

Acerca del método anadialéctico de Enrique Dussel: alteridad y revelación

On Enrique Dussel's Anadialectical Method: Alterity and Revelation

Esteban Gabriel Sánchez¹

 <https://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

Resumen:

El objetivo de la presente investigación consiste en analizar el método anadialéctico del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, a la luz de las nociones de alteridad y revelación. En primer lugar, nos proponemos examinar la producción dusseliana durante años de conformación del movimiento de la filosofía de la liberación. En este período, la analéctica es expuesta en tanto una crítica radical de la dialéctica hegeliana y la ontología moderna. El camino de superación de la pensar ontológico moderno europeo se elabora como un antecedente fundamental de la historia de la filosofía latinoamericana. Dicha superación implica el momento de afirmación analógica de la alteridad a través de la revelación del otro. Nuestra pesquisa se focaliza en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1972) y en *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

Palabras clave: Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación, método anadialéctico, alteridad

Abstract:

This research aims to analyze the anadialectic method of the Argentine-Mexican philosopher Enrique Dussel, in light of the notions of alterity and revelation. First and

¹ Universidad Nacional del Sur, Argentina. Contacto: estebangsanchez88@gmail.com

foremost, we aim to examine Dussel's production during the years of shaping the movement of the liberation philosophy. During this period, analectics are exposed as a radical critique of Hegelian dialectics and modern ontology. The path to overcoming modern European ontological thinking is elaborated as a fundamental antecedent in the history of Latin American philosophy. This overcoming implies the moment of analogical affirmation of alterity through the revelation of the other. Our inquiry focuses on *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1972) and *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

Keywords: Enrique Dussel, Philosophy of Liberation, anadialecical method, alterity

1. Introducción

La Filosofía de la Liberación latinoamericana como movimiento nace en la Argentina y se expande hacia América Latina en los primeros años de la década del '70. Un antecedente significativo e ineludible es la célebre polémica de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea (Arpini, 2016). Sin dudas, la teología de la liberación y las teorías de la dependencia también forman parte de las posiciones incorporadas en la Filosofía de la Liberación. Las teorías de la dependencia critican las teorías del desarrollo en tanto modelo de inserción de América Latina en el mercado internacional. Asimismo, el problema de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana se combina con los análisis económicos y políticos a partir de un certero diagnóstico de las limitaciones estructurales de los países dependientes. En nuestra América los procesos de las segundas independencias se encuentran impulsados a través de la gesta emancipatoria de la Revolución cubana, se amplían los horizontes de los cambios políticos y sociales por medio las luchas de descolonización y antiimperialismo como ejes nodales (Ramaglia, 2017).

Enrique Dussel se erige como una de las figuras más prominentes de la intelectualidad latinoamericana. El cuestionamiento de la autenticidad del pensar latinoamericano realizado por Salazar Bondy marca la tónica del filosofar

liberacionista, dado que reflexiona sobre las formas culturales dependientes y enajenadas de nuestra región. En esta senda, el filósofo mendocino busca construir un método propio del filosofar liberador desde una meta-física del Otro, a partir del cual se critique a la filosofía signada por el eurocentrismo. Se trata de superar la modernidad a través de la comprensión de la alteridad como hilo conductor de la liberación. La necesidad y posibilidad de una filosofía auténtica implica comenzar desde la propia autoconciencia de la alienación y opresión, es decir, se parte de pensar la opresión desde una praxis de liberación que emerge de las condiciones históricas de la América Nuestra.

La elaboración y reflexión sobre el método analéctico tiene un lugar destacado en la obra filosófica del autor argentino-mexicano Enrique Dussel (2012b, 2014a, 2020, 2021). Entre las múltiples investigaciones acerca del método analéctico dusseliano podemos reconocer las principales objeciones de Horacio Cerutti Guldberg ([1983] 2006) y de Alberto Parisí (1979). En la línea iniciada por Cerutti Guldberg se encuentran los siguientes trabajos: Beorlegui (2010) y Gogol (2007). Dentro de la literatura crítica también se examinó ampliamente las formulaciones de método analéctico en el marco del movimiento de la Filosofía de la Liberación en su “polo argentino” por los siguientes autores: González y Maddonni (2018a, 2018b, 2020); Maddonni y Zielinski (2017). En una perspectiva de continuidad con el enfoque metodológico dusseliano se encuentran las siguientes pesquisas: Bauer (2021); Gandarilla (2016); García Ruiz (2003); González San Martín (2014); Reyes López (2022); Staniscia (2018, 2019); Teruel (2022). Por último, en la presente investigación utilizaremos como matriz interpretativa lo propuesto Gandarilla (2016). Según el filósofo mexicano, el problema de la modernidad inicia hacia fines del siglo XV y se convierte en un proceso de devastación y conflicto a escala global. El patrón de poder moderno impone una nueva dinámica de conflicto y violencia civilizatoria. El autor considera que en la modernidad persiste una tensión

constitutiva la oposición entre la razón histórica (vinculada a la razón y liberación) y la razón instrumental (asociada a la razón y dominación). Dicha tensión constitutiva se desequilibra con el predominio de la razón instrumental. La modernidad como proyecto civilizatorio entra en crisis al destruir la asociación entre razón y liberación. Dicha crisis también impacta en los discursos críticos de la modernidad y su racionalidad. Las teorías críticas de la sociedad moderna tienden a reivindicar una perspectiva de la totalidad dentro de la racionalidad histórica. En América Latina, como afirma el colega mexicano, se “promueve una complejización de la totalidad histórica haciendo ingresar en su consideración su lado ensombrecido, la perspectiva de la alteridad” (Gandarilla, 2016, p. 276). En esta senda, nos proponemos examinar el enfoque analéctico dusseliano como una perspectiva de la alteridad.

2. Apuntes sobre la anadialéctica dusseliana

Seguiremos lo indicado por Gandarilla (2016) para abordar la propuesta filosófica de Enrique Dussel. Nos interesa analizar el método analéctico en tanto discurso crítico de la modernidad como totalidad totalizada. El filósofo argentino asume en el tomo I de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2014b) –texto escrito en 1970 y publicado en 1973– un análisis pormenorizado de la tradición occidental que concibe a los entes como meras posibilidades existenciales. El horizonte de comprensión del mundo como totalidad se despliega a través de las posibilidades existenciales que adquiere el proyecto existencial. La totalidad como tal aparece como un momento de la dialéctica propia de lo Mismo. Para el autor, “lo Mismo” se repliega, se cierra sobre sí mismo desde la identidad en la cual se contienen los diversos momentos del ser humano como pro-yecto óntico-ontológico egolátrico. Según Dussel la tarea filosófica latinoamericana consiste no solo en asumir, sino también

en suprimir la modernidad. Asimismo, aspira a bosquejar, detectar todos los caracteres del sujeto dominador que ocultan la dependencia del ser latinoamericano.

La indagación anadialéctica dusseliana entendida como una instancia de superación de la dialéctica hegeliana tiene una amplia trayectoria, comienza 1969 con la redacción de su obra *La dialéctica hegeliana* (1972), y se continúa en el *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en su Tomo I, específicamente en el capítulo tercero titulado “La exterioridad meta-física del otro” (1972). En dicho capítulo, Dussel se pregunta acerca del seguimiento de la alteridad como novedad, es decir, donde se indaga ¿cómo es posible que se revele el Otro como tal?

En el ser como totalidad, tanto lo otro y “lo mismo” aparecen exclusivamente como momentos de autodeterminación de la mismidad. Para Dussel la filosofía helénica se constituye en un pensar cosmológico, mientras que la tradición semita es fundamentalmente teo-lógica. Con el advenimiento de la modernidad, se rompe la relación de lo humano con Dios como creador y el hombre como conquistador hispánico inicia una nueva etapa de la Totalidad.

Según Dussel podemos reconocer dos vías de acceso al Otro. La primera consiste en captar a lo otro en lo mismo, como una instancia de la di-ferencia, dicha di-ferencia implica la unidad de lo Mismo. Mientras que la segunda vía consiste en cobijar al otro como dis-tinto, supone la diversidad sin unidad previa; es lo que trasciende desde el “más allá” de la Totalidad. En otras palabras, la analéctica recorre, contiene y supera la dialéctica monológica de la reducción del otro en lo mismo como mera di-ferencia y, asimismo, se encamina desde la distinción analógica del Otro como tal. En la Totalidad no emerge ni puede darse lo distinto como alteridad puesto que es mera diferencia de lo mismo.

Si reiteramos la pregunta acerca de cómo había sido pensada la alteridad en la modernidad, podemos reconocer que el pensar

moderno representa la introyección de lo otro en lo mismo: desde Descartes a Hegel (Dussel, 2014b). En la dialéctica cartesiana se comienza por la experiencia cotidiana y desde allí se repliega hacia la mismidad del *ego cogito*. Luego, en Kant el otro queda ausente del horizonte del conocer dado que el vínculo con la alteridad se da solamente en el ámbito moral. Por su parte, Fichte comienza con el yo como puesto absolutamente, y se interioriza en él, el otro como una simple di-ferencia de lo mismo absoluto. Lo mismo originario es el Yo absoluto y el No-yo reviste una instancia de oposición absoluta respecto de la mismidad. En el *System des transzendentalen Idealismus* (1800), Schelling avanza en las sendas de la introyección del Otro en la mismidad, ya que la conciencia absoluta del yo queda incluida en la “Totalidad totalizada de la mismidad sin real exterioridad, sin Alteridad” (Dussel, 2014b, p. 110). Con Hegel, el Otro no es efectivamente alterativo dado que es un momento de escisión de lo mismo. En la dialéctica hegeliana se corona la Totalidad, el Otro se reduce una futura fagocitación de la mismidad, que retorna hacia sí como proceso absoluto. En palabras del filósofo paceño,

La categoría de Totalidad nunca ha sido en la modernidad tan sistemáticamente pensada como por Hegel. Lo que vendrá después será un ver cómo poder evadirse de la Totalidad hacia la Alteridad, tarea que la modernidad no podrá cumplir realmente desde Feuerbach y Kierkegaard hasta Husserl (y aun incluyendo en esta tarea al mismo Marx o Heidegger) (Dussel, 2014b, pp. 115–116).

Nuestro filósofo considera que Hegel lleva a la categoría de Totalidad a la consumación de la Modernidad. Recién a partir de los filósofos posthegelianos el pensar comienza abrirse hacia la alteridad, donde la apertura es comprendida como una dimensión teológica individual; en el caso de L. Feuerbach la dialéctica se establece en un dialogo analógico intersubjetivo entre el tú y el yo. En este camino K. Marx es interpretado como una continuación de

Totalidad hegeliana, en la cual la dialéctica del señor-siervo es comprendida en términos políticos antagónicos: clase burguesa y clase trabajadora. La noción de “ser genérico” (*Gattungswesen*) se articula y vertebra en la relación del hombre con su praxis transformadora de la naturaleza. El proceso dialéctico de la praxis humana no logra escapar de la comprensión totalizante, la “categoría de Totalidad sigue incluyendo todos los momentos del pensar de Marx (...) al haber sido reducido el hombre a la sola praxis, como trabajo” (Dussel, 2014b, p. 116). Para E. Husserl se parte de la certeza yo trascendental y desde allí se constituye el horizonte ontológico de sentido del mundo, el otro se encuentra interiorizado en la totalidad como un momento ilusorio y pasajero del *ego* trascendental. Por su parte, M. Heidegger en *Sein und Zeit* (1927) representa también el pensar ontológico puesto que el mundo es deducido en tanto instancia constitutiva del ser-ahí (*Dasein*), mientras que el otro solo aparece como parte de su estructura existencial, en tanto ser-con (*Mitsein*) (§26). En suma, cuando escudriñamos sobre las implicancias éticas de la ontología de la Totalidad, podemos reconocer que lo mismo reclama a lo otro como una mera di-ferencia interna de sí. La posibilidad de la emergencia lo Otro en tanto otro implica el reconocimiento de la lógica de dominio óntico-ontológica. El dominio se asienta desde la reducción de lo otro a la mismidad, mientras que lo dis-tinto supone la manifestación interpelante que pone en peligro la permanencia de dicha lógica de dominio. La exterioridad meta-física se revela de su “más allá”, trasciende la voracidad de lo mismo, se abre a la novedad.

Ahora bien, nos interesa transitar por la vía analéctica de la distinción meta-física de la exterioridad. Dicha vía implica asumir y subsumir el pensar moderno desde el ámbito trans-ontológico de la alteridad:

La superación de la modernidad, de la ontología del sujeto (...) se abre y es fundamento desde lo previo: “el Otro” (...) se encuentra

más allá de lo ontológico [y puede] denominarse: lo meta-físico, lo trans-ontológico; “el Otro” como lo más allá, siempre exterior de “lo Mismo” (Dussel, 2014b, p. 119).

La alteridad implica un doble movimiento analógico. Por un lado, atraviesa el fundamento ontológico del mundo desde el cara-a-cara de la exterioridad. Y por el otro, supera asuntivamente el proyecto moderno a partir de rebasar los límites de la subjetividad moderna/colonial desde el Otro latinoamericano. El cara-a-cara se abre a la exterioridad ética, dado que como rostro de otra persona evoca la carnalidad (*básar*²) y la palabra dicha es revelada (*dabar*³). En el cara-a-cara se manifiesta la experiencia originaria del Otro. El decir revelador es también analógico y se expresa en la carnalidad de la alteridad. Dicha manifestación es analogable por medio de la palabra. Como afirma Dussel “la *analogia verbi* (la analogía de la palabra), es decir, del hombre como revelación, ya que el hombre (el otro) es la fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora” (Dussel, 2012b, p. 189). La enunciación ética revela el rostro del Otro como apertura trans-ontológica del mundo. Resulta alterativa por constitución propia, se trata de lo originario dis-tinto, es anterioridad pura, que converge en

² La noción hebrea de *básar* significa carne o la manifestación material de la carnalidad: corazón (sede de la sabiduría), riñones (sede sensibilidad) e hígado (sentimientos elementales), entre otras. En otras palabras, *básar* es, en definitiva, la unidad de la carnalidad por cual circula la sangre, símbolo de la vida. La noción de *básar* no puede ser identificada con la noción de cuerpo en el sentido griego o cartesiano (Cfr. § 5, Dussel, 2012a). En este sentido, Dussel desarrolla ampliamente la concepción de alteridad de los pueblos semitas en su obra *El humanismo semita* (1969).

³ Por su parte, Dussel aclara: “La *dabar* (en hebreo ‘palabra’) como voz reveladora del otro es originariamente aná-loga. Ahora la ana-logía quiere indicar una palabra que es una revelación, un decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y pro-voca, de ‘lo significado’: el otro mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo; ahora todavía incomprensible, transontológico” (Dussel, 2012b, p. 191).

la revelación como encuentro epifánico con el Otro⁴. La ἐπιφάνεια remite en su etimología a la aparición, manifestación o revelación acerca de lo que se muestra. Acaso la materia misma de lo humano nos permite des-velar por medio de la ausencia presente: el Otro. Es presente porque está ahí en su carnalidad y, sin embargo, también se revela a través de su existencia, en sus diversas ausencias, negaciones. “La revelación del Otro se presenta en mi mundo como creación de lo imposible a partir de mi mismidad” (Dussel, 2012b, p. 127). La existencia meta-física es trascendente respecto del mundo dado que la palabra no solo es enunciada como φωνή sino también potencial afirmación desde su afuera del ser. Desde la nada se crea la praxis analéctica que permite contener y superar las condiciones del hacer y comprender para abrirse hacia el horizonte de la novedad de la alteridad. Desde la nada se escucha la interpelación de lo dis-tinto, la cual puede ser el lenguaje articulado como también un grito⁵ que clama por justicia. El grito irrumpe, fractura la Totalidad. La irrupción creadora de la alteridad remite, en última instancia, a la praxis de liberación.

⁴ Según E. Levinas el carácter epifánico del Otro es “en el ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta (es decir, separada de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano” (Levinas, 2002, p. 101). Para Dussel “‘El Otro’ es realísimamente ‘Otro’ cuando su exterioridad es más plena, cuando es transversal con respecto al horizonte de comprensión (aún de horizontes sociales). Más allá de la esposa está la viuda, más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el enemigo, más allá del igual está el pobre. La Alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente” (Dussel, 2012b, p. 145).

⁵ Tal como aclara nuestro filósofo: “Las primeras expresiones del Otro del oprimido, del excluido, del negado son las indescifrables interjecciones, todavía no palabras proto-palabras de un: ‘¡Ayyyy!’; el grito de dolor del sufriente, que deviene en las distintas exposiciones interpelantes del torturado, del esclavo crucificado (como Espartaco o el fundador del mesianismo cristiano), de la mujer dominada por el machismo, del indígena martirizado por el Conquistador en el siglo XVI en América Latina, del obrero asalariado por el capitalismo moderno europeo y en el mundo colonial del Sur, etcétera” (Dussel, 2020, p. 63).

Cabe preguntarse con Dussel si el carácter analógico de la distinción no termina en devenir en una posición irracionalista⁶. Es decir, ¿el orden meta-físico de la exterioridad implica la afirmación de un ámbito trascendente de la razón? La crítica de la ontología y su racionalidad moderna en la perspectiva dusseliana se asume como una instancia que permite abrazar a la alteridad en su distinción, lo propio analógico supone la posibilidad material de la comunicación humana, que la interpelación acontezca como acto comunicativo. En este sentido, Dussel señala que:

El que recibe la revelación del Otro/a desde la apertura de su subjetividad creyente efectúa una acción porque cree, porque tiene fe en la palabra del Otro/a ante la imposibilidad de poder verificar (en una primera instancia) la verdad de lo que le ha sido revelado. A la lógica que explica este hecho la llamaremos *analogía fidei*, porque es la fe en el Otro/a lo que permite aceptarla como razón (*Grund*) o fundamento del acto, con anterioridad a la plena captación del concepto de la palabra del Otro/a. que todavía no ha

⁶ Por su parte, el filósofo húngaro György Lukács sostiene que el irracionalismo representa en términos filosóficos: "(...) la esencia de una filosofía como tal filosofía, en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social. Entre otras razones, porque la razón misma no es ni puede ser algo que flota por encima del desarrollo social, algo neutral o imparcial, sino que refleja siempre el carácter racional (o irracional) concreto de una situación social, de una tendencia del desarrollo, dándole claridad conceptual y, por tanto, impulsándola o entorpeciéndola. Pero, bien entendido que esta determinabilidad social de los contenidos y las formas de la razón no entraña, sin embargo, ningún relativismo histórico. Dentro de la condicionalidad histórico-social de estos contenidos y formas, el carácter progresivo de cualquier situación o tendencia de desarrollo es siempre algo objetivo, independiente en su acción de la conciencia humana. El hecho de que lo que marcha y se mueve hacia adelante se conciba como la razón o la sinrazón, el que se afirme o se rechace esto o aquello, constituye cabalmente un momento esencial y decisivo de la acción de los partidos, de la lucha de clases en filosofía" (Lukács, 1967, p. 5).

sido justificado racional ni discursivamente por la subjetividad cognitiva del interpelado (Dussel, 2020, p. 63).

Para que la revelación de la alteridad acontezca es necesario que el momento analógico sea captado por la razón; la palabra como medio de la semejanza en el mundo de sentido del quién recibe la interpelación. En otras palabras, la distinción se manifiesta y adquiere comunicabilidad a través de la semejanza así pone en cuestión el orden ontológico de la Totalidad, se fragmenta la univocidad. La palabra del Otro resulta analógica puesto que contiene no sólo la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la vida negada sino también la posibilidad concreta de una nueva Totalidad. El filosofar liberacionista se encarga de mostrar las diversas mediaciones que adquiere la revelación del Otro: erótica, pedagógica, política y arqueológica. La alteridad se revela, en principio, como un misterio, en tanto negatividad nuestra su ausencia por medio de la negación de su vida. Asimismo, la palabra revela positivamente el carácter trans-ontológico puesto que irrumpe desde el “*amor-de-justicia*: tensión hacia el Otro como otro, por él mismo” (Dussel, 2012b, p. 147). El autor denomina al “*amor-de-justicia*” como un servicio analéctico, como movimiento alterativo hacia el otro, se proclama desde la afirmación del amor como sentimiento revolucionario, al decir del Che⁷. La tarea de la Filosofía de la Liberación consiste en la emergencia desde la “praxis histórica y (...) la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un ‘hombre nuevo’” (Dussel, 2012b, p. 147). El filósofo de la liberación adquiere un carácter diacónico, dado que recibe la revelación del otro y su interpelación por medio de la *analogía fidei*. La praxis de liberación se opone a la totalidad y desde

⁷ Como afirma Ernesto Guevara (2008): “(...) el revolucionario verdadero está guiado por grandes sentimientos de amor. Es imposible pensar en un revolucionario auténtico sin esta cualidad” (p. 50).

la exterioridad abre el horizonte como un futuro alterativo, un futuro otro. A continuación, recuperamos y analizamos los elementos más significativos del enfoque metodológico dusseliano expuesto en su celebre obra *Método para una filosofía de la liberación* (1974).

La profundización del método analéctico se desarrolla por primera vez en 1972 en el marco del VIII Congreso Panamericano de Filosofía, en la ciudad de Brasilia, la ponencia presentada es titulada: “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”⁸. Dicha ponencia es incluida y ampliada en el apartado § 36 del capítulo VI de *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo II (1973). Luego, en su obra *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974) se desarrollan y aumentan los resultados alcanzados en su anterior edición *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972). El filósofo mendocino parte, como vimos, del estatuto de la revelación del Otro como ámbito meta-físico y desde allí se propone recorrer y elaborar un método propio del filosofar liberacionista. En palabras del autor:

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada (...) por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América Latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (Dussel, 2012b, p. 181; 2014a, p. 156).

⁸ Hemos cotejado las fechas de elaboración y publicación de acuerdo a lo indicado en (Dussel, 2016).

La filosofía de la liberación dusseliana se propone realizar un camino preparatorio del pensar latinoamericano, en el cual se contengan y depongan las posiciones ontológicas tanto de la dialéctica hegeliana como la de los críticos del idealismo. Asimismo, la superación de la ontología dialéctica se identifica con el pensar liberacionista. Según Dussel (2012b):

(...) la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente análogica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da de la analogía de la cosa real; la *analogía fidei* es la propedéutica a la *analogía rei* (...). El ser único e idéntico en sí mismo de la analogía del ente, gracias a la “di-ferencia ontológica”, funda la ex-presión (lógos apofantikós) de la totalidad. El ser analógico del otro como alteridad meta-física, gracias a la “dis-tinción”, origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad (p. 191).

La otredad se expresa a través de la analogía en tanto palabra revelada (*analogía fidei*), el otro se revela desde su distinción meta-física. Escuchar la interpelación conlleva un acto de responsabilidad, un acto de confianza y fe con respecto al Otro latinoamericano. La alteridad es ana-dia-léctica puesto que el ser mismo como fundamento no es el único modo de predicar lo que se manifiesta: el otro. El otro se puede afirmar desde diversos modos. En la negatividad del otro acontece un grado de excedencia del ser como fundamento del mundo. El llamado del Otro desborda lo dado, su decir remite a la primera experiencia antropológica, un acontecimiento novedoso, un encuentro. Dicho encuentro es analécticamente posible por la semejanza. Sin embargo, las mediaciones revisten una con-vocatoria, un llamado conjunto hacia el acto de responsabilidad con la distinción. Se nos convoca a asumir la tarea del filosofar propio en tanto liberación latinoamericana. En este sentido, la filosofía dusseliana se convierte en una ética de la fidelidad para con la liberación del Otro latinoamericano. En el

siguiente apartado expondremos las principales objeciones de Dussel hacia la dialéctica hegeliana.

3. La dialéctica hegeliana o la consumación de la modernidad

A continuación, nos proponemos revisar las principales consideraciones de Dussel acerca de la dialéctica hegeliana. Según nuestro autor, la dialéctica como movimiento de la razón totalizadora aspira a cristalizar y suprimir todas las contraposiciones en un Totalidad (*Totalität*) superior. El punto de partida del filosofar de Hegel comienza por el *factum* de la conciencia natural, desde lo empírico y va ascendiendo por el camino de la conciencia y sus diversas figuras hasta arribar al espíritu absoluto. La filosofía como saber absoluto radica en la mostración del camino preparatorio que atraviesa la conciencia en su elevación “in-volutiva”, dicha elevación consiste en un proceso inmanente del conocer. A diferencia de lo postulado por Fichte de la autoposición absoluta del Yo como movimiento deductivo; para Hegel la conciencia se encuentra desfasada consigo misma. El devenir del movimiento dialéctico implica que la conciencia retorne y se unifique con la sustancia-sujeto, de este modo, coincida consigo. La esencia de la conciencia resulta de la actualidad sustantiva con la cosa misma como objeto. Para Hegel se trata de lograr que la experiencia de la conciencia aprehenda a expresar lo verdadero en cuanto tal:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo (Hegel, 2010, p. 75).

Es decir, el todo asume en la óptica del filósofo alemán el acabamiento de lo absoluto como sujeto, la dialéctica implica el movimiento constante de lo real, en el cual se unifican y transitan los momentos del todo como sustancia viva. El movimiento consiste en un doble proceso en devenir en el que cada momento pone al otro de sí para disolverse en el sí mismo de manera ulterior. Dicho proceso es, por un lado, la elevación de la negación que regresa al absoluto y, al mismo tiempo, es también la negación del absoluto en tanto determinación. La totalidad despliega y revierte sobre sí misma la inmanencia contenida en la subjetividad viva, espiritual.

En la perspectiva de Dussel, la dialéctica hegeliana no hace sino consumir la ontología puesto que el pensar y sus determinaciones no son algo ajeno objeto, sino que el pensar adquiere su esencia a través de las determinaciones inmanentes que son una misma cosa con su contenido. De este modo, la tesis de identificación entre el ser y el pensar en Hegel reitera la tan mentada afirmación parmenídea que el ser y el pensar son lo mismo. En definitiva, el proceso dialéctico consiste en un acto absoluto en el cual cada momento del ser se despliega y diferencia de manera interna. En palabras del filósofo de la liberación:

El todo, el absoluto o el concepto como idea hace en sí un como espacio vacío y dentro de esta íntima exterioridad se despliega a sí mismo. Pero, “y al mismo tiempo, (es) un acto por el cual el ser involuciona (*Insichgehen*), se abisma en él mismo”. La expresión es clara y concluyente. El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad. (Dussel, 2012b, p. 89).

En definitiva, en la dialéctica hegeliana la totalidad (*Totalität*) asume y contiene una dinámica in-volutiva irrefrenable puesto que no hay lugar para la emergencia de la exterioridad, la fuerza inmanente del absoluto fagocita cada instancia y determinación

hacia su mismidad. El devenir del sujeto como sustancia viva es la subjetividad absoluta y como resultado del proceso se convierte en fundamento del ser, se conceptualiza en la identificación del pensar y lo pensado. El concepto realiza de manera cabal e inmanente las determinaciones del todo devenido. El movimiento dialéctico arrasa con cada determinación y oposición asumiéndola en una unidad totalizada, el atravesamiento queda contenido en la interioridad de la subjetividad absoluta. En el acto plenario de la razón cada momento acontecido retorna al absoluto, la totalidad se reconcilia. El proceso especulativo de la idea rompe así con la simpleza de la unidad finita al llevar a cabo el infinito, infinitizarse. El fin del sistema consiste en el arribo a la pura especulación de la idea. Por ello, la dialéctica implica que dicho arribo al fin suceda como consecuencia de la ganancia obtenida en la unidad resuelta, en cada una de sus determinaciones: oposición, afirmación y elevación. Se sobrepasa el momento negativo en la aniquilación afirmativa del concepto; en suma, es “el conocer que la idea es una totalidad (*Totalität*)” (Dussel, 2012b, p. 101). El despliegue del concepto no es algo distinto al método mismo del pensar especulativo. El contenido del concepto coincide con la fuerza ilimitada del todo. Por ello, el ser como sustancia viva contiene y libera al movimiento absoluto, la idea no solo es un proceso sino también el resultado de su “identidad absoluta y libre” (Dussel, 2012b, p. 102). En este sentido, la liberación constituye en el retorno in-volutivo y enriquecido de la totalidad como mismidad. Según Dussel (2012b), “(...) el sistema hegeliano como totalidad totalizada sea la [mayor] desmesura intelectual moderna, donde la subjetividad absoluta lo ha abarcado todo dentro de sí” (p. 102). Desde la óptica del pensar latinoamericano, en la dialéctica hegeliana hemos obtenido que la conciencia transita de la no verdad de la conciencia natural hacia lo verdadero de la sustancia viva como espíritu absoluto. Asimismo, en la dialéctica se despliegue de la subjetividad absoluta, se avanza por medio de un retorno ascendente que rompe con las determinaciones abstractas y se eleva

superando las oposiciones en el saber absoluto como ciencia especulativa. El movimiento se hace uno consigo mismo, deviene método del pensar mismo.

Dussel concluye que en el pensar especulativo hegeliano se fetichiza la subjetividad colonialista de la modernidad eurocentrada. El método dialéctico hegeliano cumple la función de sostén ideológico de la dominación, ya que –al decir de Roig– se mitifica la realidad histórica y se produce una deshistorización y “‘naturalización’ de la realidad cultural e histórica” (Roig, 1987, p. 22) europea; el ser moderno deviene modelo civilizatorio para toda la humanidad. Para Dussel en la subjetividad absoluta se consume el horizonte ontológico moderno dado que se mitifica:

(...) 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, como el no-ser, como lo irracional, bárbaro, lo inexistente (Dussel, 2012b, p. 104).

A continuación, nos proponemos examinar sucintamente la interpretación metodológica de Dussel acerca de las críticas elaboradas por Schelling hacia Hegel. En la óptica del filósofo argentino, Schelling resulta un antecedente clave para superar la dialéctica hegeliana puesto que es concebido como el primer crítico de la ontología moderna.

4. Elementos para una fractura de la totalidad europea

Como vimos, Hegel expresa en el sistema dialéctico la totalización concomitante de la totalidad moderna. El método del pensar especulativo se direcciona hacia la realización de la ontología

europea moderna. La subjetividad absoluta condensa en la involución de la conciencia, su comienzo y también el resultado de todo sistema especulativo. Se libera la fuerza del concepto en el interior de la subjetividad moderna. Se concluye en la Totalidad como la interioridad desplegada de la mismidad; el pensar se identifica con el ser y este es el fundamento de la totalidad. La ontología de la identidad es el horizonte finalísimo de la comprensión de la totalidad.

Ahora bien, nos abocamos a revisar las principales apreciaciones filosóficas de Dussel sobre Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y, en especial, sus consideraciones críticas sobre el pensar dialéctico hegeliano. Para Dussel, el filósofo alemán representa el primer posthegeliano y el inicio del desmontaje de la ontología racional de Hegel. Schelling distingue dos modalidades de la filosofía: una negativa y otra positiva. La filosofía negativa se refiere al ámbito ontológico del ser; lo real es la esencia que se encuentra en el acto del puro pensar como posibilidad (*Möglichkeit*), y asimismo se distingue de la existencia. La filosofía negativa se mueve en el nivel óntico-ontológico de la totalidad. Por el contrario, la filosofía positiva se encuentra en un ámbito trascendente de la ontología; es lo que emerge desde la existencia: “(...) lo que está más allá de la razón o el ser es persona” (Dussel, 2012b, p. 126). En definitiva, Schelling critica a la filosofía especulativa hegeliana entendida como una filosofía insuficiente para exponer la experiencia sensible existencial. Según Dussel, Schelling invierte el método dialéctico y muestra que “más allá del ser ontológico se da la exterioridad real (...). Esta exterioridad real es experimentable *a posteriori*” (Dussel, 2012b, p. 128). La superación ana-dialéctica se manifiesta a través de la revelación de la exterioridad, por su transcendencia del ámbito óntico-ontológico. Para el filósofo mendocino la operación efectuada por Schelling implica el pasaje dentro de la propia modernidad de lo

(...) *in-volutivo* en Hegel (de la experiencia de la conciencia cotidiana hacia la autoconciencia) se transforma en *ex-volutivo* (no

se niega sino que se afirma la experiencia sensible), pero superando aun el nivel ontológico de la totalidad (es decir, un método propiamente meta-físico) (Dussel, 2012b, p. 128).

El viraje de Schelling contiene la superación de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, todavía permanece en el marco categorial de la modernidad como modelo civilizatorio. En la perspectiva de la ana-dialéctica dusseliana Schelling implica un momento significativo puesto que conlleva la posibilidad de la trascendencia de la totalidad y la manifestación de la exterioridad en tanto relevación positiva.

Según el filósofo alemán, Dios es el “el señor del Ser” y se establece así una distinción originaria: por un lado, entre el ser en cuanto existe y, por el otro, el ser en cuanto fundamento de la existencia (Schelling, 1989). Dios posee el fundamento de su existencia en sí mismo pero dicho fundamento no es el mismo. Se encuentra en la naturaleza de Dios, pero es distinto a Dios mismo. En cambio, el fundamento de la existencia de las creaturas está *en* Dios. En este sentido, el fundamento originario es anterior al *λόγος* (Schelling, 1989). Para Dussel en la filosofía positiva de Schelling se hace posible pensar analógicamente el principio de identidad, no reducido a la mismidad puesto que la identidad de Dios con las creaturas no deriva en una anulación de la existencia individual. La identidad no puede ser concebida como una categoría unívoca sino analógicamente semejante. En la teodicea schellingiana puede emerger la exterioridad meta-física: la creatura humana, la persona. Para el filósofo latinoamericano en la filosofía positiva de Schelling se encuentra la posibilidad de una trans-ontología, es decir, la teodicea panteísta de Schelling deviene en trans-teodicea: “(...) sólo la afirmación de un Dios creador del ser del mundo de la nada (Schelling repite la fórmula frecuentemente: “*aus nichts [creatio ex nihilo]*”) permite –dice Dussel– superar el fundamento mismo de la ontología moderna” (Dussel, 2012b, p. 123).

A diferencia de lo postulado por Martín Heidegger (1990), quien concibe que la ontología constituye un destino inexorable de occidente, Dussel sostiene, por su parte, que es posible trascender la modernidad. Para el autor de *Ser y Tiempo* la metafísica occidental se articula esencialmente como el pensar de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. El ser del ente en la historia de la metafísica ha sido pensado como el ente en cuanto tal y el ente como *ens realissimum*. Las modalidades de comprensión del ente están conformes a la constitución onto-teo-lógica de la metafísica. El predominio de la mencionada diferencia ontológica mantiene separados el ser del fundamento y el ente en cuanto tal como lo fundado. En este sentido, el *ens realissimum* ingresa a la metafísica como el “fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que la *Causa sui*” (Heidegger, 1990, p. 153). Para el filósofo alemán, el ente supremo no hace más que consumir la historia de la metafísica puesto que desplaza la pregunta por la diferencia ontológica.

Según Dussel, Schelling emprende una crítica inaugural sobre Hegel, en la cual el panlogicismo hegeliano desemboca en el movimiento totalizado del concepto. Dicho movimiento es caracterizado como la divinización de la categoría de ser, el concepto supremo de Dios se manifiesta como parte del proceso necesario de lo real. En la perspectiva schellingiana Hegel condensa la filosofía negativa, dado que el horizonte del ser y el pensar son concebidos como modulaciones de la ontología de la identidad, mientras que el ente es pensado como mera posibilidad óptica. Por último, para Schelling se trata de trascender la negatividad de la filosofía hegeliana a través de la apertura hacia la existencia positiva. Desde esta perspectiva, la existencia emerge como consecuencia de la distinción entre el señorío de Dios y el Ser dado que no existe identificación entre ambos. La afirmación de Dios como señor del ser

implica la trascendencia del creador respecto de lo creado. El señorío divino conlleva una resignificación del principio de identidad como núcleo de la tradición metafísica moderna. El problema fundamental de dicha tradición, desde la perspectiva de Schelling, resulta de la correcta distinción entre el sujeto como antecedente (*antecedens*) y el predicado como consecuente (*consequens*). El principio de identidad (*Identitätsgesetz*) no expresa equivalencia entre sujeto y predicado. Como señala la filósofa Ana Carrasco Conde (2011): “Dios *pasa* al mundo como fundamento de éste: todas las cosas son *en* Dios, esto es, *Pan-en-teísmo*. Dicho de otra manera: Dios es el antecedente y el Mundo su consecuente” (p. 109).

En la perspectiva dusseliana Schelling reviste un autor ineludible para romper con los fundamentos modernos de la dialéctica. Sin embargo, el filósofo alemán no logra atravesar la ontología puesto que no se abre hacia el horizonte de la alteridad. En suma, la apertura hacia de la distinción meta-física solo acontece como consecuencia de la reconfiguración de la trascendencia divina. En otras palabras, la propia revelación de la existencia deviene como parte de la apertura trans-ontológica del mundo. Según Dussel, dicha revelación implica un acto de fe acerca de la alteridad. La alteridad se manifiesta a través de la “fe, en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto (...) que al menos nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea” (Dussel, 2012b, p. 127). El filósofo mendocino considera que la revelación meta-física es la senda para rebasar la ontología moderna. Dicha revelación consiste en la tarea nodal del filosofar liberacionista. En el próximo apartado recapitulamos las tesis principales obtenidas en la presente investigación sobre el método anadiáctico.

5. Consideraciones finales

En el decurso de la pesquisa examinamos el método anadialéctico de Dussel por medio del análisis de los momentos más significativos de las obras: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973) y *Método para una filosofía de la liberación* (1974). Para el marco teórico-metodológico utilizamos los aportes de Gandarilla (2016) para recorrer el método dusseliano a través de las nociones de alteridad y revelación. En el liberacionismo del filósofo mendocino podemos reconocer un discurso crítico de la modernidad como totalidad totalizada. Según Dussel la tarea filosófica latinoamericana consiste no solo en asumir, sino también en suprimir la modernidad como proyecto civilizatorio. Podemos identificar dos modalidades de acceso a la alteridad. La primera reduce al Otro a la instancia de diferencia desde lo Mismo. La segunda modalidad implica concebir al Otro desde su distinción meta-física. La analéctica contiene y supera dialéctica de la mera di-ferencia puesto que se abre a la revelación interpelante a través de la analogía de la palabra. En síntesis, la enunciación ética se revela desde el rostro de la alteridad en tanto como apertura trans-ontológica. El movimiento analógico trasvasa el fundamento ontológico del mundo a partir del cara-a-cara y, además, aspira a superar el proyecto moderno de la subjetividad desde el Otro amerindio. En esta dirección, Dussel emprende una crítica radical hacia la dialéctica hegeliana dado que en el pensar especulativo no se revela la exterioridad e incluso se consume el proyecto de la subjetividad eurocentrada. El hilo conductor del método analéctico dusseliano consiste en alojar a la alteridad en sus diversas manifestaciones.

Referencias bibliográficas

Arpini, Adriana M. (2016). La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Una bisagra en la historia de las ideas latinoamericanas. En A. M. Arpini, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy* (pp. 179–203). Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Bauer, Carlos F. (2021). *Analéctica latinoamericana: un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Beorlegui, Carlos (2010). El desarrollo de la filosofía de E. Dussel. En C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (pp. 730–774). Bilbao: Universidad de Deusto.

Carrasco Conde, Ana (2011). Panteísmo y panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (54), 93–109. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152451/134751>

Cerutti Guldberg, Horacio (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (2012a). El Humanismo Semita. En E. Dussel, *El Humanismo Helénico. El Humanismo Semita*. (pp. 161–350). Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique (2012b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Docencia.

Dussel, Enrique. (2014a). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana II* (pp. 156–195). México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique. (2014b). La exterioridad meta-física del otro. En E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I* (pp. 99–156). México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique. (2016). *curriculum vitae*. https://enriquedussel.com/txt/Curriculum/CURRICULUM_2016_2.pdf

Dussel, Enrique. (2020). Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la Filosofía de la Liberación. En E. Dussel, *Siete ensayos de Filosofía de la Liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial* (pp. 53–84). Madrid:Trotta.

Dussel, Enrique. (2021). *Lecciones de lógica: el método analéctico crítico*. Rosario: Editorial Fundación Ross.

Gandarilla, José (2016). Teorías poscolonial y encare decolonial: hurgando en sus genealogías. En J. Gandarilla (Ed.), *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 257–282). México: Editorial Akal.

García Ruiz, Pedro E. (2003). ¿Evolución o Ruptura? In *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (pp. 19–23). México: Editorial Dríada.

Gogol, Eugene (2007). Enrique Dussel: el espíritu extrañado de sí mismo continúa. Leyendo y mal interpretando a Hegel. En E. Gogol, *El concepto del otro en la filosofía latinoamericana. La*

fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales (pp. 76–80). Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018a). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. *CUADERNOS DEL CEL*, 3(5), 72–109. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles de trabajo.3.pdf>

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018b). La filosofía de la liberación en su “polo argentino”. Aportes para una interpretación histórica y filosófica, período 1969-1975. *CUADERNOS DEL CEL*, 3(5), 63–71. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Papeles de trabajo.2.pdf>

González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana: aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: Teseo Press.

González San Martín, Patricia (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de Las Ideas*, 16(2), 45–52. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004&lng=es&tlng=es

Guevara, Ernesto (2008). *El socialismo y el hombre en Cuba*. Ediciones de la Presidencia de la República. http://cipec.nuevaradio.org/b2-img/Che_ElSocialismoyElHombreenCuba.pdf

Hegel, Georg W. F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abada editores / Universidad Autónoma de Madrid.

Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*. Madrid: Anthropos.

Lukács, Gyorgy (1967). *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Ediciones Grijalbo. <https://ar1lib.org/book/2949370/01e535>

Maddonni, Luciano y Zielinski, Juan Matías (2017). El sufrimiento se experiencia de “muchas maneras” o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación. *CUADERNOS DEL CEL*, 2(3), 24–38. <http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/2. Maddonni y Zielinski.pdf>

Parisi, Alberto (1979). Discusión sobre la “Analéctica.” En A. Parisi, *Filosofía y Dialéctica* (pp. 43–59). México: Editorial Edicol.

Ramaglia, Dante (2017). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel; C. Bohórquez y E. Mendieta (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377–398). Caracas: Siglo XXI editores / El perro y la rana.

Reyes López, Jorge A. (2022). *Analogía y alteridad cultural: el giro filosófico de Enrique Dussel y Mauricio Beuchot* [Tesis de maestría, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México]. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000822789>

Roig, Arturo A. (1987). El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana. En A. Roig (comp.), *La utopía en el Ecuador* (pp. 13–59). Quito: Banco Central del Ecuador.

Schelling, Friedrich W. J. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Madrid: Anthropos.

Staniscia, Alberto (2018). A quien sepa oír. Una contribución sobre las ideas del Otro, la analéctica y el compromiso filosófico en la filosofía de Enrique Dussel. *Algarrobo-MEL*, (6), 1–12. <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/843>

Staniscia, Alberto (2019). Enrique Dussel o una filosofía desquiciada. Apuntes sobre la primera y la segunda edición de La dialéctica hegeliana. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de Las Ideas*, (21), 1–26. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/334/299>

Teruel, Flavio H. (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica: El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba]. <http://hdl.handle.net/11086/546605>

Esteban Gabriel Sánchez

Docente de la cátedra “Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana” (Universidad Nacional del Sur, Argentina). Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur. Becario doctoral del CONICET bajo la dirección de la Dra. Adriana María Arpini (UNCuyo/CONICET) y la co-dirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS). Licenciado en Filosofía (UNS). Miembro investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre NuestrAmérica “José Martí” (CEINA), Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. También es miembro adscripto del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad. Se desempeña como integrante de proyectos de investigación. Ha participado como expositor en diversas jornadas y congresos.