

Alberto Staniscia  
Universidad de Buenos Aires

## Enrique Dussel o una filosofía desquiciada. Apuntes sobre la primera y la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*

Enrique Dussel or a deranged phylosophy.  
Notes on the first and second edition of *La dialéctica hegeliana* (Hegelian  
dialectic)

Recibido: 30-11-2018  
Aceptado: 05-06-2019

**Resumen:** En la primera edición de *La dialéctica hegeliana* (1972) se anuncia lo que el propio autor llamará “subversivo desquiciamiento” de sus ideas a partir de la lectura del libro *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas. A pesar de esto, Enrique Dussel no incluye dicha edición entre los escritos correspondientes al período de su itinerario intelectual denominado Filosofía de la Liberación sino dentro de la etapa previa, lo cual, extrañamente, no hará con la reedición efectuada en 1974 y bautizada ahora *Método para una filosofía de la liberación*.

En el escrito que aquí presentamos intentaremos mostrar en qué consistió dicho “desquiciamiento” producido en la edición de 1972 y explicar por qué la edición de 1974 sí merece ser incluida, a criterio del mismo Dussel, en la etapa de la Filosofía de la Liberación.

**Palabras clave:** Dialéctica hegeliana; Desquiciamiento; Método analéctico; Exterioridad; Filosofía de la Liberación.

**Abstract:** On the first edition of *La dialéctica hegeliana* (1972) it is announced what the autor himself will call “subversive derangement” of his ideas, from the reading of the book *Totalidad e Infinito* (Totality and Infinity) by Emmanuel Levinas. In spite of this, Enrique Dussel does not state that such edition belongs to the period designated as Liberation Phylosophy, but includes it in a previous stage. Curiously, he will not do so with the 1974 re- edition, named *Método para una filosofía de la liberación* (Method for a philosophy of liberation).

In this paper we aim to show what this “derangement” consisted on, produced in the 1972 edition, and to explain why the 1974 edition does deserve to be included in the Liberation Phylosophy stage, according to Dussel’s criterion itself.

**Keywords:** Hegelian dialectic; Dereangement; Exteriority; Analectic method; Liberalton Phylosophy.

## I. Introducción

La filosofía de Enrique Dussel representa ya una cita inexcusable para cualquiera que decida familiarizarse mínimamente con las ideas forjadas en y sobre América Latina. Esto, desde luego, no traduce sin más la aceptación unánime de semejante filosofía, sino que expresa tan sólo el hecho de que nuestro filósofo se ha vuelto hoy un interlocutor ineludible, a tal punto que soslayar su voz en el debate filosófico implicaría una grosera e injustificada omisión en el abordaje de casi cualquier temática concerniente al campo del pensamiento latinoamericano. Ha de verse aquí un motivo suficiente como para ocuparnos de semejante personaje.

Dado que el derrotero intelectual y biográfico del filósofo argentino-mexicano resulta monstruoso, tanto por la enormidad del material escrito y oral que ha producido, como por la multiplicidad de temáticas abordadas, renunciamos de antemano a la tarea de comentar aquí la integridad de su obra y detallar las diferentes etapas que conforman el desarrollo de su pensamiento<sup>1</sup>. Sin embargo, consideramos valioso detenernos, específicamente, en la transición y viraje de un período particular al siguiente de dicho pensamiento, dado que se produce un hecho curioso en torno a una de sus obras: *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Por un lado, ha de tenerse en cuenta que 1969 es, a criterio del propio Dussel, un año de tránsito entre el período llamado usualmente “simbólica latinoamericana” (1952-1969) y el correspondiente a la Filosofía de la Liberación, (Dussel, E. 2012, 34-35) siendo ubicada dicha obra, escrita en ese mismo año, en el primero de los períodos mencionados. Por otro lado, al referirse al impacto que le causó Emmanuel Levinas, Dussel dirá:

Quando leí por primera vez el libro de Levinas *Totalidad e infinito* se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido (es el pasaje del capítulo II al III de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, ya anunciada en el §11 de *La dialéctica hegeliana*, otra obrita de esa época). (Dussel, E. y Guillot, D. 1975, 7-8)

El libro *La dialéctica hegeliana*, publicado en 1972, representa entonces el anuncio

---

<sup>1</sup> Sobre las etapas en el pensamiento de Dussel pueden consultarse: Dussel, E. 1992; 1999; 2012a; Beorlegui, C. 2010, 732-754; Teruel, F. 2010, 77-78.

de un “subversivo desquiciamiento” que la lectura de *Totalidad e Infinito* de Emmanuel Levinas producirá en el pensamiento de Enrique Dussel, desquiciamiento que se hará mucho más evidente en el pasaje del capítulo II al III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Lo extraño del asunto es que a pesar de ser ambos textos casi contemporáneos –los dos se empezaron a escribir en 1969- y de plasmar cierta ruptura conceptual en nuestro filósofo, *Para una ética de la liberación latinoamericana* es situado por Dussel en la fase de su itinerario intelectual corresponde a la Filosofía de la Liberación y *La dialéctica hegeliana* lo es en el período anterior. (Dussel, E. 2012a, 34) A este hecho de por sí llamativo, hemos de sumarle que en 1974 se reedita el texto de 1972 bajo el título *Método para una filosofía de la liberación*, pero con agregados y modificaciones tales que ahora sí será ubicado en la etapa siguiente. Ante esto, caben hacer algunas observaciones preliminares: en primer lugar, resulta notorio que la lectura de *Totalidad e Infinito* (si bien implicó una transformación en la reflexión dusseliana) no engendró de por sí el tránsito inmediato de una etapa a la otra, sino el inicio de un proceso que se consumará en el advenimiento definitivo de aquel tránsito. Esto, por un lado, explicaría por qué el §11 de *La dialéctica hegeliana* tan sólo anuncia un “subversivo desquiciamiento” que no llega a concretarse definitivamente, y por otro lado, desmentiría la idea de que el encuentro con la obra levinasiana implicó, de inmediato y por sí mismo, el pasaje a una nueva etapa. En segundo lugar, se torna palmario que el esclarecimiento de los motivos que llevan a nuestro filósofo a situar su obra en una etapa previa a la Filosofía de la Liberación exige, entre otras cosas, de la comparación de la edición de 1972 con la de 1974, por un lado, y con los capítulos ya indicados de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. En lo que a nosotros respecta, dada las limitaciones espaciales del presente escrito nos detendremos primordialmente en la primera de las comparaciones mencionadas, apuntando tan sólo algunas notas marginales sobre la segunda en las conclusiones de este trabajo.

## II. La dialéctica hegeliana

En el primer párrafo de la “Introducción” a *La dialéctica hegeliana* Dussel define al título de la obra como un “programa” en el que se plantea la necesidad de trascender la “dialéctica” en cuanto doctrina del ser. A su vez, la “cuestión dialéctica” se presenta como el ámbito donde el “inicio originario del filosofar” es definido, (Dussel, E. 1972, 7)

pues si bien se admite que hay muchos comienzos, este, en el sentido fundamental, es el primero. Así, la dialéctica es un método y un movimiento radical e introductorio hacia lo que las cosas verdaderamente son, (Dussel, E. 1972, 10) condicionado desde luego por cada época en que se erige y por el punto de partida que en cada caso se adopte, sea la conciencia natural, *tà éndoxa*, comprensión existencial o lo que fuere; y sin embargo, se nos advierte, a pesar de la heterogeneidad que pueda hallarse a lo largo de la historia del pensamiento, una *exterioridad* siempre cae en el desprecio y el olvido. Recuperar esta, superando especialmente la dialéctica formulada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel será el objetivo que se propondrá Dussel en este libro. Para lograrlo, los aportes de Emmanuel Levinas, entre otros, serán primordiales. He aquí la primera expresión del “subversivo desquiciamiento” al que nos referimos líneas atrás. Pero no nos adelantemos demasiado y sigamos la senda abierta por nuestro filósofo pisando las huellas que él nos ha dejado.

#### **a) El camino que conduce a Hegel**

La historia del pensar dialéctico que halla su apogeo en Hegel comienza su marcha con los filósofos presocráticos, continúa con los sofistas y sigue con Platón, Aristóteles y los neoplatónicos, por mencionar algunos momentos claves de su etapa inicial. Sin embargo, será en el Estagirita donde se detendrá especialmente Dussel para afrontar su tarea. Así, nos aclara, Aristóteles concibe la dialéctica como un arte del descubrimiento de la verdad del ser, donde revelar a este como proceso es no sólo y por sí mismo un método sino el supremo de tales métodos, (Dussel, E. 1972, 16) cuyo punto de partida será lo cotidiano, lo comprendido existencialmente o, como dirá Aristóteles, *tà éndoxa*. Por este motivo, y a diferencia de la ciencia que se ancla en principios evidentes, la dialéctica pretende “mostrar” los principios indeterminables como conclusiones de un argumento que se eleva desde lo habitual y ordinario. (Dussel, E. 1972, 18)

Una vez dicho lo anterior, y en la línea aristotélica asumida, la dialéctica se abre en por lo menos dos dimensiones fundamentales, las cuales permitirán a Dussel extraer derivaciones importantes para su propia filosofía. Por un lado, comprende un marcado carácter crítico de la totalidad histórico-cotidiana o, si se quiere, del sentido común. (Dussel, E. 1972, 20) Así, el filósofo dialéctico partirá de lo “opinable”, de lo asumido

por todo el mundo, de aquello de lo cual no se posee evidencia y sin embargo, teniendo “al ser como horizonte de comprensión, comprensión existencial del ser que funda igualmente la comprensión existencial o explícita del ente desde el ser”. (Dussel, E. 1972, 23) La dialéctica, en este sentido, nos arrastra hacia un ámbito que a primera vista se mantiene oculto, un su-puesto que abraza y resiste la integridad de nuestras vidas, y sobre el cual ni siquiera la ciencia puede cuestionarse.

La segunda dimensión a considerar y que se desprende de la anterior, es que la dialéctica es también una ontología fundamental, una descripción radical que despliega el horizonte último desde el cual son pensados los entes. Por este motivo pretende escapar a lo ingenuamente aceptado, a lo que se nos aparece como incuestionable, pasando de una comprensión cotidiana –óptica-, donde se incluye subterráneamente al ser en la mera apariencia, a una comprensión fundamental del ser, una comprensión explícita, existencial. (Dussel, E. 1972, 28)

La historia de la dialéctica que culminará en Hegel encuentra en la Modernidad su momento crucial pues representa un giro fundamental no sólo en el pensamiento europeo en general, marcando una distancia visible con el mundo helénico, sino con respecto al punto de partida mismo de la dialéctica. En efecto, así como vimos que esta última en Aristóteles comenzaba en la facticidad de la comprensión existencial, la moderna personificará tanto el rechazo de dicha facticidad como el ensimismamiento en la inmanencia de la conciencia, una conciencia que será asumida ahora como *cogito* o subjetividad de un sujeto auto-puesto. No se tratará ya de un camino de superación de la cotidianidad mundana hacia el ser, por ejemplo, sino de la negación de la facticidad como in-volución. (Dussel, E. 1972, 32)

Los filósofos modernos que Dussel analiza son René Descartes, Immanuel Kant, Johann G. Fichte y Friedrich W. J. Schelling, en cuanto constituyen una etapa necesaria para la elaboración hegeliana de la dialéctica. En cuanto a Descartes, el “primer gran pensador de la modernidad”, (Dussel, E. 1972, 32) podemos observar que en el fundamento de su pensamiento se encuentra un movimiento dialéctico involucionante hasta el *cogito*, en primer lugar, y desplegado o de-ductivo hasta las cosas, en segundo. En efecto, así como en Aristóteles la cotidianidad y la opinión eran valoradas positivamente –aunque la dialéctica descartara lo falso inscripto en parte de ella-, en el filósofo francés, por el contrario, esta facticidad será impugnada de plano como absolutamente engañosa, en un movimiento de repliegue hacia un ámbito extraño a la corporeidad mundana y la historia: el *cogito*, la conciencia, el “yo pienso”. En este sentido, el conocido dualismo antropológico cartesiano posibilitará así el

recogimiento del alma sobre sí, y desde ella –con mediación de Dios- se de-ducirá el resto. (Dussel, E. 1972, 34) La facticidad se ha desvanecido.

En el caso del pensamiento de Kant, si bien no hay una coincidencia plena con el cartesiano, vemos que también se inscribe en la misma órbita conceptual iniciada por el filósofo francés. En principio, nos aclara Dussel, la dialéctica es parte central de todo el sistema kantiano, pero con un notorio carácter ambivalente: por un lado, asume un marcado perfil negativo, en cuanto es por ella que la razón halla sus limitaciones y admite la imposibilidad de la realidad de la ilusión trascendental, es decir, la pretensión de aplicar fuera del entendimiento las categorías sobre la *cosa en sí*; (Dussel, E. 1972, 36, 39) por otro lado, el movimiento dialéctico en la obra kantiana es ya una crítica: una crítica de la razón pura. En este sentido, así como aquel movimiento en Descartes se circunscribía al plano teórico, en Kant se complejiza al incluir ahora tanto una dimensión teórica como una práctica. Sin embargo, es importante remarcarlo, no estamos aún en presencia de un viraje radical en el asunto, dado que también aquí se partirá del *factum* de la sensibilidad, se concluirá en el “yo pienso”, y se retornará al ámbito en el que dio inicio la dialéctica, aunque no ya como objeto de conocimiento – declarado imposible- sino como objeto de una razón práctica. (Dussel, E. 1972, 41-43) Ha de verse aquí, insiste nuestro filósofo, una in-volución hacia la subjetividad tal como observáramos en Descartes.

En cuanto a Fichte, el hombre más próximo –según Dussel- al prototipo de filósofo que exige nuestra América Latina, nos hallamos ante un pensador que parte de la inmanencia absoluta del “yo pienso”, ajeno a cuanto pueda rodearnos y bajo el presupuesto de que es desde allí que debe erigirse el gran sistema que Kant había declarado inviable. De este modo, se admite el acceso a la cosa en sí, y no ya como mera cosa creída sino como cosa sabida. Empero, a manera de un toma y daca, esta posibilidad pagará el precio de mantenerlo todo en una relación de inmanencia donde será el propio “yo” quien se dará a sí mismo la integridad de aquello que podamos definir como objeto. (Dussel, E. 1972, 46-47) La trascendencia, del tipo que fuera, es así clausurada. De este modo, la dialéctica aparece a los ojos de Fichte como el método propio de la ciencia, es decir, de la filosofía como tal, el cual contendrá tres principios cardinales: en primer lugar, el Yo absoluto, incondicionado e infinitamente determinable pero todavía indeterminado; en segundo lugar, el no-yo que fragmenta y determina aquella infinitud indeterminada, degradando ontológicamente al Yo; en tercer lugar, la negación de la determinación –negación de la infinitud- como restablecimiento de la indeterminación originaria y del absoluto. (Dussel, E. 1972, 52)

A partir de este momento, tanto en Fichte como en los filósofos posteriores que siguieron sus huellas, el principio de identidad, eje vertebrador del idealismo absoluto dominante, lo abarcará todo, anulando así el camino que conduce a la irrupción de lo verdaderamente nuevo.

El último de los filósofos abordados por Dussel con cierto detalle es Schelling, personaje a quien vapulea un poco en el escrito que comentamos pero luego, en *Método para una Filosofía de la Liberación*, reedición de 1974 de esta obra, elogiará ostensiblemente, en especial respecto a su período de madurez. Sin embargo, en esta ocasión, Schelling es puesto en las filas de los pensadores que cierran las puertas de sus sistemas al acaecer de lo nuevo y realmente exterior. Resumiendo, en la visión dusseliana el filósofo alemán concibe a Dios, el Absoluto, como auto-conciencia, como un quererse y auto-producirse donde el todo ya está dado desde el inicio y la evolución dialéctica procede de lo supremo y retorna a él; un yo que se conoce a sí mismo, eliminando el no-yo fichteano y tornando la exterioridad en mera apariencia. (Dussel, E. 1972, 57-58) Así, en términos dialécticos, hay una anterioridad del saber sobre el ser, una primacía del *cogito* sobre la cosa, y la historia humana como historia de la cultura se convierte en la forma en que el Absoluto se reabsorbe a sí mismo. (Dussel, E. 1972, 61)

Hasta aquí el camino que nos conduce a Hegel. Detengámonos en él ahora.

## **b) Hegel y su dialéctica**

Enrique Dussel desarrolla con cierta exhaustividad todas las etapas del pensamiento hegeliano, desplegando la idea de dialéctica desde las primeras publicaciones de Hegel hasta sus textos de madurez. Por nuestra parte, obviando la trayectoria inicial del filósofo alemán, nos concentraremos exclusivamente en sus definiciones más o menos consolidadas.

Una de las primeras observaciones de Dussel sobre Hegel es que este representa una vuelta al *factum* de la experiencia, pues tal como Aristóteles, Descartes y Kant – con todas las salvedades del caso-, también comienza su movimiento dialéctico desde la conciencia natural; empero, a diferencia del Estagirita, dicho movimiento será involutivo hacia la conciencia misma y por lo tanto será inmanente e implicará un despliegue dialéctico que, iniciado en dicha conciencia natural, culminará en el Saber

Absoluto. Luego, de-volutivamente, desde este Absoluto partirá todo el sistema. (Dussel, E. 1972, 87) El primer momento se hallará en la *Fenomenología del Espíritu*, el segundo en la *Lógica*. En este sentido, se observa que cuando la conciencia arriba a las alturas del Saber Absoluto, entonces se está en condiciones de filosofar y dar inicio a un nuevo comienzo, pero no como aquel que partía del *factum* de la conciencia natural, por cierto, sino ya desde el fundamento. Así, el sistema empieza a desplegarse desde la pura indeterminación, en un movimiento circular que arranca en el Absoluto y se pone a sí mismo como su propia *exterioridad*. (Dussel, E. 1972, 90) Finalmente, y luego de un largo viaje, se concluye:

...todo el sistema es inmanente, inmanente a una subjetividad no captada por el entendimiento como opuesta al objeto finito (ambos entes), pero al fin supuesta por la razón como conciliación postulada al comienzo y alcanzada al fin como resultado. (Dussel, E. 1972, 96)

Lo que se observa en la reflexión hegeliana, nos aclara Dussel, es cierta circularidad dialéctica que abre y cierra su movimiento en el Absoluto. El proceso da inicio en el *ser* que es sabido por el Absoluto, aunque no íntegramente recuperado en y para sí. La diferencia ontológica implica una determinación del ser que produce al ente, al ser-ahí o la multiplicidad; un despliegue diferenciador que no es más que un acto del Absoluto mismo –aunque aquí sólo como concepto en sí y no para sí– que se plurifica internamente, in-volutivamente, sin *exterioridad real*. (Dussel, E. 1972, 97) Sin embargo, más allá de la impronta y originalidad hegelianas, no ha de descuidarse el hecho de que esta filosofía no hace más que continuar una dilatada tradición de pensamiento que incluye a personalidades como Plotino, Proclo, Pseudo-Dionisio, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y los ya mencionados Fichte y Schelling, por nombrar algunos; tradición en la cual el *ser*, como origen vacío e indeterminado del proceso, es el Absoluto mismo que se manifestará plenamente al final. Empero, y he aquí el aporte decisivo de Hegel y la Modernidad en general, el Absoluto será ahora un *sujeto*, (Dussel, E. 1972, 105-106) y la dialéctica un esfuerzo continuo por reintroducir lo finito determinado en un ámbito superior de unidad y fundamento, una fuerza infinita sin fisura ni resquicio para la exterioridad –léase: ajena a la razón–, donde la resistencia al Absoluto será mera apariencia e ilusión. (Dussel, E. 1972, 115) Por este motivo:

...la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como

Alberto Staniscia



pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno. (Dussel, E. 1972, 117)

En conclusión, y retomando lo ganado hasta aquí, el método dialéctico hegeliano incluye un movimiento doble: por un lado, la dialéctica representa una introducción a la filosofía, un camino hacia el saber absoluto que parte de la no-verdad; por el otro lado, y ya como movimiento del sistema mismo, la dialéctica se inicia en el Absoluto – indeterminado- y desde ahí se despliega en un proceso de diferenciación y escisión que alcanza lo finito, el Da-sein, para retomar luego la senda que conduce al Absoluto. (Dussel, E. 1972, 119) En este proceso, como hemos dicho, la exterioridad real no tiene lugar alguno.

### **c) La superación de la dialéctica: el anuncio de un desquiciamiento**

Una vez expuesto el derrotero de la dialéctica hegeliana, desde sus lejanos comienzos hasta su culminación en el sistema recién esbozado, Enrique Dussel plantea la necesidad de su superación. No se trata de rechazar de plano todo cuanto de dicha dialéctica exista, sino de afrontarla desde un horizonte de comprensión distinto, de descubrir un nuevo fundamento, una nueva dirección y un nuevo punto de partida. Tarea, por cierto, muy necesaria y no siempre emprendida en los términos que aquí se proponen. En este sentido, por ejemplo, filósofos post-hegelianos como Kierkegaard, Marx y el Schelling maduro –insinuados en este texto pero profundizados y revalorizados parcialmente en la reedición de 1974-, si bien efectúan una crítica detallada de la dialéctica hegeliana, no llegan a trascender el nivel óntico en que se sitúan, manteniéndose extraños de toda incidencia posible sobre el fundamento mismo de lo tratado. De este modo, una “metafísica del sujeto” seguirá su curso, incólume, durante varias décadas, imperando en Europa y sojuzgando sus colonias. He aquí, precisamente, la importancia para América Latina de pensar en el asunto. (Dussel, E. 1972, 126)

En este escenario, otras perspectivas comienzan a abrirse y nuevas posibilidades a vislumbrarse. Edmund Husserl dará el primer paso, pero será Marín Heidegger quien marcará el sendero. El pensamiento heideggeriano, afirma Dussel, partirá de la facticidad y del ser que visibiliza la cotidianidad, del Dasein, el ente que es ahí, el “intotal” o “intotalizable”, aunque a diferencia de la tradición que lo precede, Heidegger

no irá “hacia la inmanencia in-volutiva de la subjetividad, sino hacia la trascendencia del mundo cuyo último horizonte ontológico es el ser que se manifiesta”. (Dussel, E. 1972, 131) El ser humano se topa continuamente con entes intramundanos (posición existencial, óptica) pero el pensar metódico podría llevarlo a estructuras más fundamentales. La fenomenología se transforma aquí en “hermenéutica de la facticidad”, que para Dussel es una auténtica dialéctica –aunque Heidegger lo niegue-, dado que se atraviesa (dia-) el orden existencial o fáctico (-logos), trascendiéndolo, más allá de toda subjetividad, hasta su fundamento. (Dussel, E. 1972, 132)

Lo dicho basta para advertir que la filosofía heideggeriana implica una superación de la subjetividad moderna. Sin embargo, lejos de cerrar definitivamente el asunto, nuevas problemáticas se inauguran ahora, problemáticas apuntadas por el mismo Heidegger, por cierto, pero no resueltas definitivamente a criterio de Dussel. En efecto, tres frentes no vislumbrados antes hallan aquí su sitio, y todos tendientes a trascender el horizonte del mundo como ontología: el primero apunta al horizonte ontológico mismo; el segundo a la realidad; y el tercero al Otro, al ser-con. (Dussel, E. 1972, 136) Para afrontar el problema, nuestro filósofo acude a tres personajes, cada uno de los cuales será el compañero de ruta en cada uno de los frentes abiertos: Jean-Paul Sartre, Xabier Zubiri y Emmanuel Levinas. Entremos ahora al §11 de *La dialéctica hegeliana*, lugar donde acontece aquel primer “subversivo desquiciamiento” (Dussel, E. y Guillot, D. 1975, 7) de lo aprendido por Enrique Dussel. Seamos testigos de esto.

La etapa del pensamiento sartreano rescatada por Dussel para emprender esta tarea no será la que corresponde a *El ser y la nada* sino la que se expresa ejemplarmente en *Crítica de la razón dialéctica*, o más específicamente en “Cuestión de método”, escrito anterior incorporado a este último. Situados aquí, el horizonte de mundo que aparece a los ojos del filósofo argentino-mexicano jamás podría presentarse como absoluto, cerrado, totalidad totalizada e insuperable, sino más bien como un ámbito abierto, en curso constante, en proceso dialéctico continuo, donde la totalidad se da únicamente en cuanto intotalizada. Así, la comprensión del mundo, como apertura existencial, se da dialécticamente como comprensión previa, en cuanto praxis y saber de esa misma comprensión: este es el fundamento en el que se asienta la integridad de los entes. (Dussel, E. 1972, 137-139) Además, y como condición de posibilidad de lo anterior, la realidad humana, en la visión de Sartre, aparece como esencialmente dialéctica, es decir, histórica, sin Juicio Final, sin sentencia firme ni juez absoluto. La identidad del ser con el saber se declara inviable. Todo será apertura y perpetua totalización.

En consonancia con lo expresado arriba, Dussel desarrolla muy esquemáticamente los puntos cardinales de la dialéctica sartreana, la cual se resume en tres ideas fundamentales: en primer lugar, la dialéctica sólo será viable en el campo de la praxis, pues el horizonte del mundo –como adelantamos- allí se funda. (Dussel, E. 1972, 139) En consecuencia, resulta inadmisibles para Sartre la existencia de una “dialéctica de la naturaleza”. En segundo lugar, con el fin de no caer en posiciones fatalistas, si bien se admitirá la presencia de cierta “circularidad dialéctica” y de un juego de condicionalidades, la dialéctica procederá exclusivamente de los individuos y no de totalidades supra-individuales. Finalmente, el saber mismo sobre esta dialéctica es él también dialéctico, real e histórico, un saber que no se identifica con la comprensión cotidiana, pero que permite retomar dialécticamente –lanzando lo óntico hacia lo ontológico- la praxis primera. (Dussel, E. 1972, 140) Por todo esto, concluye Dussel:

Sartre ha puesto entonces en movimiento el horizonte mismo del mundo, como totalidad nunca totalizada sino totalizándose. La historicidad, al ser situada en lo finito en cuanto tal y sin pretensión de ser el Absoluto infinito cobra todo su sentido, su pavoroso sentido de definitivo inacabamiento. (Dussel, E. 1972, 141)

El segundo frente abierto por la filosofía heideggeriana es el de la realidad. En este caso, como anunciamos, el compañero de ruta elegido por Dussel será Xabier Zubiri. Resumiendo en extremo el asunto, podemos decir que en la perspectiva de Heidegger el ser toma el sentido de *realidad*, pues esta implica concebir los entes como un conjunto de cosas ante-los-ojos. Así, la realidad pasaría a ser intramundana y *a posteriori* respecto al horizonte ontológico del mundo. En otros términos: la mundanidad fundaría la realidad, es decir, la sustancialidad, la objetividad. (Dussel, E. 1972, 141-142) Frente a tal concepción, Zubiri dirá que la realidad no debe ser asumida como “objetualidad” de los entes dentro del mundo, sino como carácter propio de la cosa en cuanto “ya” constituida desde su estructura misma. En este sentido, semejante “constitución” no se subordinaría a una previa manifestación en el mundo, sino que nos hablaría de un orden anterior, un *prius* de constitución real de la cosa, no ya como “ente” sino como “cosa real”. (Dussel, E. 1972, 143) Así, la realidad no sería un tipo de ser, sino que este se fundaría en aquel. De este modo, la realidad recobra su exterioridad.

Expuesto este planteo, Dussel se adelanta a la objeción de haber caído en un nuevo *noúmeno* kantiano, en la *cosa en sí* incognoscible; y responde que no, puesto que en la perspectiva asumida, contrariamente al planteo del filósofo de Königsberg, la

“cosa” es pasible de una comprensión inteligible, limitada y dialéctica, por cierto, pues la realidad guarda su exterioridad y misterio, pero siempre abierta a la posibilidad de penetrar en ella. La totalidad totalizada también ha sido expulsada de este ámbito.

Así, colige nuestro filósofo:

El mundo, mi mundo que se abre desde el horizonte ontológico del ser es sólo un reducido espacio de “sentido” que sobrenada en el mucho más grande espacio del cosmos. Todo lo del cosmos que no es mundo es el “caos”, la “nada” de sentido y, sin embargo, toda la exterioridad de lo real que espera al hombre para manifestársele. (Dussel, E. 1972, 144-145)

El último frente al que nos invita el pensamiento heideggeriano es el del Otro o del “ser-con”, frente abordado por Dussel desde la perspectiva de uno de los filósofos que más impacto causará en su propia trayectoria intelectual: Emmanuel Levinas, y su obra *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. El punto de partida es simple y gira en torno a un interrogante: si las cosas reales conservan una exterioridad para el ser humano, tal como nos enseñó Zubiri, ¿cuánto mayor será la exterioridad en el ser humano? A partir de esta pregunta, Hegel y Heidegger serán objeto de crítica. Veamos.

En primer lugar, cuando Levinas habla de “Totalidad” se refiere a la Totalidad-totalizada de Hegel, es decir, el Absoluto; pero también al “mundo” de Heidegger en cuanto Totalidad englobante que abarca a cualquier entidad, incluso al Otro aunque de un modo particular. (Dussel, E. 1972, 145) En efecto, el mundo del Dasein es el mundo del “con”; y sin embargo, en la comprensión del ser propia del Dasein, la comprensión del Otro se mantiene implícita. A partir de esto, Dussel y Levinas se preguntan ¿en qué medida comprendemos aquí realmente al Otro? ¿No existe acaso un resto in-comprensible, un enigma inescrutable basado en la libertad incondicionada e imprevisible del Otro? Para responder a esto, el filósofo lituano-francés señala que en toda la tradición filosófica que incluye tanto a Hegel como a Heidegger sigue prevaleciendo el sentido griego del ser como “lo visto”, lo eterno, permanente y divino. (Dussel, E. 1972, 146) El Otro, empero, es absolutamente Otro, dice Levinas –y Dussel pareciera acompañarlo aquí-, exterioridad que jamás podrá cerrarse o completarse por una Totalidad superadora a la que podamos arrastrarla. Por esto, el ser como “lo visto” conlleva su riesgo y peligro: el del forzar al Otro a encajar y embutirse en nuestro mundo, en la Totalidad, en el sistema, clausurando su libertad y con ella a él mismo. Por este motivo, a la prioridad de “lo visto” se le opondrá el ser

como “lo oído”: ahora será el Otro quien, con su palabra desafiante y desde su exterioridad inconquistable, irrumpirá más allá del horizonte de nuestro mundo. Así, en este ámbito que se nos abre, contra Hegel y en cierta forma contra Heidegger, el Otro se presenta como garante de lo nuevo y fuente creadora, desplegándose un espacio no vislumbrado antes: el de una dialéctica histórica, donde lo imprevisible y espontáneo realmente tengan su lugar. (Dussel, E. 1972, 149)

#### **d) La dialéctica y América Latina**

Hacia el final de *La dialéctica hegeliana* Dussel lanza una serie de consideraciones que pretenden incorporar lo dicho hasta aquí y señalar la dirección que América Latina debería perseguir en lo que a la dialéctica se refiere. En primer lugar, a diferencia del sentido unificador de la dialéctica en Hegel –donde la naturaleza, el espíritu de la historia y la historia de la filosofía se homologan bajo un mismo principio-, Dussel plantea la necesidad de distinguir tres niveles en la dialéctica: 1) la dialéctica de la naturaleza, cuya expresión más alta es el ser humano; 2) la dialéctica histórica, como dialéctica propia de la comprensión existencial o práctica, fundada en el Otro como exterioridad libre e incondicionada (Dussel, E. 1972, 152); 3) y finalmente, el método dialéctico como ontología fundamental. En este último nivel nuestro filósofo se detiene especialmente, remarcando las diferencias con el pensamiento hegeliano y anunciando algunos aspectos metodológicos propios que patentizarán la búsqueda de nuevos rumbos. Detengámonos aquí.

La finitud, afirma Dussel, debe ser el punto de partida del método dialéctico, entendida como exterioridad del absoluto totalizado, como imposibilidad de identificarse con él. Contrariamente a una ontología emanantista del ser donde este se concibe como “lo visto”, la propuesta dusseliana postula una metafísica creacionista del ser como “lo oído”, pues a quien se oye no se lo puede englobar en una Totalidad totalizada, en la subjetividad absoluta del pensar moderno. Ahora el Dasein, en cuanto finitud, se asume como proyectado hacia un poder-ser y, por consiguiente, con la posibilidad de un poder-no-ser. (Dussel, E. 1972, 153) El método dialéctico del pensar se presenta así como el “inicio originario del filosofar”, (Dussel, E. 1972, 154) dado que evidencia el trayecto que debe recorrerse desde la cotidianidad hasta el fundamento. Al respecto, nuestro filósofo indica dos momentos esenciales, uno negativo y otro positivo. Negativamente, la obviedad de lo cotidiano pierde su seguridad, se la pone

en duda, y la “cosa pensada” es remitida al horizonte desde el cual es comprendida, horizonte que a su vez también será negado hasta llegar al ámbito de los horizontes originarios del pensar. Sin embargo, no hemos de olvidar que siempre restará una infinita exterioridad, sea la cósmica-real, sea la del Otro como libertad histórica que expresa su palabra. (Dussel, E. 1972, 154-155) Positivamente, por su parte, el método dialéctico asume aquello que se va incorporando en los sucesivos y huidizos horizontes de comprensión, los cuales se tienden y abren infatigablemente en nuestro pensar. Así, el movimiento dialéctico desde la facticidad de lo cotidiano hacia el horizonte del mundo es asimismo una introducción a la filosofía misma, un puente que ha de cruzarse para convertirnos en filósofos. (Dussel, E. 1972, 155) De este modo, se produce un regreso a la dialéctica aristotélica en cuanto lo cotidiano (*tà éndoxa*) es implantado en un todo englobante ontológico, todo jamás totalizado pues el método mismo es un proceso de totalización en metamorfosis constante, desde una exterioridad nunca totalizada hacia nuevas totalidades:

La actitud dialéctica relanza el proceso y es el motor de la historia como crítica liberadora. Esa crítica se refiere al Otro, como polo siempre “cara-a-cara” que abre el horizonte ontológico a la novedad total: él es de donde parte la crítica al exigir justicia. (Dussel, E. 1972, 156)

Una vez aclarado el sentido de la dialéctica, nuestro filósofo se interroga acerca del papel que la misma puede cumplir para América Latina. La respuesta es desarrollada en dos niveles. En el primero –y dejando de lado la dialéctica real-biológica-, se asume la dialéctica como historia existencial, es decir, como praxis y cotidianidad; y que, por lo tanto, la cultura, la realidad latinoamericana, sea o no pensada, constituye de por sí un movimiento dialéctico: el movimiento de una “dialéctica de la dominación” cuya superación demanda de un proceso de liberación. (Dussel, E. 1972, 157)

En el segundo nivel de la respuesta, la dialéctica ya no es pensada como realidad práctica –nivel anterior- sino como conceptualización interpretativa. Al respecto, y más allá de algunas consideraciones que dejaremos de lado, Enrique Dussel enumera como condiciones de posibilidad para el ejercicio del método dialéctico en América Latina lo siguiente: 1) conocimiento profundo de la cotidianidad de la región; 2) y de los “socialistas utópicos”, entre los que se destacan los “socialistas cristianos”; 3) finalmente, diferenciar con nitidez entre la *intención existencial* e histórica y la *formulación conceptual* originada en Hegel y que fue expresada desde la ontología moderna y europea. En este sentido, es necesario reconceptualizar el esquema

Alberto Staniscia

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 / issn en línea 1851-9490 / Vol. 21 (2019)

interpretativo a fin de no incurrir en imitaciones banales cuyo factor alienante termine legitimando precisamente aquello que se pretende combatir. (Dussel, E. 1972, 159)

El pensar dialéctico, una vez cumplidos los requisitos anteriores, asume a América Latina -y al ser oprimido en el que se funda- como *a priori*, como praxis y como comprensión existencial colonial desde donde debe nacer y hacia donde debe dirigirse. Por este motivo, la filosofía así entendida no es un mero “proyecto filosófico”, sino un proyecto que surge de una praxis previa, la praxis de un sujeto común inmerso en su mundo: el latinoamericano. Así, aunque la filosofía como método sea universal, en cuanto latinoamericana, en cuanto tarea de pensar la liberación, responde a su horizonte ontológico cultural particular. (Dussel, E. 1972, 160) La tarea que nos queda por delante es clara:

Por ello, poniendo las condiciones de posibilidad de una correcta formulación conceptual [...], se podrá poseer un sistema interpretativo latinoamericano para realizar el cambio rápido, revolucionario, que un pueblo subdesarrollado clama. (Dussel, E. 1972, 161)

Hechas estas anotaciones sobre La dialéctica hegeliana, concentrémonos ahora en Método para una filosofía de la liberación.

### III. Método para una filosofía de la liberación

La reedición de *La dialéctica hegeliana* en 1974 con el nombre *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, no representa la misma publicación con modificaciones accesorias que bien pudieran ser eliminadas sin afectar la obra original, sino verdaderamente un escrito distinto, tan distinto que hacen dudar del empleo de la palabra “reedición” para referirse a ella. La distancia que hay entre ambos escritos no sólo resaltan por las diferencias que, por sí, pudieran hallarse, sino por la totalidad experiencial vivenciada por Dussel entre la primera y segunda edición. Así, quien publica *Método para una filosofía de la liberación* ya ha avanzado con paso firme en las ideas contenidas en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, participado en eventos como el II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en 1971, y las “Semanas Académicas” de San Miguel (Universidad del Salvador de los Jesuitas), se ha acercado y/o profundizado en las ideas de Herbert Marcuse, Augusto Salazar Bondy y en los filósofos

poshegelianos, así como en la “Teoría de la Dependencia”, la pedagogía del oprimido y la Teología de la Liberación, por no hablar de la situación concreta en aquellos años complejos tanto en la Argentina como en el resto de Latinoamérica y que enmarcan, sin dudas, la producción teórica de cualquier pensador<sup>2</sup>. Ahora bien, más allá de las circunstancias que condicionan y constituyen la reedición de 1974, el texto por sí nos invita a ser abordado en una línea comparativa de interpretación con la edición original. Detengámonos aquí.

### **a) Sobre omisiones y agregados**

En la introducción a la segunda edición de *La dialéctica hegeliana*, Dussel señala algunas de las diferencias respecto a la primera. Independientemente del cambio de perspectiva manifiesto ahora –y sobre el cual ahondaremos luego-, se indica que el texto original se corresponde con los §1 al §16 y del §22 al §24 de la segunda edición, sumándosele en esta ocasión los §17 al §20 y del §25 al §33, junto con los Apéndices “El ateísmo de los profetas y de Marx” y “Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana”. A su vez, cabe indicar que los §25 al §32 se corresponden casi textualmente con los §36 y §40 de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Planteado así el asunto, pareciera ser que *Método para una filosofía de la liberación* oficia tan sólo de contenedor de una obra anterior que bien pudiera hallarse incólume de quitarse el material sobrante, a modo de la estatua en el mármol en la célebre metáfora de Miguel Ángel. Empero, esto no es así. Resultaría imposible entrar en detalle a la infinidad de alteraciones que el texto original sufrió en la segunda edición, alteraciones que van desde cambios y agregados de subtítulos, eliminación y/o reemplazo de frases enteras o simples palabras sueltas, hasta mutaciones significativas en el cuerpo del escrito; no obstante, es imprescindible efectuar algunas observaciones, aunque sean mínimas, al respecto.

En primer lugar, una lectura atenta de los §3 y §16 de la reedición de 1974, los cuales deberían corresponderse con los §3 y §9 de la primera edición, muestra que en los dos primeros se hallan sendos párrafos agregados, con ideas análogas y que introducen una novedad respecto a la edición de 1972. Concretamente, luego de

---

<sup>2</sup> Sobre el contexto histórico e intelectual que enmarcan aquellos años pueden consultarse: Arpini, A. 2007, 195-206; 2010, 126-138; 2013, 2-5; Beorlegui, C. 2010, 661-706; Cerutti Guldberg, H. 2006, 49-301; Scannone, J.C. 2013; Schutte, O. 1987, 19-24



analizar la dialéctica en Aristóteles (§3) y Hegel (§16), Dussel retoma en ambas oportunidades el fragmento 6 del *Poema* de Parménides en el que se expresa la famosa frase “el ser es, el no-ser no es”, infiriendo del mismo que es ahí donde se ponen en evidencia las ontologías imperiales y conquistadoras que divinizan la *fysis* griega, en un caso, y la subjetividad moderna, en el otro, identificando el “ser” con el mundo y la razón europea y relegando a la periferia al “no-ser”, es decir, a la barbarie, lo irracional, lo ajeno a la polis y la civilización. (Dussel, E. 1974, 31; 114) La explotación de un pueblo sobre otro ha sido legitimada. Por este motivo, dirá nuestro filósofo, será esencial para el pensamiento latinoamericano retomar los pasos de este tipo de ontologías a fin de superarlas.

La segunda variante que llamó nuestra atención se refiere a un texto que, en principio, supondríamos inalterable: la “Introducción a la primera edición” contenida en el texto de 1974. Hallamos aquí tres omisiones: dos menores y una de vital importancia. Respecto a las dos primeras, observamos por un lado la censura de unas líneas donde se anuncia que la generación poshegeliana no será estudiada, aunque se promete dicho estudio para más adelante (proyecto concretado, dicho sea de paso, en la segunda edición); (Dussel, E. 1972, 9) y por otro lado, la eliminación de tres palabras que podrían cambiar sustancialmente la interpretación de cualquiera de las dos obras. En efecto, si leemos la “Introducción a la primera edición” incluida en *Método para una filosofía de la liberación*, nos encontramos con esta afirmación: “Todo lo que sigue va encaminado a hacer comprensible y actual, lo que es muy difícil hoy, una fórmula hegeliana en apariencia inocente que se encuentra en la introducción de la *Fenomenología del espíritu...*”, (Dussel, E. 1974, 13) y luego se cita una frase de Hegel sobre la dialéctica. Ahora bien, cuando tomamos la versión original, nos topamos con esto: “Todo lo que sigue va encaminado a hacer comprensible y actual, lo que es muy difícil hoy en América latina, una fórmula hegeliana en apariencia inocente que se encuentra en la Introducción de la *Fenomenología del espíritu...*”. (Dussel, E. 1972, 7) En este sentido, pareciera ser que ese “en América latina”, suprimido en la versión de 1974, estaba destinado a remarcar la existencia de ciertos obstáculos para la comprensión de la cuestión dialéctica exclusivamente en nuestro sub-continente – hipótesis que en parte se corroboraría con el párrafo siguiente, donde se habla de la incapacidad de los jóvenes latinoamericanos de justificar desde los fundamentos las opciones ideológicas asumidas. (Dussel, E. 1972, 8) Quizás, y sólo quizás, la omisión en la segunda edición obedezca a un cambio de perspectiva en nuestro filósofo: las dificultades apuntadas ya no se circunscribirían a América latina, sino que se

extenderían a todo el mundo. Sea de esto lo que fuere, nada lo excusa de alterar el texto.

Más allá de las variantes apuntadas en la “Introducción a la primera edición” del texto de 1974, lo que resulta en verdad significativo es la omisión del primer párrafo de la versión anterior. Allí, se recordará, Dussel indicaba que el título mismo de *La dialéctica hegeliana* representaba de por sí un “programa” en el que, por un lado, se plasmaba la necesidad de superar la dialéctica de Hegel y, por el otro, se señalaba a la cuestión dialéctica como el asunto donde era definido el inicio originario del filosofar. (Dussel, E. 1972, 7) Es probable que el cambio operado aquí también se explique – pero no justifique– por una modificación en los postulados dusselianos, modificación tal que la idea de “programa” contenida en el título de la primera edición se volvió obsoleta o, por lo menos, insuficiente, en la segunda. De hecho, a favor del filósofo argentino-mexicano, podemos decir que lo que en aquella era un “programa”, en la segunda es una realidad mucho más palpable; y lo que en una edición aparecía como exploración, en la otra se asemeja a un descubrimiento que, como tal, merece su bautismo: ahora se tratará de un *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Las palabras parecen haber encontrado a su pensador.

## b) El método analéctico

En algún sentido *La dialéctica hegeliana* representa un movimiento de búsqueda y de constante insatisfacción en el pensamiento de Dussel, así como la asunción de compromisos venideros. *Método para una filosofía de la liberación* pareciera intentar responder a todo esto. Por ejemplo, en la primera obra leemos: “No vamos a abordar esta generación poshegeliana [...]. En el futuro abordaremos entonces la herencia hegeliana”, (Dussel, E. 1972, 9) y en la segunda nos encontramos con cuatro párrafos y más de cuarenta páginas dedicadas al viejo Schelling, a Feuerbach, Marx y Kierkegaard. Lo curioso de esto es que la admisión de estos autores en este segundo escrito continúa y profundiza, en gran medida, esa lógica de búsqueda e insatisfacción que encontramos en la edición de 1972, pasando a conformar en su conjunto –y quizás por esto mismo– lo que nuestro filósofo llamará la “prehistoria de la filosofía latinoamericana”. (Dussel, 1974, 176) Las ideas de los filósofos poshegelianos

constituyen así un invaluable aporte a la superación de la dialéctica hegeliana, asunto que no podemos desplegar aquí ni desarrollar pormenorizadamente dadas las limitaciones espaciales del presente escrito, pero sí destacar el reconocimiento que el mismo Dussel hace de la deuda contraída con aquellos filósofos para el arribo de sus propias conclusiones. Aún así, lejos de ser aceptado acríticamente, la recepción que de dicho aporte hace el pensador argentino-mexicano pareciera estructurarse en la forma de un “sí, pero...”. En efecto, la lectura de los párrafos dedicados al tema muestra una valoración positiva del viejo Schelling y de Kierkegaard, verbigracia, por el hecho de haber propuesto un “más allá” de la ontología de la Totalidad y abrirse a una *exterioridad* que posibilite una nueva edad histórica; (Dussel, E. 1974, 123) sin embargo, dado que estos pensadores o bien cayeron en un nivel de análisis exclusivamente teológico o se desviaron hacia una teodicea, nuestro filósofo estima conveniente rescatar las obras de Feuerbach y Marx por la “mediación” del momento antropológico que las mismas ofrecen, pero evitando, no obstante, la pérdida de la *exterioridad* en que ambos incurrieron. (Dussel, E. 1974, 137; 148) En este sentido, cada uno de los pensadores rescatados aquí representan un paso adelante en vías a la superación de la dialéctica hegeliana, aunque no tanto por las contribuciones individuales que pudieron haber realizado, sino por la aportación orgánica construida retrospectivamente en el trabajo intelectual de Enrique Dussel. Empero, la búsqueda de nuestro filósofo halla aquí tan sólo un remanso. Continuemos.

Los § 21 al §24 de *Método para una filosofía de la liberación*, que se corresponden casi íntegramente con el capítulo cuarto de la primera edición, muestran a un Dussel apoyándose en Heidegger, Sartre, Zubiri y Levinas, como vimos, a fin de superar la dialéctica hegeliana y –agregamos ahora- las críticas poshegelianas. Sin embargo, el acceso a la *exterioridad* que hace en aquella oportunidad como forma de trascender dicha dialéctica se asemeja, en la edición de 1972, mucho más al hallazgo de una puerta que al franqueo de la misma, como si faltara algo, un supuesto no tematizado aún, quizás, y que desde su sombra, agazapado, operaba silencioso impidiéndole dar el paso decisivo. Para 1974 ese paso fue dado. En la “Introducción a la segunda edición”, Dussel aclara el asunto:

Si pudiéramos definir en pocas palabras la diferencia de la primera y segunda edición diríamos lo siguiente: en la primera, nos movíamos todavía ingenuamente en el ámbito de la ontología, que permite no sólo la guerra sino que diviniza la injusticia y hace imposible la ética de la liberación. (Dussel, E. 1974, 12)

Y luego, refiriéndose a Método para una filosofía de la liberación, agrega:

Se trata, entonces, del inicio metodológico de lo que ya se llama entre nosotros, en América latina, una «filosofía de la liberación». (Dussel, E. 1974, 12)

La puerta ha sido franqueada y avanzamos con paso firme al terreno de la filosofía de la liberación. Un nuevo método, superador de la dialéctica hegeliana, se hace presente. Estamos ya en el capítulo cinco de la nueva edición: “Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana”, texto que reproduce el §36 de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, aunque encuentra su verdadero sentido, apunta Dussel, en el texto de 1974 que comentamos. Si al inicio de nuestro escrito nos preguntábamos por qué habiendo Levinas provocado en nuestro filósofo un “subversivo desquiciamiento” de sus ideas, anunciado ya en *La dialéctica hegeliana*, esta obra no era ubicada por el propio autor en la etapa correspondiente a la filosofía de la liberación sino al período anterior, entonces ahora podemos arribar a una respuesta tentativa: el modo “ingenuo” en que Dussel pensaba la ontología le impedía vislumbrar una metodología que trascendiera realmente la dialéctica de Hegel. Detengámonos en el capítulo cinco indicado para comprender esto.

Una de las primeras cosas que debería llamar la atención de cualquiera que se adentre en la lectura de dicho capítulo es que el título con que se encabeza el §36 de *Para una ética de la liberación* es “El método analéctico y la filosofía de la liberación latinoamericana”, dado que allí mismo se pone en evidencia el vínculo casi inescindible que para Dussel parecen tener los dos términos que integran el título del párrafo; lo cual parece verificarse si sumamos como dato que el subtítulo de la edición de 1974 es “Superación analéctica de la dialéctica hegeliana”. Así, observamos con claridad que ya en el campo de lo meramente formal como lo es la designación de los nombres, el filósofo nos advierte que una filosofía de la liberación, en cuanto debe trascender la dialéctica hegeliana, necesariamente exige de un nuevo método: la analéctica. Pero, ¿en qué consiste semejante método? Para comprender esto es necesario entender que el método dialéctico u ontológico, a criterio de Dussel, tan sólo arriba al horizonte del mundo, a la comprensión del ser; y sin embargo, un ámbito distinto, extraño, se abre en la afirmación del momento antropológico: es el ámbito de la *revelación* del otro, un otro cuya concepción partirá de la posición levinasiana, sin dudas, pero que también ella deberá ser superada. (Dussel, E. 1974, 174; 181) Mientras que el método dialéctico implicaba un movimiento circular dentro de la

Totalidad misma, desde los entes al fundamento y de este hacia aquellos, como mera expansión dominadora, el método analéctico consiste en el tránsito “servicial” desde el otro y hacia una Totalidad más justa, (Dussel, E. 1974, 182) en un movimiento que se despliega ,esquemáticamente, en cinco pasos: en primer lugar, el discurso filosófico arranca de la cotidianidad óptica, dirigiéndose dialécticamente hacia el fundamento; en segundo lugar, la filosofía –como ciencia- demuestra dichos entes como posibilidades existenciales de aquel fundamento, es decir, establece un vínculo necesario entre este último y lo fundado; luego, se advierte que entre los entes hay uno que no puede ser reducido al fundamento, que se resiste a la “deducción” propuesta en el paso anterior; en cuarto lugar, ese ente, que es el otro, se revela, irrumpe y cuestiona la Totalidad ontológica que lo niega, iniciándose así la creación de un nuevo nivel ontológico pero desde un ámbito dis-tinto, abierto al reclamo del otro; finalmente, el nivel óptico de las posibilidades es relanzado desde un fundamento ético, como servicio en la justicia. (Dussel, E. 1974, 183) Por este motivo, nos dice nuestro filósofo:

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico [...]. Es decir, la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral. (Dussel, E. 1974, 183)

Y luego, refiriéndose al filósofo analéctico, es decir, el comprometido en la liberación del otro, agrega:

El *saber-oír* [al otro] es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir*. (Dussel, E. 1974, 184)

Una última observación, breve pero importante. La noción de “analogía” empleada por nuestro filósofo remite a dos planos claramente diferenciados y vinculados íntimamente entre sí: la palabra y el ser. En primer lugar, respecto a la palabra “analogía”, Dussel aclara que se encuentra integrada por “logos” (del griego), que significa -para la Totalidad- “colectar”, “reunir”, “definir”; pero por otro lado, la misma traduce al griego el término hebreo “dabar”, que remite tanto a “hablar”, “dialogar”, “revelar”, como a “cosa” y “ente”. (Dussel, E. 1974, 184-185) En segundo lugar, es necesario separar lo que es la “analogía del ser y del ente” (cuya diferencia es ontológica), de “la analogía del ser mismo” (cuya diversidad es alterativa y contiene una distinción meta-física): (Dussel, E, 1974, 185) en aquella, el ser se expresa de

muchas maneras, pero nunca más allá de la Totalidad ontológica –idéntica y unívoca-; en esta, por el contrario, además del ser de la Totalidad –que funda la analogía del ente-, también se halla el ser como libertad del otro, como exterioridad real que no se deja atrapar por el “único” modo de ser de dicha Totalidad. Por este motivo, dirá Dussel, mientras el *logos*, como palabra ex-presora, es fundamentalmente unívoca, pues dice el único ser posible, el del horizonte del mundo, la *dabar*, como reveladora del otro, en cuanto “más allá” de la Totalidad, es originariamente ana-lógica. (Dussel, E. 1974, 188) Así, el filósofo que sabe-oír la palabra del otro, incapaz en principio de captar plenamente su significado –pues viene desde la exterioridad del orden vigente, un orden que define “el sentido”-, tan sólo acudirá a la “semejanza”, confiando en el discurso apremiante y desgarrador del otro, (Dussel, E. 1974, 189) para luego, cuando se constituya una nueva Totalidad, abierta ahora a la justicia, pueda hacer una adecuada interpretación. Hasta ese momento, lo que queda es entrega absoluta y fe. (Dussel, E. 1974, 191)<sup>3</sup>

La filosofía latinoamericana será entonces aquella que sepa escuchar la palabra del otro, una palabra que no será unívoca ni equívoca –como parece desprenderse de Levinas-, sino análoga, por lo que demandará un salto al vacío y una apuesta final al sentido que el otro, desde su exterioridad, nos proponga; una palabra que también será grito interpelante y revelación, denuncia de una Totalidad opresora e invitación exasperante al compromiso ético; una palabra a la que habremos de estar atentos, dispuestos con humildad a recibirla para saber devolverla, renovada y crítica. El proceso de liberación, en perspectiva dusseliana, exige asumir esta tarea.

#### IV. Palabras finales

La comprensión de lo que Dussel denomina “subversivo desquiciamiento” de sus ideas nos llevó a estudiar el pasaje producido en el §11 de *La dialéctica hegeliana* y a comparar esta obra con la reedición de 1974. Ese era un camino posible y lo hemos transitado. Otra posibilidad, como indicamos varias páginas atrás, consistía en cotejar la primera edición de dicha obra con los tres primeros capítulos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, dado que aquí se concretaba con mayor evidencia, a

---

<sup>3</sup> Para una descripción más detallada de la analogía del ser y del ente en Dussel, así como del método analéctico en general, remitimos a: Arpini, A. 2016, 115-122; Fernet-Betancourt, R. 2013, 327-336; García Ruiz, P. 2003, 224-231; Staniscia, A. 2017.

criterio de nuestro filósofo, el mencionado desquiciamiento. Ambas opciones de ningún modo son excluyentes en sí mismas; y sin embargo, las limitaciones espaciales que nos condicionan, las vuelven tales. Por lo tanto, recorrer el otro sendero quedará para más adelante. Empero, algunas observaciones introductorias caben realizarse ahora. Veamos.

En las “Palabras preliminares a la primera edición” de la *Primera Parte* y en las de la *Segunda Parte* de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Dussel nos orienta respecto al recorrido a transitar en los capítulos que inician el tomo I de dicha obra. Allí se aclara, desde el principio, que el escrito no pretende tan sólo pensar en las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino que él mismo ya debe ser asumido como semejante filosofía en tanto que evita la inautenticidad en que suele caerse en la región, ora porque se ignora la realidad de nuestro subcontinente, ora porque se repite acríticamente el pensamiento europeo. (Dussel, E. 2012b, XIX) Afincado aquí, nuestro filósofo efectúa un recorrido teórico –similar al emprendido en *Método para una filosofía de la liberación*– que se estructura del siguiente modo: en el capítulo I, siguiendo a Aristóteles y Heidegger, se parte de los entes de la cotidianidad para elevarse hacia el fundamento, el ser u horizonte final de la Totalidad; en el capítulo II, desde dicho horizonte aparentemente universal –pero negador de todo cuanto no sea Europa y EE.UU.–, los entes son fundados como posibilidades ópticas a modo de primer movimiento deductivo; finalmente, en el capítulo III se produce aquel “subversivo desquiciamiento” del que venimos hablando aquí, y acontece el pasaje definitivo hacia un ámbito nuevo, más allá de Heidegger, Hegel y la Modernidad en su conjunto: es el ámbito donde se revela el otro. (Dussel, E. 2012b, XXI; 205) El título de este último capítulo no deja margen a la duda: “La exterioridad meta-física del otro”, donde se despliega con mucho más solidez que en *La dialéctica hegeliana* el carácter particular que presenta la Alteridad, en un juego de oposiciones que se dan entre Lo Mismo y lo otro, la Totalidad y la exterioridad, la diferencia y la dis-tinción, la ontología y la meta-física, por mencionar algunas; con una impronta levinasiana, desde luego, pero también marcando una clara distancia con el pensador lituano-francés, especialmente en lo que respecta a las nociones de *analogía* y *analéctica*<sup>4</sup>. Desde aquí, Enrique Dussel esbozará tres niveles concretos de la ética de la liberación latinoamericana, temáticas que pronto serán profundizadas en los volúmenes siguientes de *Para una ética de la liberación latinoamericana*: la erótica, la pedagógica, la política y la arqueológica. Como podrá apreciarse, el capítulo III de este libro

---

<sup>4</sup> Sobre este tema puede consultarse Beorlegui, C. 1997, 353-356.

anuncia una serie de tópicos y erige unos cimientos que marcarán la agenda y el rumbo de la Filosofía de la Liberación posterior.

Independientemente de la trascendencia que el capítulo III -comentado arriba- tuvo para la obra dusseliana, lo cierto es que el §11 de *La dialéctica hegeliana* representa en dicha obra la adopción consciente de la categoría de *exterioridad*, hecho que de ningún modo debe ser menospreciado dado que será el propio Dussel quien, muchos años después y desde su exilio en México, dirá que se trata de “la categoría más importante, en cuanto tal, de la filosofía de la liberación. (Dussel, E. 1977, 49) Es verdad que como concepto podemos hallar algunos bosquejos en escritos anteriores a 1969, así como también es cierto que será en *Para una ética de la liberación latinoamericana* donde adquirirá la idiosincrasia que hoy le reconocemos; sin embargo, es en aquel §11 donde empieza a perfilarse su rol dentro del edificio teórico construido por nuestro filósofo. Si esto es correcto, a pesar de las palabras expresas que el propio Dussel manifestó al respecto, dicho parágrafo no sólo es el “anuncio” de un “subversivo desquiciamiento” de todo cuanto había aprendido, sino el augurio –y quizás el inicio mismo- de su Filosofía de la Liberación.

## V. Bibliografía

- Arpini, Adriana. 2007. “La ‘Filosofía de la liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”. En *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Cuadernos de Cuyo.
- Arpini, Adriana. 2010. “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”. *Solar* 6: 125-149.
- Arpini, Adriana. 2013. “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”. *Algarrobo-MEL* 2, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/72/52>
- Arpini, Adriana. 2016. “Función y método de una filosofía latinoamericana. La propuesta de Enrique Dussel en el contexto del surgimiento de la filosofía de la liberación”. En *Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel. Lecturas Críticas*, compilado por Alex Ibarra Peña y Cristian Valdés Norambuena. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.



- Beorlegui, Carlos. 1997. "La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de Dussel y Scannone (2° parte)". *Realidad* 58: 347-371.
- Beorlegui, Carlos. 2010. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: F.C.E.
- Dussel, Enrique. 1972. *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza: Ser y Tiempo.
- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol.
- Dussel, Enrique. 1992. "Hermenéutica y liberación. De la "fenomenología hermenéutica" a una "filosofía de la liberación" (diálogo con Paul Ricoeur)". *Analogía Filosófica* 6: 141-182.
- Dussel, Enrique. 1999. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico". *Anthropos* 80: 13-36.
- Dussel, Enrique. 2012a. "En búsqueda de sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación". En *En búsqueda de sentido*, compilado por Enrique Dussel. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique. 2012b. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (Vol I). Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, Enrique, y Guillot, Daniel. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonnum.
- Fornet-Betancourt, Raúl. 2013. *Transformación del Marxismo. Historia del Marxismo en América Latina*. México D. C.: Plaza y Valdes Editores.
- García Ruiz, Pedro. 2003. *Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- Scannone, Juan Carlos. 2013. "La filosofía de la liberación en la Argentina". *Tábano* 9: 11-25, <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/filosofia-liberacion-argentina.pdf>
- Schutte, Ofelia. 1987. "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano". *Prometeo* 3: 19-42.

- Staniscia, Alberto. 2017. "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, <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/843>
- Teruel, Flavio Hernán. 2010. "El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de la Ideas* 12, 1. <http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/v12n1/v12n1a06.pdf>