

Negatividad y necesidad. Conjeturas sobre Sartre, Dussel y la filosofía de la liberación

Negativity and Necessity. Conjectures About Sartre, Dussel and the Philosophy of Liberation

Enrique Téllez Fabiani¹

 <https://orcid.org/0000-0002-8498-1322>

Resumen:

A lo largo de este documento que pongo a la consideración del lector, nos limitamos a estudiar solo la problematización que hace Dussel (entre su *ética latinoamericana* de 1973 y la *filosofía de la producción* de 1984) en torno al supuesto sobre la víctima: como *negatividad*, interpretada en Hegel; y, como *necesidad*, interpretada en Sartre. Solo desde este punto de vista, es posible ejercer la crítica adecuada. Para llevar a cabo este comentario, dividimos el trabajo en la negatividad en Hegel (1 y 2). Luego, entramos de lleno a Sartre con dos de sus obras filosóficas (3). Después la recuperación desde la perspectiva dusseliana de Sartre (4), centrándonos en la víctima y la necesidad, justo como dos pilares fundamentales de la filosofía de la liberación. Los comentarios finales en realidad son dos conjeturas, uno histórica y la otra filosófica, que nos hacemos para preguntarnos sobre la invisibilidad del autor francés en los estudios sobre la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: liberación, negatividad, necesidad, víctima, praxis

Abstract:

Throughout this document that I put for the reader's consideration, we limit ourselves to studying only the problematization that Dussel makes (between his *Latin*

¹ Profesor de varias universidades, candidato a miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Contacto: tellezfabiani@gmail.com

American ethics of 1973 and the *philosophy of production* of 1984) around the assumption about the victim: as negativity, interpreted in Hegel; and, as a necessity, interpreted in Sartre. Only from this point of view, it is possible to exercise adequate criticism. To carry out this comment, we divide the work on negativity in Hegel (1 and 2). Then, we fully enter Sartre with two of his philosophical works (3). Then the recovery from Sartre's Dusselian perspective (4), focusing on the victim and need, just as two fundamental pillars of the philosophy of liberation. The final comments are actually two conjectures, one historical and the other philosophical, that we make to ask ourselves about the invisibility of the French author in studies on the Latin American philosophy of liberation.

Keywords: liberation, negativity, necessity, victim, praxis

1. Sentido de la cuestión

A los lectores de la filosofía de la liberación no les es ajeno la adscripción a la cultura europea de la segunda mitad del siglo XX. La aceptación tácita de Levinas en la intelectualidad latinoamericana a principios de los setenta a través de Scannone y Dussel; o Zubiri para Ellacuría. Sin embargo, no es fácil rastrear otros filósofos que pudieron ser importantes en el clima intelectual que vivieron varios de ellos. En el caso particular de Dussel, dicho ambiente podría estar impregnado de debates acalorados en la recuperación de Hegel y Heidegger dentro de la academia filosófica, tanto como en el terreno político el periodo de descolonización en distintos enclaves africanos. Pero también la influencia de Medio Oriente en el Dussel joven, quien había tenido una estancia en Israel que cristalizó en uno de sus primeros libros, *El humanismo semita* (Dussel, 1969). Para entonces, se notaba la influencia de Trèsmontant, Eliade, Hyppolite, Wahl, etc. Su influencia más significativa seguramente fue Paul Ricoeur de quien adoptaría la simbólica por largo tiempo. No obstante, Jean-Paul Sartre ha sido más conocido por sus aportaciones literarias. Y los filósofos que adoptaron su existencialismo no necesariamente estuvieron ligados a la filosofía de la liberación.

Si aceptamos que el cambio geográfico (de Europa a Latinoamérica) estuvo acompañado del cambio de paradigma (de la fenomenología a la liberación), difícilmente valoramos estos autores (europeos que influyeron en los latinoamericanos) como parte de la tradición latinoamericana que configuró la crítica que conocemos ahora. Y justo por eso, pensar en Sartre puede ser desconcertante si se le evalúa como parte de aquella pléyade europea que centraban su interés en temas muy alejados de otras realidades culturales fuera de Europa Occidental. Muy a pesar de su referencia irónica al prologar *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961), haciendo notar que ellos (los europeos) dictaban lo que los otros (los no europeos) debían repetir como un eco lejano. Con esto subrayamos el hecho que el compromiso político era relativamente cercano al que se adoptaría después en la filosofía de la liberación, aunque algunos presupuestos teóricos fueran diametralmente opuestos.

Hoy en día, debemos advertir que al menos la recuperación crítica de Dussel incluyó la adopción de reflexiones lo suficientemente atinentes a la realidad latinoamericana. No solo fue la lectura minuciosa de Hegel o Heidegger, sino la de la época entera, incluyendo a Sartre. No es el caso de su generación anterior donde solo era la influencia de los filósofos alemanes. En un texto de 1966, el peruano Augusto Salazar Bondy (1995) comentaba en clave dialéctica que:

Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper lazos de dependencia que los atan a los países dominadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo. [...]. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye

a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión (pp. 91-92).

Por otra parte, en la misma línea dialéctica, el mexicano Leopoldo Zea (1974) afirmaba que:

¿No es frente a esta filosofía de la libertad-dominación, que se propone ahora otra filosofía de la liberación? ¿Entramos en una etapa más de esta historia dialéctica de la liberación-dominación? En su *Fenomenología* y en su *Filosofía de la historia*, Hegel ha descrito el desarrollo de esta dialéctica. La dialéctica de una filosofía que parecía haber alcanzado sus últimas metas en la Revolución Francesa; pero en la cual ya se está gestando una nueva forma de subordinación, subordinación a la que ahora pretendemos poner fin (pp. 42-43).²

Algunos autores terminaron por desechar el pensamiento de Hegel; otros, siguieron su escuela y otros lo adoptaron por completo (como el mexicano Porfirio Miranda), olvidándose de lo anterior. En el caso de Dussel, las obras de Hegel fueron de sus lecturas más importantes. Pero no solo ellas, también las de Sartre; además podemos advertir que este autor francés contiene ya muchos elementos de lo que después será la formulación definitiva de su filosofía de la liberación. La clave es entender que con la filosofía hegeliana descubre lo *negativo* y con el existencialismo sartreano, la relación con la *necesidad*. Esto define a la víctima, como *negatividad* y como *necesitante*, en lo más profundo de su ética. Nuestra hipótesis

² Pero también, en su *Dialéctica de la conciencia americana*, es notoria a impronta hegeliana cuando divide los temas en dos: por un lado, el occidente, la revolución norteamericana, el imperialismo; y, por otro lado, el anti-imperialismo, el nacionalismo, Latinoamérica, revolución cubana... además, dice: “Lo inicio en los principios de la expansión estadounidense sobre el mundo y lo cierro con la Revolución Cubana y sus consecuencias” (Zea, 1976, p. 12). Entre tantos otros trabajos, desde los años cuarenta, donde supone una revisión de Hegel.

estriba en que, a partir de la consideración, según la cual se trata de una recuperación antropológica del sujeto, se puede también recuperar la materialidad de los actos, la *poiesis*, la producción de artefactos concretos para la vida, a través de la praxis. Esto es por demás pertinente, dado que, a una innovación teórica como la filosofía de la liberación, en general, le sigue una repetición ideologizante que difícilmente reconoce sus raíces, presupuestos, contextos y puntos de partida. A la crisis actual, en mi opinión, debemos hacer frente a partir de lo ya dado, pero revisando el panorama completo sin temor a caer en reduccionismos fáciles que ya no sean posibles de aplicar. Sirva esto de advertencia al lector, para internarnos con cierto detalle técnico, a las propuestas en perspectiva de la liberación.

En algunas de sus clases, y aún en pláticas personales, Dussel afirmaba que la obra filosófica de Sartre había que leerla con más profundidad. Eso intentamos ahora sin agotar la recuperación y sólo para detonar discusiones necesarias dentro de la escuela que nos legó el maestro.

2. La negatividad

La filosofía de Hegel trata de la negatividad, o como se verá, de la negación de la negación. Es una filosofía de la negatividad. Hay un doble sentido de esta negación: primero porque profundiza el tema de Spinoza según el cual, toda determinación es negación: “La grandiosa intuición de la sustancia spinozista es la liberación solo en sí del ser-para-sí finito; pero el concepto mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real” (Hegel, 2017, § 159, p. 347). La determinación aprehende, asumiéndolo como suyo, dentro de lo que se ofrece en el mundo cotidiano como positivo para el pensamiento empírico (como Bergson, pero negativo para el pensamiento especulativo de Hegel); pero esto positivo (una cosa

real) significa lo insuficiente y como tal, se determina, se caracteriza en términos de una restauración del Absoluto; en cuanto ausencia, lo es en términos antropológicos como faltante concreta que le subyace a la cosa real; por esto es más bien negatividad. Segundo, porque también manifiesta la reanudación de la negación, cuya negación, es la positividad auténtica. Es decir, nunca es una negación como único eslabón, sino de una larga cadena de determinaciones que representa la dialéctica. La determinación continua supone un tránsito constante de lo negativo a lo negativo, como adelantamiento interno, como un ponerse a sí mismo, pero de manera interna para la consecutiva afirmación del Absoluto.

Se trata de un despliegue de mediaciones del sujeto, donde la constante determinabilidad siempre es negativa porque contiene la diferencia. La negación y la diferenciación se implican mutuamente. No se trata de un cosmos donde hay cosas separadas de otras cosas, sino de un cosmos que contiene una multiplicidad de seres y de determinaciones. Todo cambio es negación; es decir, la evolución es una negación continua. Pero solo hay dos movimientos porque uno es la inversa del otro que Bergson reconoce en la evolución creadora. El orden inverso del orden creador se define en términos de su negación.

La dialéctica plantea la diferenciación (en términos de alteridades, como *A* y *no-A*) hasta la contradicción. La negatividad, no es la negación inherente a las cosas, sino que cada negación condensa su oposición y esta representa el impulso del pensamiento lógico, contrario al empírico que ve en la cosa real, solo lo positivo, como en el caso de Bergson. La dialéctica hegeliana surge a partir de la consideración de los opuestos que han sido fijados por el entendimiento y que suponen una unidad previa a la escisión originaria. Esta unidad es el absoluto cuyo nivel teórico adecuado es buscado por la dialéctica, en tanto pensar. Los términos de dicha escisión quedan aislados, pero saber encontrar el camino hacia ese absoluto originario es la tarea de la dialéctica en el nivel del

entendimiento. La restauración de los opuestos es el camino que emprende in-volutivamente (del sujeto al sujeto mismo) la dialéctica. Lo importante no es la oposición sino la restauración del absoluto:

Este es el por qué la negatividad es el camino privilegiado del regreso al fundamento; es el por qué era necesario todo este complejo camino: descubrir la trascendencia humana en la transgresión del punto de vista y la negatividad en la trascendencia; además descubrir en esta negación, una doble negación, la negación segunda del punto de vista como negación primaria; además, descubrir la afirmación originaria en esta negación de la negación (Ricoeur, 1967, p. 404).

Ese relanzamiento de la razón hacia la fuente, de nuevo, es un intento por explicar las cosas que nos rodean desde el entendimiento. De manera a-crítica, los opuestos aparecen en la vida cotidiana, pero mediante la reflexión se elevan hacia la razón. La mediación de la contradicción que tiende al absoluto es la reflexión. La reflexión y el contenido de lo reflexionado se identifican. El pensamiento empírico no es más que un juego sobre el contenido, desde una supuesta separación donde la cosa real no tiene relación con la reflexión que la piensa; en cambio, en Hegel, la explicación coincide con la realidad; esta es el desarrollo de aquella. La actividad reflexionante es la actividad misma de lo real.

Hegel critica a Fichte en el hecho de que este concibe lo humano como subjetividad fija, mientras que, para Hegel, la subjetividad no está fija sino haciéndose. En esta diferencia radical subyace la dialéctica hegeliana, no por los tres elementos que suelen citarse de esta (tesis, antítesis, síntesis), sino con el par: afirmación/negación. La reflexión es el instrumento del momento dialéctico que trata los contrarios. Su pensar definitiva cruza dos elementos: afirmación y negación. Dice Hegel (2017) que: “La distinción en sí es la distinción esencial, lo positivo y lo negativo, y eso

de tal manera que lo positivo es así la idéntica referencia a sí que no es lo negativo, y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que no es lo positivo.” (§ 119, p. 303). Los opuestos, constituidos como identidad, son la razón de ser.

La diferencia, no esencial por superficial, es solo cuantitativa de la cual se desprende la diversidad de las cosas en general; en cambio, la diferencia esencial permite distinguir el carácter absoluto de las cosas, aquello que una cosa sea lo que es. Una cosa es reflexionada en sí, en tanto posibilidad de ser discernible de todas las otras cosas. El carácter absoluto pertenece a la cosa, es la constitución de su ser. Esta diferencia esencial es la que pone la identidad de la cosa; a su vez, poniéndola en oposición al resto de las demás cosas. La oposición es el resultado dentro de las cosas de esta distinción absoluta, como si estuviera en la reflexión subjetiva de la unidad de la igualdad y de la desigualdad de sí medida. Se trata del universal que, en su determinación, se opone a sí mismo y a su otro, el universal y el particular. En la diferencia, la oposición se cumple.

Cada cosa se opone a todas las otras, pero esta oposición se concretiza en la de una y la otra; la una, positiva, no es lo que es porque excluya al otro, lo negativo, y, por tanto, no subsiste más que para él; el otro, el negativo, excluye el positivo, y no subsiste igualmente más que por él. Pero el positivo aparece como la reflexión de la oposición en la igualdad, mientras que el negativo aparece como su reflexión en la desigualdad. Cada término se muestra como el contrario de sí. El positivo es negativo en sí (siendo contradicción de sí) y el negativo es positivo, tanto como el positivo, pero en éste se refleja la oposición como oposición. El positivo no se conoce más que como oposición en el negativo. Es desde el negativo que es necesario partir para comprender el positivo. “Bajo la presión de lo negativo, de las experiencias en negativo, tenemos que reconquistar una noción del ser que sea más acto que forma, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir” (Ricoeur, 1967, p. 405). Toda determinación es negación y como negación, al contrario del

pensamiento empírico, la negación es aquí la diferencia puesta de sí en sí; es la contradicción del existente determinado que no es más idéntica a sí, sino que difiere de sí. Esta diferencia de sí a sí que es el motor oculto de todas las oposiciones reales, que son capaces de prefigurar la oposición ontológica. Las relaciones exteriores de una cosa a su otro son también las relaciones de sí para sí, de sí mismo a su propia alienación, (como el esclavo que difiere del amo y se pone como amo), pero no hay interioridad separada. Es en su relación con el exterior que el sí mismo se establece, dentro del para-otro solo que él es para sí.

La dialéctica de lo real desarrolla la diversidad en oposición, la oposición en contradicción ya que cada uno de estos términos, positivo y negativo, es contrario de sí; y la contradicción se resuelve en el fundamento. Las cosas determinadas se colapsan cuando se plantean en su fundamento. El Absoluto es, y es porque la finitud determinada no es, pero este “no es” es esencial; es solamente a través de esta negación que el Absoluto se plantea. La negación es, por tanto, el carácter de las determinaciones:

Es por esta contradicción de sí para sí que el pensamiento ontológico se desarrolla; ella posee las determinaciones del Absoluto, o las categorías, como momentos negativos, como diferencias del Absoluto, pero el Absoluto no está él mismo más que dentro de esta negatividad o dentro de la negación de la negación. Se plantea él mismo y es esta posición de sí en la oposición, que constituye la mediación infinita (Hyppolite, 1953, p. 157).

3. Lo negativo y la víctima

Este esquema será una constante en la arquitectónica dusseliana, solo que identificará lo *negativo* con la *víctima* en la ética

definitiva. Pero por lo pronto, queremos subrayar que lo negativo está identificado con la subjetividad, desde la perspectiva antropológica. El Absoluto es simultáneamente, identidad de la identidad, pero también identidad de la no-identidad. La superación siempre se da históricamente en un movimiento continuo de transformaciones que parte de sus contrarios.

La reflexión hegeliana cruza el nivel óptico (desde la cotidianeidad) como parte del progreso dialéctico (hacia la conciencia); tratando de recuperar a Kant, parte del *factum* de la experiencia para comenzar un proceso in-volutivo que tendrá como fin, el absoluto. No se puede descartar este nivel empírico; es decir, no deja de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento para llegar a otros niveles como lo político, lo estético, etcétera. En Dussel, la pérdida de confianza en la verdad es condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad misma; es decir, se trata de crear una crisis que permita comenzar el movimiento. Esto quiere decir que se debe negar la cotidianeidad, pero:

(...) no para implantar lo cotidiano en un ámbito trascendente o allende, sino para alcanzar involutivamente una totalidad aquende. (... Porque) éste es ya negación de sentido, (...) internándose en una superación que es negación de la cotidianeidad. (...). La muerte o negación de la vida de la mera conciencia natural es liberación, porque *omnis determinatio est negatio* (toda determinación es negación) y al negarse la negación se alcanza la indeterminación de la cualidad finitizante: se cree, se manifiesta, se progresa. La dialéctica es entendida aquí, entonces, como aniquilación de las determinaciones fijas o cristalizadas en la cotidianeidad (Dussel, 1974, pp. 75-76).

Pero no es plenamente coincidente: en su restauración, en su “camino de retorno”, de pronto aparece un “nuevo objeto verdadero”. La inmovilidad sería contraproducente a la conciencia

que siempre está impulsada por el movimiento más allá de lo limitado; pero es dentro de ella misma que encuentra la novedad, como experiencia radical, humana; pero esta experiencia es negación del objeto:

Esa anulación o aniquilación (*negatio*) del objeto (*determinatio*) que no colma el ansia de totalidad para sí de la conciencia como manifestación del absoluto es lo propio de la dialéctica. La dialéctica es un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto: al aniquilar las limitaciones se des-limita o abre el objeto a nuevos objetos (Dussel, 1974, p. 78).

Experiencia humana por excelencia, la conciencia tiene la necesidad de constreñirse en un proceso de novedades en cuya movilidad se actualiza lanzándose a la coincidencia consigo misma; experiencia del absoluto que se recupera en la radical búsqueda de novedad. Esta novedad se agota cuando se alcanza la identidad de la conciencia consigo misma, de manera involutiva y clausa.

El problema de la distinción es el problema de lo Otro. Decía Platón que cada cosa es lo que es; y, no es lo que no es, parafraseando en negativo lo que Parménides había establecido. Para Hyppolite así se enuncia en la diversidad un aspecto negativo que no sabría desaparecer. Platón sustituyó lo otro por lo contrario de lo otro, admitiendo la negación. El *no-A* significa aquello que no es A. En el reconocimiento de la alteridad, Platón espera descubrir la medida eterna que permite a los géneros diferentes participar los unos a los otros, en un orden verdadero. Excluye la contradicción de las relaciones mutuas, pero reconoce todas las relaciones posibles que hacen de una cosa su ser y su no-ser:

La dialéctica hegeliana planteará, al contrario, esta alteridad hasta la contradicción. La negación pertenece a las cosas y a las determinaciones distintas, en tanto que ellas son distintas; pero esto significa que en su positividad aparente se demuestra una

negatividad real. Esta negatividad condensará en ella la oposición, ella será el impulso de la dialéctica de lo real como la dialéctica lógica (Hyppolite, 1953, p. 145).

El vacío como motor implica justamente que la carencia es el impulso que mueve a los seres humanos a la realización de sí mismos: la praxis, como lo veremos después. La alteridad platónica sostiene una dialéctica inmóvil, que todavía no tiene el en sí por motor; pero la dialéctica hegeliana profundiza la alteridad en la oposición, y la oposición en la contradicción. En el pensamiento empírico (como en Bergson), las cosas están separadas unas de las otras, sin relación aparente:

Hay más, y no menos, en la idea de un objeto concebido como “no-existente” que en la idea de ese mismo objeto concebido como “existente”, mientras que la idea del objeto “no-existente” es necesariamente la idea del objeto “existente”, con, además, la representación de una exclusión de este objeto por la realidad actual tomada en bloque. [...]. Señalamos que negar consiste siempre en borrar una afirmación posible. La negación no es más que una actitud tomada por el espíritu frente a frente de una afirmación eventual (Bergson, 2007, p. 286).

Pero dice Hyppolite (1953): “Ya es necesario reflexionar que para descubrir que una cosa que difiere de otra, y de todas las otras cosas, es por eso mismo una cosa que contiene su negación” (p. 146). Es decir, el pensamiento empírico, habla en términos de la identidad y diferencia de todas las cosas que existen; sin embargo, no establece que existe una diferencia interior o esencial, más allá de una identidad concreta; es decir, no existe tal identidad concreta aislada de lo demás, sino una contradicción que aparece desde lo más esencial de la cosa, como un despliegue más de la negatividad que se va determinando.

No se trata aquí de describir todo el movimiento dialéctico sino solo su sentido. El absoluto es punto de partida y de llegada dentro del sistema hegeliano: del en-sí hacia el para-sí. El movimiento dialéctico es una cadena de negaciones: es el movimiento que va negando las oposiciones, en tanto determinaciones, que, a su vez, niegan el absoluto; pero, también es el tránsito entre un opuesto a otro, hasta la reconciliación de los opuestos diferenciados por la escisión originaria. Es decir, en la espiral ascendente de múltiples determinaciones, las oposiciones son arrastradas y superadas, en un continuo proceso de negación e incorporación, en los opuestos superiores. Al final del movimiento, lo finito, *es más*: se des-limita, se infinitiza, como resultado de la negación de la negación:

Por ello como *omnis determinatio est negatio*, la *negatio* de la *determinatio* es liberación. El infinito idéntico a sí mismo es negado en su indeterminación por la diferenciación determinante (*Dasein*); éste por su parte, ya diferenciado, es negado en sus determinaciones y se retorna así al infinito como identidad (Dussel, 1974, p. 98).

El movimiento dialéctico, al ser in-volutivo, (internamente tendiente hacia la subjetividad) parte de la conciencia del sujeto: es negatividad. En el *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel deja claro lo que entiende por negatividad:

Negativamente, el inicio es dialéctico porque se niega la aparente seguridad de lo obvio cotidiano: la facticidad del ser en mundo se pone en duda, se lo niega; es la crisis, la muerte a la cotidianidad, la conversión a otro ámbito. Esa negatividad total con respecto a la totalidad se aplica particularmente a la cosa que debe ser pensada. Se la debe negar en su significación cotidiana, determinada por una cierta tradición inauténtica o en-cubierta y encubridora (Dussel, 1974, p. 98).

La clave es el modo en el que se evalúa una situación; es decir, el adverbio *negativamente* denota la manera en que debe hacerse una dialéctica que ponga en situación de duda la seguridad en la que se monta. De una situación es estado de seguridad, de contundencia válida, incuestionable y donde claramente lo humano transcurre acriticamente, en paz, pasamos a una situación de duda, que muestra aspectos de referencia a un estado de obligada movilidad; el escepticismo se apodera de la comodidad en la que estábamos para advertir un nuevo orden de cosas. Surge entonces la crisis de la cotidianidad de donde surgen aspectos negativos no advertidos de otra manera. Se entiende entonces que poner en duda, implantar la crisis significa no detener, sino pro-mover a otra lógica lo cotidiano. Sigue la cita:

Negativamente se debe tratar a la cosa al referirla al horizonte desde el cual deberá ser comprendida. Dicho horizonte por su parte deberá ser igualmente negado hasta alcanzar el ámbito de los horizontes originarios del pensar, teniendo clara conciencia que restará una infinita exterioridad: el ser como último horizonte del mundo puede entonces conciliarse con la concomitante aceptación de la *finitud* de una exterioridad cósmico-real y de una exterioridad siempre imprevisible e irrebasable del otro como libertad histórica que expresa su misterio por medio de la palabra que debe ser oída (Dussel, 1974, p. 207).

De nuevo, “negativamente” nos movemos hacia el pensar originario que se encuentra en el último horizonte donde ya no es una cosa, sino la finitud del Yo confrontada a la finitud del Otro. La negación es un proceso mediante el cual alcanzamos el horizonte apropiado de la exterioridad, dado que poner en duda a la totalidad provoca la exterioridad.

La víctima es lo negativo porque es fuente y efecto de la totalidad. Es un “efecto negativo” desde el cual (fuente) se critica el

sistema del que viene. La víctima es quien pone en cuestión al sistema que aparentemente se encuentra en paz: lo desquicia, lo pone en crisis. Por eso, se dice que la víctima irrumpe en el sistema. Pero ella misma es efecto, es consecuencia de la finitud del sistema; por eso, es no intencional (en tanto no deseable de antemano). Es imprevisible, en la medida en que no era posible prever su existencia desde el funcionamiento mismo como sistema. Ningún sistema quiere víctima porque por definición se autoproclama como “perfecto”, o al menos, como lo mejor, pero la existencia de víctimas pone en duda dicho sistema. Dussel hará uso de la categoría levinasiana Exterioridad; pero para no confundir al lector, omitiremos esta parte del argumento porque la alteridad, tanto como dentro-fuera, en Sartre no tiene el mismo sentido.

4. Sartre: negatividad, nada y proyecto

Si para Hegel la totalidad es plena, totalizante: cerrada, absoluta; para Sartre, es todo lo contrario: es abierta en un proceso siempre en curso a manera de inacabamiento. La *Crítica de la razón dialéctica* (1960) es una continuación de *El ser y la nada* (1943), ambas son la misma crítica a toda la filosofía de su tiempo, justo en la posguerra. El clima cultural de Francia impregnó en casi toda Europa y Latinoamérica, en menor medida en Estados Unidos. Ricoeur abandonó Francia y fue profesor en Chicago; esto abonó a la divulgación de su hermenéutica. El pensamiento francés dejó la cúspide para dar paso a otras escuelas norteamericanas. Algunas escuelas en Latinoamérica se reconocen influenciadas directamente por Sartre; pero las distintas matrices de la filosofía de la liberación para los años sesenta y setenta, no necesariamente reconocen en este autor y su escuela, un punto de partida ni influencia explícita. Sin embargo, la recuperación de Hegel entonces es de la mayor importancia y las distintas interpretaciones vendrán de los dilemas

que marcan el ritmo de la filosofía del momento³. Dussel se encuentra en esta geografía y está por trasladarse a Latinoamérica.

La interpretación de Sartre sobre la dialéctica de Hegel reside en la consideración sobre la realidad concreta, el existente, compuesta de un ser puro y de un no-ser puro; ambas, como entidades abstractas cuya unión (integración sintética) actúa como base de la realidad concreta. En el Ser se manifiesta la esencia, pero en tanto indeterminado, es lo más abstracto y pobre; sin embargo, el paso a lo determinado, en tanto mediato, hace que el Ser se supere en su esencia. De manera que, el Ser determinado transita a su contrario, al no-ser. Sartre (1943) afirma, entonces, que el ser puro y la nada son por tanto la misma cosa; en el sentido de que el ser es origen y fundamento de la esencia. El Ser es “la condición misma de todas las estructuras y de todos los momentos, y es el fundamento sobre el cual se manifiestan los caracteres del fenómeno”⁴ (p. 48). Hay un movimiento entre el ser que se determina hasta alcanzar el no-ser, de manera que el ser se supera (*dépasse*) mediante su contrario. Vale la pena mencionar que la superación (*dépassement*) en Hegel está en relación directa con la negación implícitamente en el Ser. La negación le subyace al interior del Ser, de manera que no es una cosa (ser) que alcance a la otra (no-ser). Ni tampoco es algo (ser) que rebase a lo otro (no-ser) como en una calle hablando de autos. Tampoco es algo sobre otra cosa, en tanto remontaje, aunque esta idea suponga la inclusión de ambas cosas. Se trata de que el no-ser se encuentra negando desde el núcleo mismo. La superación entonces trata del continuo desenvolvimiento un algo (ser) permanentemente cambiante a través de sus propias determinaciones, como la semilla que se va negando como tal para irse convirtiendo en árbol y finalmente en fruto. Esto supone la

³ En las distintas “matrices” que señala Beorlegui, Hegel o Sartre no aparecen con la importancia atribuida aquí. Ver: Beorlegui (2004, pp. 672-687).

⁴ Todas las traducciones de Sartre son más del original en francés.

negación como semilla, pero su continuo conjunto de determinaciones (no-ser) que lo van transformando hasta un fruto, en tanto nuevo ser. Sartre interpreta lo negativo como las mediaciones, proceso cuyo origen es la nada; o más bien: la nadización (*néantization*). Es decir, la nada es una acción que provoca otra acción.

Dice Sartre (1943), “En una palabra, es necesario recordar aquí contra Hegel, que el ser es y que la nada no es” (p. 50). En clara alusión a la fórmula parmenidiana según la cual, “el ser, es; y, el no-ser, no es”⁵, frecuentemente usada por Dussel. De aquí se infiere que, la nada podría interpretarse como un vacío donde se identifique el no-ser como vacío de ser; debe, en cambio, ser contextualizado como un vacío de algo. Es decir, se trata de un vacío de toda determinación alternativa a la identidad de sí misma. La negación, por tanto, no debe identificarse como un desplazamiento de una cosa que se mueve junto con su espacio, dejando un vacío de su ser, su no-ser. Ni tampoco se debe identificar al Ser con un soporte donde recaen atributos negativos; aunque sí, la nada debe ser pensada como lógicamente posterior al Ser, dado que supone al Ser para ser negado. Pero si Spinoza había comentado que toda determinación es negación, Sartre vuelve a interpretarlo desde la perspectiva de los tiempos lógicos de antecendencia y consecución:

Así, volteando la fórmula de Spinoza, podríamos decir que toda negación es determinación. Esto significa que el ser es anterior a la nada y la funda. Para lo cual es necesario entender no solamente que el ser tiene sobre la nada, una precedencia lógica pero también que es sobre el ser que la nada guía su eficacia. Es lo que

⁵Ver la traducción y anotaciones del texto de Parménides en: [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/No_ser#:~:text=El%20camino%20de%20la%20verdad,del%20error%20\(ver%20texto%20\).&text=Estas%20afirmaciones%20de%20Parménides%20fueron%20interpretadas%20de%20diversas%20maneras](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/No_ser#:~:text=El%20camino%20de%20la%20verdad,del%20error%20(ver%20texto%20).&text=Estas%20afirmaciones%20de%20Parménides%20fueron%20interpretadas%20de%20diversas%20maneras)

experimentamos diciendo que *la nada persigue (hante) el ser* (Sartre, 1943, pp. 50-51).

Con ello, Sartre puede hablar de la totalidad en términos de la posible indiferencia del Ser con su negación; de tal manera que el ser se explica desde sí mismo, en tanto mismidad. En cambio, el ser de la nada no tiene sentido sino es a través del ser mismo, del que depende.

Se puede percibir que el ser de la negación está indebidamente planteado porque no puede ser algo en interior humano, sino en el exterior; es decir, el para sí de las determinaciones no son negaciones internas, sino externas. Pero Sartre piensa en un proyecto humano cuyo desarrollo es interno, ciertamente, pero con incorporaciones externas también. En una apretada síntesis dice:

En ese sentido, debemos modificar la célebre fórmula de Spinoza: "*Omnis determinatio est negatio*", de la que Hegel decía que su riqueza es infinita, y declarar más bien que toda determinación que no pertenece al ser tiene que ser sus propias determinaciones es negación ideal. (...). Así la determinación es una nada que no pertenece a título de estructura ni a la cosa ni a la consciencia, pero de la que el ser es de ser-cidad [*être-cité*] por el para sí a través de un sistema de negaciones internas dentro de las cuales el en sí se desvela en su indiferencia a todo aquello que no es sí mismo (Sartre, 1943, pp. 221-222).

La dialéctica hegeliana es siempre in-volutiva, hacia el interior de la propia subjetividad⁶, anulando la exterioridad (lo que está fuera del cuerpo, no en sentido levinasiano aún); de manera que,

⁶ En su propio lenguaje y con su terminología propia, dice Zubiri (2018) que "Hegel parte del ser de las notas y las repliega en la interioridad de la esencia; y despliega después la esencia haciendo así de ella el fundamento de las notas del ser..." (p. 273).

la evolución, tanto natural como humana, es asimismo despliegue interno de la totalidad que se va totalizando: el Ser coincide con el Saber. Sin embargo, para Sartre la dialéctica queda ambigua en su saber: es un saber que se abre a otros horizontes de sentido y que van más allá del absoluto de Hegel, simplemente porque es histórico; y, por lo mismo, inacabado. Las determinaciones son externas; y, estas se incorporan al proyecto humano que es él mismo.

El humano no es culminación, sino proyecto histórico que depende de un futuro que no deja cerrar el círculo donde el fin busca el inicio. Pero este horizonte de mundo siempre está en términos de la práctica (praxis); se distancia así de Hegel: se trata ya de una dialéctica real para diferenciarse de la dialéctica metódica que consiste en que el individuo, en su historicidad, real, se encuentra incompleto: le falta algo que lo afirma en su subjetividad. Dice: “saber cómo conocimiento reflexivo se vuelve para tematizar dialécticamente (lanzando lo óntico hacia lo ontológico o fundamental) la praxis que es primera y radicalmente dialéctica, histórica” (Dussel, 1974, p. 159). Del horizonte del mundo como “totalidad nunca totalizada sino totalizándose”, surge la historicidad al descubrir su propia apertura, su inacabamiento intotalizado:

Afirmamos la especificidad del acto humano, que atraviesa todo el medio social conservando las determinaciones y que transforma el mundo sobre las bases de las condiciones dadas. Para nosotros, el hombre se caracteriza antes que nada por la *superación* [dépassement] de una situación, por aquello que llega a realizar de lo que ha hecho de sí, aun si no se reconoce nunca en la objetivación. Esta *superación* lo encontramos en la raíz de lo humano y, aún antes, en la necesidad (Sartre, 1960, p. 63).

Se trata de un *proyecto* bien establecido donde Hegel queda confrontado por la historia; de hecho, casi todos los ejemplos que ofrece Sartre son históricos. Además, son narraciones históricas que

cuentan hazañas de liberación en sentido estricto: suponen un acontecimiento que se va abriendo a posibilidades nuevas. El proyecto define una doble relación simultánea:

Por un lado, la praxis es negatividad: pero se trata siempre de la negación de una negación; y por otro, a un objeto entrevisto, es positividad: pero esta positividad desemboca sobre lo “no-existente”, aquello que todavía no ha sido. (...) así, el conocimiento es un momento de la praxis, (...) definido por la negación de la realidad a producir, queda captivo de la acción que esclarece y desaparece con ella. Es, por tanto, perfectamente exacto, que el hombre es el producto de su producto: las estructuras de una sociedad que se ha creado por el trabajo humano (...) (Sartre, 1960, p. 64).

Estamos en el campo de posibilidades, donde deshacerse del pasado negativo es difícil en la medida en que no es fácil vislumbrar lo inmediato porvenir; pero, a su vez, para cada paso que se da, se abre, aunque sea en un pequeño instante, una nueva posibilidad que también, simultáneamente, abre otras posibilidades:

La praxis, en efecto, es un pasaje de lo objetivo a lo objetivo por la interiorización; el proyecto como adelantamiento subjetivo de la objetividad hacia la objetividad, extendido entre las condiciones objetivas de los medios y las estructuras objetivas del campo de lo posible, representa en sí misma la unidad movible de la subjetividad y de la objetividad, son determinaciones cardinales de la actividad (Sartre, 1960, p. 66).

El hombre está definido por su creatividad que lo traspasa, proyectándolo hacia el futuro. La voluntad, rechazada por Sartre, en tanto entidad abstracta, no debe confundirse con el proyecto (*projet*): las necesidades, las pasiones y los pensamientos, son cuestiones concretas que definen la existencia, pero no como una sustancia

estable, sino como en desequilibrio perpetuo, como un impulso hacia la objetivación, que al final Sartre define como libertad, irreductible tanto al orden cultural como al orden natural⁷.

Vemos que una lectura de Sartre arrojaría elementos para entender la filosofía de la Liberación en sus inicios⁸. De nuevo, recuperando a Ricoeur, podríamos decir que en la afirmación del otro se puede subestimar pensando en una cierta “disminución de la existencia”, como una defeción de la perfección que se es, afectando con ello, la perseverancia de un ser en la afeción primitiva, originaria. En ese sentido, “Yo soy la viva no-necesidad de existir. Es por ello, que la negación primaria, que llamo ahora contingencia o insubsistencia, donde el acto de trascendencia es la negación segunda. La denegación es negación de negación” (Ricoeur, 1967, p. 393). De manera que quiero, pienso, amo, muy a pesar de mi finitud, lo que constituye la relación más concreta entre la denegación (negación de la trascendencia) y la aniquilación (como negación de la finitud). En este drama, Ricoeur resuelve, parcialmente aún, el concepto de negatividad, según el cual no en la inmediatez, sino en un segundo momento (como negación de negación) para recuperar la afirmación que llamamos, liberación.

⁷ Ellacuría (1996) también menciona este punto en torno a Sartre: “El hombre es libertad; más aún, el hombre es su libertad (...). Tiene posibilidades y límites dados que no dependen totalmente de su libertad, pero nada de lo recibido como posibilidad y límite es lo humano [...es proyecto], porque está sin hacer y ha de hacerse; proyecto porque está arrojado hacia un futuro que depende de su decisión y que, por lo tanto, es creación suya” (p. 629).

⁸ Consigno que, para la historia de la filosofía en nuestro continente, aunque no hay ejemplos, Beorlegui (2004) opina que, “el existencialismo de Heidegger y de Sartre también estuvo de fondo en algunos autores de la FL [filosofía de la liberación], empeñada en poner en cuestión y en descentrar la postura hegemónica de la filosofía europea, y en hacer del hombre, de cada ser humano, el sujeto y el protagonista de su liberación y de su propia realización” (p. 676).

5. Praxis como negatividad y necesidad

Al final del segundo capítulo de la *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Dussel (1998) ofrece una breve discusión sobre la praxis. El capítulo se centra en las posibilidades ónticas y por ello, en cierto nivel concreto que supone esta parte del libro, su punto de partida es el ser humano, en tanto ente material, algo material pero viviente y trascendiéndose culturalmente. Lo es, haciéndose constantemente, es decir: su hacer es construcción perenne que afirma: “la praxis es trascendencia”, y cuyo origen son los momentos que definen lo humano. Se trata de una trascendencia que unifica, constituyendo al mundo mediante sus obras. Es la manera de actualizarse en el mundo vigente, pero trascendiéndolo para cubrir su negatividad; esto es, para lanzarse a construir aquello que no existe y le es absolutamente necesario para seguir con su proyecto, a saber: el acrecentamiento cultural de la vida en comunidad. De manera que, en la identificación entre negatividad y necesidad, Dussel recupera de manera más decisiva la corporalidad. Dice:

La necesidad del cuerpo (comer, descansar, etc.) indica ya los principios de la acción enderezada a saciar dichas necesidades. Se establece así la dialéctica necesidad-*praxis*. Pero sólo la praxis o la acción humana es cumplimiento efectivo de dicha negación al ‘saciar’ la necesidad, que de proyecto pasa a la efectiva positividad. La praxis no es sino la mediación cumplida, la posibilidad realizada y por ello, el modo como el poder-ser se ad-viene (Dussel, 1973, p. 92).

La actividad humana es efecto de la necesidad. La acción humana (sus principios, sus normas y sus instituciones) se debe a las necesidades, en tanto *falta-de*, que debe ser reemplazada por su satisfacción. Lo humano se afirma, negando la *falta-de*, mediante la *praxis*: es una actualización permanente, pero nunca plena; siempre

es parcial, inacabada, de modo que la necesidad es *praxis* constante (cf. Sartre, 1960, p. 104 y ss.).

Aquí todavía no da el paso definitivo hacia una distinción tajante entre la *praxis* y la *poiesis* (Dussel, 1984); más bien, deja toda la actividad humana en términos de la *praxis*. No cabe duda de que la prioridad la tiene esta *praxis* sobre cualquier otra actividad (la *poiesis* o la *theoría*), considerando lo humano, en cuanto material, como en conjunto con los artefactos que le acompañan a su proyecto. Dice entonces:

Esta “obra” [artefactos, útiles, “cosa-sentido”] que obra la *praxis* no es tanto la fabricación o producción de instrumentos intramundanos, sino concomitante y radicalmente el mismo ser del hombre. [...]. La obra del *poieîn* (la *praxis* como hacer o fabricar) es un arte-facto; la obra de la *praxis* en cuanto tal es el ser-advenido del hombre (Dussel, 1973, pp. 93-94).

Esta es la primera distinción que hace de *praxis* y *poiesis*⁹. Por lo pronto, le bastó la distinción sin una exhaustiva consideración y engranaje de ambas esferas del ser como proyecto. Posteriormente le otorgará mayor relevancia. Se trata, entonces, de pensar lo humano con útiles a la mano: “El hombre no puede sino estar siempre con ‘algo a la mano’ en su mundo, pero en su manipular las cosas-sentido está solo instalando estructuras intramundanas que le permitan cotidianamente dar el salto a la trascendencia: el ser más hombre [...]” (Dussel, 1973, p. 94). La consideración cuantitativa del

⁹ Zubiri (2005) llega a plantear el problema, pero no lo problematiza lo suficiente para discernir entre estos dos aspectos humanos: “en esta realidad, que nos está dada, estamos fluentemente, pero en recurrencia. Es decir, en esa fluencia, el hombre apoya la fabricación, la *ποίησις* de su propio ser sustantivo, de los caracteres de su yo.” (p. 145). Dos discípulos estrechamente relacionados con la realidad latinoamericana, Ellacuría o González, tampoco le dan importancia a la distinción; fundamental para Dussel (1984).

ser más cobra sentido con la posibilidad evolutiva de lo humano: *se es más* éticamente en la medida en que se tiene mayor responsabilidad (Téllez, 2023). “Llamamos conciencia ‘ética’ a la capacidad que se tiene de escuchar la voz del otro...” (Dussel, 1977, § 2.6.2.2, p. 105). Esta direccionalidad implica que obrar nuestro propio ser, desde el poder-ser, solo es posible mediante la *praxis*, e indirectamente mediante la *poiesis*; porque la primera decide sobre la segunda. Es decir, obramos simultáneamente en la producción de algo externo (los útiles, los artefactos) a lo humano. El ingrediente ético de las actividades humanas se despliega de manera explícita con el siguiente comentario:

(...) “hacer una obra buena”, es decir, cumplir en la *prâxis* algo conveniente con el poder-ser, no es sino *pro-ducir algo* para alguien a través de lo cual una posibilidad de mi poder-ser se ha cumplido y con ello yo soy fácticamente más hombre que antes (o menos, si la *prâxis* es inadecuada a mi poder-ser o si mi poder-ser es inauténtico) (Dussel, 1973, p. 95).

Esa trascendencia (en tanto superación) que definíamos al principio como *praxis*, solo es posible simultáneamente con la *poiesis*; ambas, todavía sin considerar la *theoría* (una tercera actividad que incorporará después), son condiciones de posibilidad para la persecución de los fines que se propone en su proyecto. Además, como es evidente, aún no incorporaba la relación con la exterioridad como criterio último de realización.

6. Comentarios finales

Conjetura histórica

Quizá debamos reparar en la posibilidad de que el filósofo francés haya podido influir mucho en la filosofía de la liberación. Más

de lo que suponemos si juzgamos que hay poco material explícito en ello. Se le menciona poco; sin embargo, al menos en Dussel y en Ellacuría habría que evaluar más detenidamente dado que la impronta sartreana es patente en varias cuestiones.

(1) La cuestión denominativa de la filosofía. En 1973 Sartre fundó, junto con otros colegas, la revista *Libération* que se publica hasta el día de hoy. Previo a este hecho, en la década de los sesenta, en Francia estaba muy vívida la Liberación de Palestina (OLP) y los distintos movimientos musulmanes de liberación en Medio Oriente, o inclusive los diversos movimientos de liberación en África contra los países colonialistas de la Europa Occidental. Así que el tema no era nuevo ni el término ajeno. Lo diferente es el cambio cultural al volver a América Latina, en el caso de Dussel a finales de los sesenta, donde la cuestión de la liberación debe mucho a las múltiples guerrillas diseminadas a lo largo y ancho del continente.

(2) La cuestión religiosa. Pocos intelectuales en el siglo XX fueron registrados en el *Index Librorum Prohibitorum*. Sartre fue uno de ellos debido a su obra literaria. De cualquier manera, hacia mitad del siglo, en sociedades más cercanas al ala conservadora del catolicismo como en general la latinoamericana, iba a ser difícil su aceptación; a pesar de que varios de estos teólogos de la liberación tuvieron restricciones o fueron vetados. Una buena parte de la escuela de la filosofía de la liberación está vinculada a los teólogos católicos más politizados, pero esto no significa que, siendo miembros de la Iglesia, pudieran sustraerse de este tema.

(3) La cuestión de las relaciones sexuales con adolescentes. En 1977 Sartre firmó una carta pidiendo la derogación de varios artículos de la ley relativa a la edad de consentimiento y la despenalización de todas las relaciones consensuales a edades menores que el límite de consentimiento, de 15 años entonces en Francia. Se trataba de casi una centena de intelectuales donde figuran muy pocas mujeres y en un contexto donde había varias

personas detenidas bajo cargos de estupro. La pretensión de veracidad científica en las explicaciones daba por sentado la aceptación tácita frente a una sociedad que se sentía liberal; pero en el mundo hispanoamericano había otros supuestos culturales. La cercanía de la intelectualidad latinoamericana con el catolicismo, aún el más liberador, podía haber sido un factor de rechazo importante entre las realidades culturales.

La conjetura salta a la vista. Si no fuera por todo esto (al menos), ¿sería más fácil acreditarlo como fuente indiscutible de la filosofía de la liberación? Esto nos obliga a realizar un estudio más detallado para conocer su impronta.

Conjetura filosófica

Debemos reconocer, no obstante, que, si hay este cuestionamiento en términos históricos, en términos filosóficos, habría una veta inadvertida, pero significativa, al menos en el pensamiento de Dussel, y en menor medida en el de Ellacuría. No hemos agotado el tema, solo lo sugerimos y por lo mismo, una lectura más amplia y detallada se vuelve imperiosa para estudiar la filosofía de la liberación.

(1) La nada se identifica con el no-ser, en tanto contradicción originaria y originante del ser. Para la fenomenología de Sartre, el ser aparece con su esencia, en una renuncia entre el “adentro” y el “afuera” de todo ente concreto de la realidad. Sin embargo, la nada es una ausencia, una “falta de” (*manque*) que, desde la antropología sartreana, da la idea de ser una especie de operador que comienza otra serie de operaciones en el ser y le son igualmente esenciales.

(2) Dussel identifica la *falta de*, como la necesidad. No es una privación, como si se le hubiera quitado algo dejando un hueco en el ser. Esto vuelve difícil la traducción al español, porque no es ni

privación ni ausencia, sino una condición material perenne, para lo cual recurren ambos a Marx. El ser humano se define por tanto no como un ser con necesidades, sino como un ser necesitante. La diferencia es enorme. La primera supone una cualidad adventicia, mientras que la segunda supone una cualidad que es, un atributo que es parte constituyente de su ser. Ambas tienen consecuencias significativas: en el primer caso la necesidad parece un atributo secundario y evitable; en el segundo, es inherente y constitutivo. La necesidad materialmente hablando, al no ser un atributo adventicio, lo es inherente pero que, le da sentido al ser mismo, porque pone en marcha la praxis. De manera que la praxis tiene como fundamento esa necesidad material.

(3) Así como el Dussel maduro, en su política, distingue entre fuente y fundamento para el concepto del poder (Téllez, 2024), podemos establecer (aún sin desarrollar el tema con la extensión debida) que la *praxis* y la *poiesis* tiene su fundamento en la necesidad; pero, la fuente de la necesidad es la negatividad. Las tres categorías en niveles diferentes de argumentación. Esto responde al reconocimiento del trabajo vivo, en tanto sujeto económico; pueblo, en tanto sujeto político; y, ahora, en una antropología filosófica radical, la negatividad como categoría insuperable, la víctima en tanto sujeto ético de cualquier sistema de eticidad y que se proyecta en los campos prácticos como pobre, marginado, excluido, etc. Solo que la fuente no crea; no es fuente creadora de algo que es susceptible a ser hurtado, por ejemplo. Se trata de un algo que aparentemente no está ahí, pero es parte constitutiva de lo que es. La ausencia es hambre y en tanto negatividad crea necesidad; y esta es fundamento de lo por-hacer humano. Esto supone un nivel de abstracción mayor, pero subsumido, en los campos prácticos político y económico. Dejamos el tema en la mesa para futuros debates.

Referencias bibliográficas

Beorlegui, Carlos (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Bergson, Henri (2007). *L'évolution créatrice*. (1a. ed. crítica de F. Worms). Paris: Presses Universitaires de France.

Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo I. 1a. ed. mexicana, 2014). México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. (2a. ed. de 1991). México: Universidad de Guadalajara.

Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la Liberación*. (1a. ed. FCE, 2011). México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.

Ellacuría, Ignacio (1996). *Escritos filosóficos*. (Tomo 1). San Salvador: Universidad Centroamericana.

Hegel, Georg W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)* (Ed. bilingüe de R. Valls Plana). Madrid: Abada.

Hyppolite, Jean (1953). *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France.

Ricoeur, Paul (1967). *Histoire et verité*. Paris: Seuil.

Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. (Ed. de H. Orvig y D. Sobrevilla). Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. (Édition corrigée avec index par A. Elkaim-Sartre). Paris: Gallimard.

Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la Raison dialectique, (précédé de Questions de méthode)*. Tomo 1. *Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard.

Téllez Fabiani, Enrique (2022). Ricoeur y Dussel. Simbólica y crítica a la ética ontológica. *Inter-American Journal of Philosophy*, 33(1), 1-14. <https://ijp.tamu.edu/wp-content/uploads/2022/07/1-Ricoeur-y-Dussel-Simbolica-y-critica-a-la-etica-ontologia-by-Enrique-Tellez.pdf>

Téllez Fabiani, Enrique (2023). A soberania do encargo: responsabilidade em Dussel e Ellacuría para uma política mundial. *Práxis Educacional*, 19(50), e12002. DOI: <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v19i50.12002>

Téllez Fabiani, Enrique (2024). Dussel, la política y la crítica de las categorías. EUNOMÍA. Revista En Cultura De La Legalidad, (26), 448-466. DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2024.8522>

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

Zea, Leopoldo (1976). Dialéctica de la conciencia americana. México: Alianza.

Zubiri, Xavier (2018). Sobre la esencia. (2a. ed.). Madrid: FXZ-Alianza. (Original publicado en 1962).

Zubiri, Xavier (2005). El hombre: lo real y lo irreal. Madrid: FXZ-Alianza. (Original publicado en 1966).

Enrique Téllez Fabiani

Obtuvo su doctorado por la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo la dirección de Enrique Dussel. Ha sido profesor de varias universidades desde hace más de 25 años. Es autor, co-autor, compilador y editor de varios libros y de varias temáticas en torno a la literatura, la historia y la filosofía. Destaca la obra "Para una estética de la liberación decolonial". Desde hace varios años ha organizado eventos internacionales como miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) y de la Asociación Filosófica de México (AFM). Es miembro del Instituto Nacional de Formación Política y del Sistema Nacional de Investigadores.