

UNA LECCIÓN DE ENRIQUE DUSSEL: LA RELACIÓN ENTRE ECONOMÍA, POLÍTICA Y FILOSOFÍA

RAMIRO PARODI*

*Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro de Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es miembro del Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo (LEDA-UNSAM) y del Instituto de Investigaciones Gino Germani. (FSOC-UBA).

Cotidianeidad dramática

Hay una frase que pronuncia Enrique Dussel cuando dicta sus *Lecciones de Filosofía de la Liberación*¹ que en nuestro presente suena verdaderamente atemporal: “El hecho de que el filósofo sea perseguido o muera asesinado no es nada accidental, casi diría que, cuando no muere, es porque no ha sido del todo filósofo”.¹ La afirmación fue pronunciada entre los días 22 a 24 de noviembre de 1972 en el marco de las conferencias que dictó Dussel en la ciudad de Viedma y es premonitoria de lo que le sucedería. Tal como relata Germán Marquín en la noche del 2 de octubre de 1973 la casa de Dussel fue objeto de un atentado dictado bajo las órdenes de José López Rega quien por entonces cumplía el rol de ministro de Bienestar Social del tercer gobierno de Juan Domingo Perón en la Argentina.² El filósofo contó tiempo después que, al día siguiente del atentado, tomó sus libros de entre los escombros aún humeantes y se fue a dar clases.

Las LFL, también conocidas como “Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana” (según el título de su primera edición), anticipan una de las obras más importantes de Dussel, su texto

“Filosofía de la liberación”, escrito en el curso de 1976 y publicado en 1977, desde su exilio en México producto de la persecución paraestatal que padeció. Las conferencias portan la marca de su presente en ejemplos muy claros como cuando está explicando cómo el concepto de “totalidad” no es el todo, sino que se interrumpe en el encuentro cara a cara con el Otro. En ese pasaje, Dussel decide recurrir a un contra-ejemplo: ¿Cómo puede obturarse ese encuentro? ¿Cómo puede reprimirse aquello tan cotidiano como estar frente a un sujeto libre cara-a-cara? Mediante la tortura. “La tortura es la prueba de que el hombre es libre y puede también ser cosificado”.³ La tortura era una práctica expandida por fuerzas estatales y paraestatales en los años en los que Dussel dictó las LFL y que se volverían parte de la cotidianeidad silenciosa en Argentina entre los años 1976-1983; el autor, atento a los rasgos de su época, intenta introducir una pregunta filosófica.

Dussel explica los principios de la Filosofía de la Liberación desde la tierra misma en la que crece: “Lo que intento no es una filosofía que se aplique a la realidad,

1. De ahora en más, LFL.

2. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020), 104.

3. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 96.



sino un pensamiento que parta de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es lo único que vale la pena ser pensado”.⁴ Esa “realidad” es bien compleja porque implica pensar tanto en experiencias dramáticamente cotidianas, como la tortura, así como en el sistema de relaciones que hacen a una formación social determinada. Por eso, en estas conferencias, uno se encuentra con una complejidad que recorre tanto lo que podríamos denominar como “el principio del cara-cara” hasta una recomposición de la “dependencia” como relación desigual entre naciones. Las conferencias recorren un gesto que se mueve de la experiencia a la estructura evitando, de ese modo, una esencialización de lo humano o una determinación unívoca de la economía.

¿Por qué produce este gesto? Porque la palabra de Dussel tiene una pretensión política. Para tocar al pueblo hay que encontrarse con él y escucharlo. Dussel está frente a una cantidad de estudiantes hablando de una cotidianidad que se

hace cada vez más presente: los miedos, las torturas, los atentados que vendrán. Pero no es un político, no está planteando qué estrategia tomar, está proponiendo una filosofía de la escucha que evite la simplificación del pensamiento y tense la experiencia cotidiana con reflexiones que repongan el sistema de relaciones en el que se desarrolla la propia crítica.

Entre el drama inmediato (y su radicalización en lo porvenir) y la insistencia en que sin filosofía no hay política posible se desarrollan estas conferencias donde Dussel deja sentados tanto los principios de su Filosofía de la Liberación Latinoamericana como su gesto pedagógico-político de producir un llamado que alerte sobre la inexorable necesidad de que la filosofía sostenga los dos extremos de la cadena: la experiencia cotidiana y la estructura económica.

El objetivo de este escrito será dar cuenta de cómo aparecen esos dos niveles intrínsecamente relacionados en las LFL como rasgo anticipatorio del rol de la filo-

4. *Ibid.*, p. 175.

sofía a fines del siglo XX y principios del XXI bajo la hipótesis subyacente de que en este período se produce una tendencia contraria: una reducción del pensamiento a “esferas especializadas” que abandonan la pretensión de poner en relación órdenes (aparentemente) disímiles. Más específicamente presentaremos el gesto pedagógico político de Dussel el cual para adentrarse a la experiencia cotidiana del cara-a-cara requiere a su vez de pensar la estructura económica. El primer paso para ello, desde nuestro punto de vista, es ubicar cómo la teoría de la dependencia es el andamiaje a través de la cual se vinculan estos dos órdenes en las LFL.

Comienzo económico bélico y filosofía dependiente

El prólogo a la edición argentina (2020) de las LFL fue escrito por Germán Marquínez el 15 de agosto de 1979. Ya en ese momento, Marquínez, vasco de origen y animador del “Grupo de Bogotá” en los años 70, fue tajante al mencionar la incidencia que tuvo la teoría de dependencia en las coordenadas del pensamiento dusseliano:

En los últimos años de la década que comentamos y en los primeros del setenta se produce un nuevo cambio en la manera de enforcar el subdesarrollo latinoamericano. Este no es un mero estado de atraso sin relación con el pasado colonial, sino en dependencia con él de efecto a causa: es la doctrina de la dependencia. Somos atrasados por haber sido colonias y ser hoy neocolonias, es decir, capitalismo dependiente. En ese contexto evolucionaria Enrique Dussel.⁵

Inmediatamente Marquínez respalda su afirmación con una cita del propio Dussel quien enfatizó que “en reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires, vi profundamente criticadas mis nociones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación?”.⁶

Siguiendo el trabajo de Diego Martín Giller⁷ podemos observar que la teoría de la dependencia nació como una crítica interna a las teorías del desarrollo que, ante la pregunta “¿por qué América Latina no crece al ritmo de Estados Unidos y Europa?”, se respondían a través de una hipótesis que postulaba que había países “desarrollados” y otros “subdesarrollados” y que estos últimos podrían llegar a ser como los primeros si seguían una serie de pasos tales como el crecimiento industrial, el orden político y la estabilidad social.

Raúl Prébisch fue uno de los principales referentes del desarrollismo. Planteó la diferencia entre “desarrollo”, como bienestar del pueblo, y “crecimiento”, como un componente económico que no necesariamente abona el desarrollo. La premisa acá es que puede haber crecimiento económico sin desarrollo que impacte en el bienestar del pueblo. Esto es así porque no hay desarrollo si el capital avanza sobre el trabajo. Prébisch señaló la existencia de un deterioro en los términos del intercambio entre países centrales y periféricos. Aseguraba que industrializar era el antídoto contra las crisis de los países centrales en las que los periféricos solían verse arrastrados. Pudo observar que los países centrales trasladaban sus crisis a los países subdesa-

5. GERMÁN MARQUÍNEZ, “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)”, p. 25.

6. *Ibid*, p. 26.

7. DIEGO MARTÍN GILLER, *Espectros dependentistas. Variaciones sobre la “teoría de la dependencia” y los marxismos latinoamericanos* (Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2020).

rollados porque la organización laboral y sindical en Europa y Estados Unidos estaba más consolidada que en América Latina. Prébisch confiaba en que la burguesía nacional podía ser parte de la solución al subdesarrollo aunque rápidamente vio que, en América Latina, por lo general estas burguesías estaban fuertemente aliadas a los intereses internacionales y que su vocación de desarrollo estaba siempre mediada por el interés externo. Sobre las burguesías nacionales también detectó que tenían el mismo nivel de consumo que las burguesías de los países desarrollados pero un comportamiento radicalmente distinto a la hora de invertir en sus países.

El origen del desarrollismo se encuentra en la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) y, de hecho, el del dependentismo también. Pero mientras que para el desarrollismo la CEPAL fue su hogar, para el dependentismo fue la casa que abandonaron. El dependentismo (Fernando Enrique Cardoso, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, entre otros) fue sacudido por los golpes de estado de 1964 de Brasil y Bolivia y por la Revolución Cubana de 1959 y comenzó a cuestionar al desarrollismo porque observaba que el desarrollo produce subdesarrollo. Desde esa premisa, plantean la hipótesis del dependentismo como relación constitutiva entre el centro y la periferia señalando que indefectiblemente para que cambie un polo tiene que cambiar el otro. Fundamentalmente, lo que tiene que cambiar son las relaciones desiguales de intercambio y dominación. En el mismo sentido, el dependentismo es un llamado a repensar las particularidades nacionales o locales en su propia problemática. Para ello era fundamental abandonar la

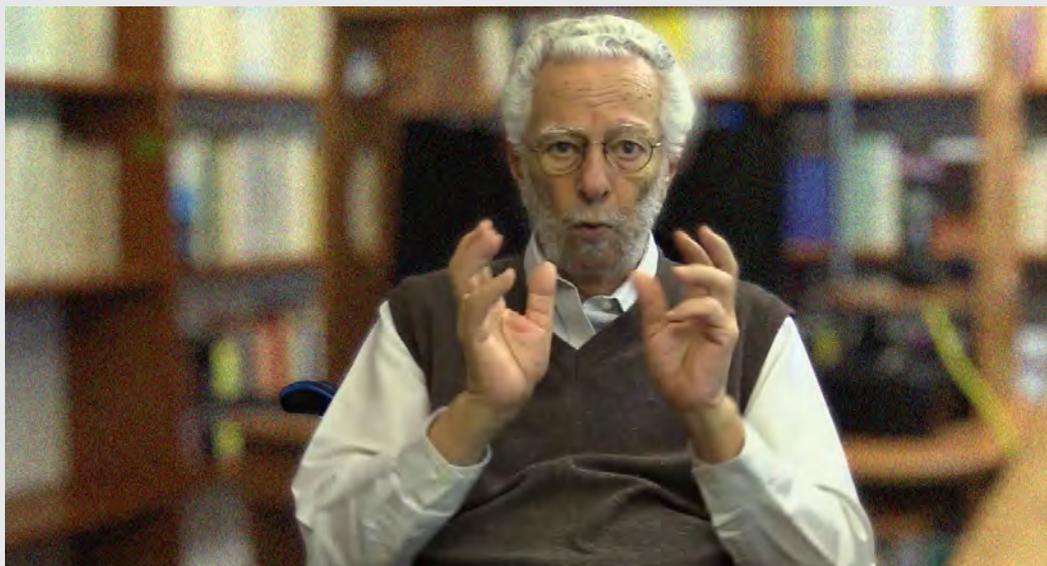
idea de que América Latina era un “atraso”, una “copia mal hecha” o un “subdesarrollo” de Europa. Sosteniendo la relación problemática con el hemisferio norte, era necesario pensar que ni las clases sociales ni la economía ni el Estado eran prototipos fallidos o atrasados respecto a los europeos. Eran otros y había que pensarlos en su especificidad.

Hay antecedentes especialmente pertinentes entre la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación tales como Sergio Bagú, Rodolfo Stavenhagen y Samir Amin. Lo son por el hecho de enfatizar la temporalidad colonial como un “momento constitutivo”⁸ en el que ambas corrientes teóricas pueden situar un comienzo reflexivo. Continuando con la investigación de Giller podemos observar la siguiente afirmación: “La hipótesis de Bagú decía que la economía colonial se había estructurado en función de las necesidades de las metrópolis imperiales, teniendo como característica incuestionable la producción para el mercado mundial. Por ello, el régimen económico latinoamericano fue definido como un capitalismo colonial”.⁹ Siguiendo a Stavenhagen, Giller señala que el autor abre el problema del “colonialismo interno” al plantear que, en América Latina, el comportamiento de las burguesías nacionales era complementario con el de las oligarquías latifundistas razón por la cual su crecimiento no implicaba un desarrollo.

Los antecedentes son importantes porque es el propio Dussel quien enfatiza fuertemente la “cuestión colonial” como el comienzo de la relación de dependencia. Dicha problemática es vital para el autor como se puede observar en las LFL: “Samir Amin ha escrito un libro que se llama “La

8. Cfr. RENÉ ZAVALA MERCADO, “Lo nacional – popular en Bolivia”, en *Obra completa*, tomo II (La Paz: Plural, 2013), 148.

9. DIEGO MARTÍN GILLER, *op. cit.*, pp. 44-45.



acumulación a escala mundial”. Es un gran trabajo que muestra, desde el punto de vista de la ciencia económica, cómo este drenaje de plusvalía que viene de las colonias es el origen del capital del “centro”. Se produce en el siglo XX el pasaje del colonialismo hispánico al inglés, colonialismo que después pasará a manos de Estados Unidos y de otros”.¹⁰ Ese origen o comienzo es siempre ya conflictivo.

En las LFL, Dussel al presentar el concepto de “totalidad” ubica que su origen es la guerra. El “descubrimiento” de América entonces no es otra cosa que el comienzo bélico de la dependencia de la periferia para con el centro. Decíamos al comienzo del texto que estas conferencias portan la marca del presente de Dussel. Así como en el caso de la tortura, el filósofo va a decir también que la totalidad se cierra sobre sí misma y obtura el encuentro cuando, al descubrir el rostro del otro, lo totalizo en mi mundo “atravesándolo de un tiro y verlo caer como una piedra en el suelo”.¹¹

José Gandarilla ubica que el comienzo bélico de la relación de dependencia en Dussel tiene un escenario de fondo que es la discusión en torno a la modernidad: “[...] la tesis nuclear de Dussel es que la modernidad consiste en el manejo de la centralidad del sistema, y que este proceso es construido no en el curso del siglo XVII, sino en el ‘largo siglo XVI’, la Europa moderna no se erige por creatividad autorreferente sino a un costo devastador, fulminando los contenidos civilizatorios de los pueblos originarios de América y África (con el despiadado trabajo obligado del indio y la imposición de la esclavitud a las gentes que son sustraídas de sus comunidades con la trata negrera)”.¹² Aquello que Europa “descubre” no es sino aquello que su desarrollo requiere explotar.

Permitámonos un juego dusseliano y sostengamos brevemente al problemático signifiante “descubrir”. Dos significados complementarios pero distintos son posibles. Uno sería “encontrar lo que estaba

10. Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 154.

11. *Ibid*, p. 93.

12. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA SALGADO, (2020). “Presentación”, en *El primer debate filosófico de la modernidad*, ENRIQUE DUSSEL, (Buenos Aires: CLACSO, 2020), 24.

oculto” y el otro “quitar una cobertura”. El encuentro con el otro y la posibilidad de interrumpir el efecto totalizador implica un doble posicionamiento crítico. Por un lado, partir del principio de que nada está oculto, sino que lo que hay son gramáticas de visibilidad que determinan qué toma forma en el espacio público. Pero, otro lado, la posibilidad del cara-a-cara radica en que eso que cubría el rostro del otro y lo dejaba sujeto a la totalidad se cae en su reconocimiento ¿Por qué entonces es tan problemática la idea del “descubrimiento de América”? Porque supone que un continente puede estar oculto y de ese modo señala que lo único que permanece visible es lo que es visto por el centro al mismo tiempo que reprime la existencia del rostro de otro que habita ese lugar y, por ende, legitima la colonización con el fin de establecer la relación de dependencia so pretexto de incorporación a la promesa civilizatoria. Extendiendo un poco más el juego con las palabras que tanto se encuentra en la obra de Dussel la distinción podría recaer entre lo que la totalidad “ve” y lo que “reconoce” como dos instancias no necesariamente ligadas entre sí. Se puede ver el oro y la plata sin necesidad de reconocer al pueblo que está ahí.

El comienzo colonial es importante en el sentido de que para Dussel lo que establece es una temporalidad de la repetición o del eterno retorno de lo mismo. No es casual, entonces, que cada vez que se produce una discusión económica en América Latina con pretensiones soberanas sobre el uso y la preservación de sus recursos naturales se vuelva a plantear en los términos de la teoría de la dependencia. La reemergencia de esta teoría en textos como los de Giller o Tzeiman¹³ (por solo citar los casos argentinos) le dan la razón

al Dussel de 1972 en este sentido: estamos frente a la repetición de lo mismo ¿Qué es lo mismo? El problema de la dependencia en América Latina. Por supuesto que se produce bajo nuevas coordenadas coyunturales pero las preguntas son similares e insisten: ¿Cómo no ser un país únicamente productor de materias primas? ¿Cómo preservar la soberanía sobre los recursos naturales y los territorios? ¿Cómo producir riqueza si no tenemos el desarrollo de las fuerzas productivas necesario? ¿Cómo hacer eso sin entrar en contradicción con las comunidades que habitan esos territorios? ¿Qué rol juega el Estado?

En este apartado buscamos enfatizar que el pensamiento de Dussel plasmado en las LFL encuentra una relación fuerte con lo que el marxismo ha denominado como la “determinación económica”. Claramente no es de forma unívoca ni unidireccional como se plasma en la metáfora del edificio de la base y la superestructura. Pero sí hay un énfasis que el filósofo no pierde de vista a pesar de que no sea su mayor interés: “La historia de Latinoamérica es una historia de dependencia, de dominación. Es sabido, es evidente, pero la filosofía nunca ha pensado, ontológica y metafísicamente, este hecho de la dependencia de nuestro ser. Dependencia que no es sólo económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todos los niveles de nuestro ser”.¹⁴ Dussel convoca a un pensamiento relacional, esta es una lección de su legado: no se puede desconectar a la Filosofía de la Liberación de su determinación económica pero esta es siempre ya una relación compleja debido a que debe lidiar tanto con su mito (el “descubrimiento” de América y su respuesta desarrollista) al tiempo que restituir una teoría pertinente para abordar la proble-

13. ANDRÉS TZEIMAN, *La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo* (Buenos Aires: IIGG – CLACSO, 2021).

14. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 118.

mática en términos económicos, capaz de recoger un cúmulo de contradicciones (la teoría de la dependencia).

Quien ya había producido un gesto crítico similar había sido Karl Marx, en la segunda mitad del siglo XIX, quien, en el capítulo XXIV de *El Capital*, “La llamada acumulación originaria”, desarrolla una contrahistoria que permite pensar el comienzo del capitalismo en Inglaterra a través de dos gestos: la crítica al mito de los “sobrios ahorradores” y los “ociosos perezosos”, al mismo tiempo que la recomposición de la complejidad histórica de violencias que llevaron a la implementación del modo de producción capitalista, la propiedad privada y el trabajador “libre”. Insistimos, no se trata de un retorno al determinismo económico. Muy al contrario, Dussel indica que toda teoría que busque problematizar las relaciones de dominación, la inserción en el espacio público o las mediaciones jurídicas requiere de la reposición de una complejidad que excede lo inmediato al mismo tiempo que atañe a lo cotidiano.

Política de la intemperie

El carácter constitutivamente bélico de la totalidad produce una dependencia económica entre centro y periferia, pero, a su vez, una cotidianeidad de dominadores y dominados. “¿Por qué hay tantas guerras? Las hay porque el hombre domina al hombre y, cuando el dominado intenta decir: ‘soy otro’, lo matan. Se lo mata de muchas maneras: o por la pedagogía que se hace mucho más eficaz para que el hombre vuelva a creer que es nada; o por la represión que le quita toda posibilidad de andar en ese camino; o, por último, simplemente,

porque se lo mata físicamente”.¹⁵ El pensamiento dusseliano que prefigura su Filosofía de la Liberación establece el principio de la guerra en la pedagogía, la represión y el exterminio, como relación constitutiva del encuentro con el otro.

La guerra se reproduce a través de un ejercicio de “bestializar” al otro. Dussel remite al ejemplo argentino que extrae de Sarmiento quien diferenciaba entre “civilización y barbarie”. Al delimitar una frontera se establecen las condiciones de reactivación de la guerra contra el Otro. Dussel convive en una cotidianeidad, como la Argentina de los años 70, donde comienzan a aparecer “nuevas bestias” susceptibles de ser deshumanizadas tales como el “enemigo interno” o el “subversivo”. Ambos nombres que marcan una exterioridad interna y peligrosa; es lo Otro que habita suelo argentino.

Recordemos que en Argentina esto llevó a otra forma de establecer el principio de la guerra: la apropiación de bebés. Vale el rodeo para ubicar hasta qué punto puede suspenderse el principio de reconocimiento. En una investigación realizada por Sabina Amantze Regueiro en la que se muestran y analizan discursivamente un intercambio de cartas entre apropiadores de bebés y familias legítimas en exilio, la autora señala que según los apropiadores:

La familia “subversiva” estaba “desnaturalizada”, ya que los/as “subversivos/as” eran considerados “malos padres” y “malas madres” que no cumplían con las reglas naturales de la paternidad / maternidad y contagiaban a sus hijos/as. Por eso los/as niños/as debían ser criados por “buenos padres” para ser “verdaderos argentinos”.¹⁶

15. *Ibid.*, p. 104.

16. SABINA AMANTZE REGUEIRO, “Subversivas”: “Malas madres” y familias “desnaturalizadas”, *cadernos pagu*, 44 (2015), 436.

El ejemplo que retomamos no es inocente por varios motivos: 1) ocurre posteriormente a la cotidianeidad en la que escribe Dussel sus LFL; 2) implica la reactivación del principio de la guerra; 3) la dictadura cívico militar de 1976-1983 es un momento constitutivo de reestructuración de la economía Argentina en donde se desplaza el proyecto de sustitución de importaciones por el de desarrollo del capital financiero.¹⁷

El principio del reconocimiento es el que obtura la reproducción de la guerra por otros medios. Dussel propone una práctica de la escucha como principio de un pensamiento no totalizador: “La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad”.¹⁸ El modo en el que Dussel presenta las tesis de Emmanuel Lévinas señala que estas pueden ser pensadas como una crítica a la guerra¹⁹. Opone a la “lógica de la totalidad” que es “asesina e inmoral”²⁰ la experiencia cara-a-cara que posteriormente llamará la “lógica de la alteridad” que parte del *ágape* en tanto forma del amor abierta al encuentro con el Otro. Se trata de una

teoría de las pasiones humanas que busca curvar el bastón para el lado contrario al que lo hizo la lógica o el discurso de la totalidad. Este se ha constituido bélicamente a través de una operación de naturalización de su sentido, su proyecto y su fundamento. Según Dussel esta lógica dice que “ser virtuoso es actuar según la naturaleza”.²¹ El filósofo pone en cuestión el carácter conflictivo de esa “naturaleza” primera.

Si recordamos el ejemplo que trajimos párrafos más arriba de la investigación de Amantze Regueiro, el significante que los apropiadores utilizaban para defender su derecho a mantenerse la paternidad del niño secuestrado durante la última dictadura fue precisamente “desnaturalizar”. Siguiendo a Dussel podemos afirmar que allí donde aparece un argumento a favor del “retorno al estado de naturaleza” lo que está sucediendo es una operación de “bestialización” del Otro y, por ende, una justificación de la guerra. Esta afirmación en las LFL condensa esta cuestión:

Es así como, de pronto, la ontología se mancha de sangre [...]. Significa que ahora está comenzando a encubrir todo lo que sea el mundo. Tapa el sentido real del mundo y a la vez, niega el

17. MARÍA SEOANE, *Argentina. El siglo del progreso y la oscuridad (1900-2003)* (Buenos Aires, Crítica, 2004).

18. ENRIQUE DUSSEL, *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 182.

19. Claro que la repercusión de la obra de Lévinas en el pensamiento de Dussel no se agota ahí. En un ensayo que Jacques Derrida le dedica a Lévinas señala tres puntos que podrían tranquilamente inscribirse en las tesis dusselianas de la Filosofía de la Liberación. Dice Derrida que el pensamiento de Lévinas: 1) “nos aboca a la dislocación del logos griego; a la dislocación de nuestra identidad, y quizás a de la identidad en general; nos aboca a abandonar el lugar griego, y quizás el lugar en general, hacia lo que no es ya siquiera una fuente ni un lugar; [...] 2) no obstante, definirse en su posibilidad primera como metafísica. Metafísica que Lévinas quiere liberar de su subordinación, y cuyo concepto quiere restaurar contra la totalidad de la tradición salida de Aristóteles; [...] 3) apela a la relación ética que podría, y solo ella, abrir el espacio de la trascendencia y liberar la metafísica”. Véase: JACQUES DERRIDA, “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas)” en *La escritura y la diferencia* (Barcelona: Anthropos, Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 38, 2012), 112. La crítica a pensar que en Grecia comienza la filosofía (claramente esbozada posteriormente en su obra *Filosofías del Sur* (2015), donde ubica la confusión o mito sobre el origen de la filosofía en Europa, que pudo haber comenzado por Grecia, y en el mundo, cuyas fuentes son diversas), la intención por sostener una metafísica no totalizante o totalitaria, y la insistencia por repensar una relación ética son principios que tras una lectura atenta uno puede encontrar en las LFL.

20. Enrique Dussel, op. cit., p. 101.

21. *Ibid*, p. 102.

mundo del Otro. Es decir: una pequeña porción de los mundos posibles se arroja el derecho de ser “el mundo”.²²

Nos permitimos interpretar al autor y señalar que donde dice “de pronto” está apuntando a la temporalidad del retorno, de la repetición de la lógica de la totalidad. “De pronto” no es un origen o pecado originario sino un proceso cotidiano de reproducción de distintas formas del discurso de la totalidad a través del odio, la envidia y, por ende, el establecimiento del principio de la guerra: la negación del Otro.

En las LFL se puede ver claramente el desvío que Dussel intenta producir sobre la tesis de que la filosofía tiene su origen en Grecia tal como presentamos en la nota 2 de este escrito bajo una pretensión política. Es decir, Dussel no produce este gesto con un fin (meramente) ilustrado, sino porque en el fondo de esta controversia se encuentra una salida política a problemas de su presente. Para introducir la lógica de la alteridad recurre al código de Hamurabi y sus tres figuras de la alteridad: la viuda, el huérfano y el pobre. Dussel ubica a estos como tres arquetipos de la alteridad; representaciones del Otro que se encuentran en la intemperie, por fuera de la totalidad. Para la lógica de la alteridad estas tres exterioridades deben ser reconocidas y amadas. La filosofía aristotélica no permite sostener esta lógica debido a que, como señala Dussel, “en la *Ética* a Nicómaco; él dijo, más bien, que ‘el amor es de los iguales a los iguales’”. La lógica de la alteridad dusseliana implica “amar al que es despreciable”.²³ Se trata entonces de un reconocimiento que desborda el plano jurídico y toca el orden de las pasiones.

El pensamiento de Dussel que se configura en las LFL se presenta como un humanismo crítico capaz de problematizar el odio y el amor, la totalidad y su frontera, la negación y el reconocimiento. Dussel extiende la lógica de la alteridad ya no al cara-a-cara entre hombres sino a lo que podríamos denominar como el “continente-a-continente”: “América Latina está a la intemperie y nunca ha sido pensada. La filosofía de la liberación sería así la auténtica “filosofía de la miseria”, la que tiene por tema al pobre, al oprimido, al no -ser más allá de “lo mismo”.²⁴ En la serie arquetípica de la viuda, el huérfano y el pobre ingresa también “América Latina”, emergen como exterioridades a la intemperie en busca de reconocimiento no alienante.

Sobre el final de la lección II Dussel deja un rasgo del filósofo de la alteridad “el que no renuncia a la cotidianidad no puede ser filósofo”.²⁵ Es claro lo que ahí se refiere: la reproducción de lo mismo y la negación del Otro. Sin embargo, su propio pensamiento muestra que la cotidianeidad puede volverse el objeto de la filosofía de la liberación porque, tal como vimos al principio del texto “lo único que merece ser pensado es la cotidianeidad” pero ahora como conjunto de prácticas que reproducen la totalidad. Las grietas a la totalidad las produce la escucha como práctica político-filosófica. De ahí que para Dussel el pueblo, en tanto sujeto político, sea el Otro proveedor de mitos y símbolos. Es eso lo que el método ana-léctico de este humanismo crítico busca escuchar:

Al método meta-físico lo llamaré “ana-léctico” y es distinto del método “dialéctico”. Este último va de un horizonte

22. *Ibid*, p. 103.

23. *Ibid*, p. 105.

24. *Ibid*, p. 108.

25. *Ibid*.



a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un “a-través-de”. En cambio, analéctico quiere significar que el logos “viene de más-allá”; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.²⁶

Dussel muestra de este modo la continuidad y la ruptura con el pensamiento europeo. Propone una dialéctica erosionada desde el comienzo por la irrupción del Otro que denomina “ana-léctica”. Avanza dialécticamente, a través de la contradicción como relación primordial, tiene un telos que es “el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra”²⁷ pero su comienzo es siempre ya la alteri-

dad. Por lo tanto, se desplaza lo cotidiano que reproduce la totalidad y se incorpora lo cotidianamente subsumido al principio de la guerra.

Una lección abierta

Comenzamos este texto enfatizando las marcas del presente (torturas, exilios, atentados, asesinatos) que acechan la exposición de las LFL. Con ello quisimos destacar el complemento político que sostiene la filosofía dusseliana que recupera la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintitos modos; de lo que se trata es de transformarlo”. Lejos de un llamado a la eliminación del estudio, la rigurosidad teórica o la formulación de objetos del pensamiento, la tesis ubica el rol del filósofo en relación a su presente: escuchar, interpretar, criticar. La distinción entre filosofía y política marca la necesidad de distinguir estos dos órdenes

26. *Ibid.*, p. 179.

27. *Ibid.*

del pensamiento, sosteniendo su relación, pero también su independencia:

Adviertan que la filosofía no es política, pero tiene función política. El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda “en la calle”, a la intemperie, en la exterioridad, porque aún ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítico-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio.²⁸

Dijimos que el pensamiento de Dussel que se prefigura en las LFL se presenta como un humanismo crítico que también podríamos describir como “complejo”. Eso implica que el centro que organiza su propuesta no es meramente el Hombre como principio ordenador sino un conjunto de relaciones que, sin olvidar el cara-a-cara, trabajan en reponer las determinaciones económicas, como la dependencia entre centro y periferia, que estructuralmente sobredeterminan la conformación de ese tal Hombre. Para este humanismo complejo y crítico lo cotidiano se vuelve objeto y de ese modo produce un gesto político que retomando la relación entre economía y filosofía busca intervenir y transformar su presente. Escuchar al pueblo, saber callar, denunciar los dramas e, incluso, la aceptación de un destino inesperado como la muerte o el exilio, conforman la relación entre filosofía, economía y política en las LFL.

Para cerrar, nos gustaría dejar planteadas dos cuestiones de distinto orden. La primera es una controversia en torno al humanismo por intermedio de un contrapunto con otro pensador argentino, Horacio González, quien en sus últimos años de vida se dedicó a pensar en un nuevo humanismo. González nos recuerda que “no hay humanismo sin reconocimiento, en su principio, de sus fuentes rencorosas”.²⁹ El modo en el que aparece el Otro en las LFL, por momentos, parecería reconstituir entidades puras fácilmente de ser amadas, la pregunta que queda abierta es, si no es posible una política del reconocimiento aún bajo condiciones de odio. Recuperando el espíritu dusseliano creemos que esta es una pregunta para nuestro presente debido a que, como señala González, existe una relación entre “hombre y mundo, odio y tekne”.³⁰ Es necesario, en este sentido repensar la reproducción del odio y la negación del otro bajo un nuevo espacio público (¿un espacio público digital?) cuyas gramáticas de visibilidad, relaciones de propiedad y circulación de la información son distintas al contexto en el que Dussel presentó las LFL.

La segunda cuestión con la que concluimos este artículo implica reforzar aquello presentado en la introducción cuando señalamos que una hipótesis subyacente de este escrito apunta a destacar el pensamiento dusseliano por pensar una complejidad de instancias como la económica, la filosófica y la política frente a una tendencia en el pensamiento crítico que se inauguraría en Argentina luego del retorno democrático a producir una impugnación al pensamiento marxista. Es posible de observar esta cuestión en revistas como *El*

28. *Ibid*, p. 182.

29. HORACIO GONZÁLEZ, *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres* (Buenos Aires: Colihue, 2021), 79.

30. *Ibid*, p. 82.

Porteño, *Punto de Vista* o *Crisis* que, bajo argumentos disímiles como la crítica a la determinación económica, la falta de una teoría de la ideología, el eurocentrismo, las derivas autoritarias, o una errónea presuposición sobre el sujeto político, han tendido a deshacerse del marxismo y con ello a fragmentar los análisis produciendo una

especialización en esferas (la sociología, la teoría política, la historia conceptual, la filosofía política) que tendieron a abandonar el gesto de recomposición de una complejidad que exige pensar en órdenes distintos pero relacionados tal como ya lo propuso Dussel en 1972, hace más de medio siglo.

Bibliografía

- Amantze Regueiro, Sabina. “Subversivas”: “Malas madres” y familias “desnaturalizadas”. *Cadernos Pagu*. 44 (2015) 423-452. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/8Wm5g79tBrfFxxRLQpqqshwK/abstract/?lang=es>
- Derrida, Jacques. “Violencia y metafísica (Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas)”, en *La escritura y la diferencia*, 107-210. Barcelona: Anthropos, Colección Pensamiento crítico/Pensamiento utópico 38, 2012 [1967].
- Dussel, Enrique. *Lecciones de Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020 [1972].
- Dussel, Enrique. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal, 2015.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. “Presentación”, en *El primer debate filosófico de la modernidad*, Enrique Dussel, 11-30. Buenos Aires: CLACSO, 2020. <https://www.clacso.org/enrique-dussel-el-primer-debate-filosofico-de-la-modernidad/>
- Giller, Diego Martín. *Espectros dependencistas. Variaciones sobre la “teoría de la dependencia” y los marxismos latinoamericanos*. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2020.
- González, Horacio. *Humanismo, impugnación y resistencia. Cuadernos olvidados en viejos pupitres*. Buenos Aires: Colihue, 2021.
- Marquínez, German. “Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)” en *Lecciones de Filosofía de la Liberación*, Enrique Dussel, 17-52. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2020 [1979].
- Seoane, María. *Argentina. El siglo del progreso y la oscuridad (1900-2003)*. Buenos Aires: Crítica, 2004.
- Tzeiman, Andrés. *La fobia al Estado en América Latina. Reflexiones teórico-políticas sobre la dependencia y el desarrollo*. Buenos Aires: IIGG – CLACSO, 2021.
- Zavaleta Mercado, René. “Lo nacional – popular en Bolivia” en *Obra completa*, tomo II, René Zavaleta Mercado, 143-382. La Paz: Plural, 2011 [1984].