarlo técnico, el juego o lo artístico. Puede que *América latina le dé al filósofo*, como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, *pensar lo político*, la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado *bajo la dominación* política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del

hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de *un movimiento de liberación*, de liberar en el hombre su ser negado. Este proceso, que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo [pedagogo de la liberación] el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo (Dussel, 1974, p. 229).

Referencias bibliográficas

- Bautista Segales, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* México: Akal.
- Beuchot, Mauricio y Arenas-Dolz, Francisco (2008). *Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona: Anthropos.
- Dussel, Enrique (1964). Universalismo y misión de los poemas del Siervo de lehvah. *Stromata*, 20(4), 419-464.
- Dussel, Enrique (1967). La doctrina de la persona según Boecio. Solución cristológica. *Sapientia*, (84), 101-126.
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1977a). *Filosofía ética latinoamericana 6/II. Accesos hacia una filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1977b). Filosofía y liberación latinoamericana. *Latinoamérica. Anuario Estudios Latinoamericanos*, (10), 83-91.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- García Ruiz, Pedro E. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada.
- Heredia, Juan Manuel (2017). *Simondon como índice de una problemática epocal*. [Tesis doctoral. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires]. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82922>
- Lenkersdorf, Carlos (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Levinas, Emmanuel (1978). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2006). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros.

López Quintas, Alfonso (1975). *Metodología de lo Suprasensible II. El triángulo hermenéutico*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Mallorca.

Marcuse, Herbert (1986). *Razón y Revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Madrid: Alianza Editorial.

Nicol, Eduardo (1957). *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Orospe, Mario (2019). *Biopolítica y Liberación. Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de Giorgio Agamben y Enrique Dussel*. [Tesis de maestría. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. <http://132.248.9.195/ptd2018/junio/0775385/Index.html>

Rabinovich, Silvana (2004). Heteronomía: el otro de la ley. *Tópicos del Seminario. Revista de semiótica*, 2(12), 123-133. <http://www.topicosdelseminario.buap.mx/index.php/topsem/article/view/350>

Ruiz Sotelo, Mario (2010). *Crítica de la razón imperial: La filosofía política de Fray Bartolomé de las Casas*. México: Siglo XXI.

Scannone, Juan Carlos (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.

Scannone, Juan Carlos (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Scannone, Juan Carlos (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos.

Simondon, Gilbert (2016). *Sur la philosophie (1950-1980)*. Paris: P.U.F.

Taubes, Jacob (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Xirau, Ramón (1980). *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*. México: Editorial del Colegio Nacional.

Zea, Leopoldo (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Cuadernos de Joaquín Mortiz.

Jorge Alberto Reyes López

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en el Sistema de Universidad Abierta y Educación a Distancia (SUAYED), Departamento de Pedagogía. Licenciado y Maestro en filosofía por la misma institución universitaria. Trabaja la filosofía latinoamericana, la ética intercultural y la filosofía de la educación. Miembro de la Asociación Filosófica de México (AFM). Trabajó con Enrique Dussel en la edición de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latinos" (1300-2000)*. *Corrientes, temas y filósofos* (México, 2009). Coordinador con José Gandarilla Salgado del libro *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión*. Tomo II (UNAM, México, 2014).