

Alteridad latinoamericana y sujeto-pueblo en la obra temprana de Enrique Dussel*

Guillermo Barón del Pópolo**
Manuel Cuervo Sola***
Victoria Martínez Espínola****

Resumen

El siguiente artículo intenta un repaso sobre la obra temprana de Enrique Dussel y el relevamiento en la misma del proceso de formación de categorías filosófico políticas tales como las de identidad/alteridad latinoamericana; pensamiento latinoamericano y sujeto político/histórico. El corpus abordado en este estudio incluye las investigaciones de índole antropológico-filosófica sobre el origen y fundamentos de la cultura occidental (la cristiandad) plasmadas en la trilogía: *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* y *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*; los primeros desarrollos de las categorías de alteridad y metodología analéctica y la propuesta de un nuevo sujeto político (el «pueblo») en *Método para una filosofía de la liberación y para una*

El presente trabajo se inscribe en las tareas de investigación que venimos desarrollando en el Proyecto de Investigación «Dimensiones de la identidad en dos exponentes mendocinos de la filosofía latinoamericana actual: Enrique Dussel y Arturo Roig. Desde la filosofía de la liberación a la crítica de la globalización», dirigido por la Dra. Estela Fernández Nadal; proyecto integrante del Programa de Investigación y Desarrollo de la UNCu 2010-2014 «Arte y cultura en Mendoza: construcciones identitarias en las prácticas y discursos locales», coordinado por la Prof. Silvia Benchimol, aprobado por Res. N° 453/10 – CS.

** Licenciado en Comunicación Social –Becario Centro de Investigaciones Científicas– FC.P. y S. - UNCu. CLACSO (abril 2011 - abril 2012). Becario de CONICET (desde abril 2012). Contacto: guillermobaron@yahoo.com

*** Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública - UNCu. Becario de CONICET. Contacto: manolitocuervo@yahoo.com.ar.

**** Licenciada en Sociología – UNCu. Contacto: viquimar2002@yahoo.com.ar.

ética de la liberación latinoamericana. De la misma manera se incluye una reseña a sus primeros intentos historiográficos a través del repaso de su obra: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*.

Palabras clave

Alteridad, Analéctica, Pensamiento latinoamericano, Historia latinoamericana, Filosofía de la Liberación.

Latin-American otherness and people as subject in Enrique Dussel's early work

Abstract

The following article intends an overview on Enrique Dussel's early work and the examination of the development process of political and philosophical categories such as the ones of "Latin-American identity / otherness"; "Latin-American thought" and political and historical subjects. The corpus covered in this study includes the author's anthropological-philosophical research on the origins and fundamentals of the western culture (Christianity) as they appear in the trilogy: *El humanismo semita*, *El humanismo helénico* and *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*; the first development of otherness and analectic and the proposition of a new political subject (pueblo) in *Método para una filosofía de la liberación* and *Para una ética de la liberación latinoamericana*. A review of the first author's historiographical experiences is included as well by the study of his book: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*.

Keywords

Otherness; Analectics; Latin-American thought; Latin America history; Liberation's Philosophy.

Introducción

El presente artículo tiene el objeto de reflexionar sobre las particulares concepciones de una identidad y un pensar latinoamericanos que aparecen en la obra temprana de Enrique Dussel. Para ello, intentamos una aproximación a las categorías filosófico políticas más relevantes elaboradas por el autor en este periodo.

Tomaremos como referencia la periodización que Eduardo Mendieta propone respecto del itinerario filosófico de Dussel. Según Mendieta, existen tres periodos o estadios intelectuales en el pensamiento dusseliano. El primer periodo se circunscribe a su trayectoria de la ontología a la metafísica, reflexiones que tuvieron lugar en la década de los 70. Estas aparecen fuertemente influenciadas, por un lado, por la hermenéutica y la fenomenología, producto de los aportes que a su pensamiento hicieran las obras de Ricoeur y Heidegger. Por otro lado, es en esta etapa cuando Dussel percibe el fervor revolucionario en América Latina, hecho que lo lleva a cuestionar ciertas tradiciones filosóficas europeas y a indagar en otros métodos de pensamiento. Esta búsqueda acerca al filósofo mendocino a la obra de Emmanuel Lévinas, permitiéndole desarrollar una metodología novedosa, considerada por él como más apropiada para la interpretación de las problemáticas latinoamericanas. El segundo estadio del pensamiento dusseliano se caracteriza por la trayectoria de la metafísica al marxismo, y se corresponde con los primeros años del exilio del autor en México. Esta etapa se caracteriza por la radicalización de su crítica a la cultura occidental y al capitalismo, al ser interpretados como las causas del empobrecimiento de la población de Latinoamérica. La tercera etapa del desarrollo filosófico de nuestro autor, según Mendieta, se constituye por el pasaje del marxismo a la ética del discurso, periodo que se correlaciona con la caída del Muro de Berlín, la pérdida de las elecciones por parte de los sandinistas en 1991 y la escisión de la Unión Soviética. Las reflexiones de Dussel en este periodo se encaminan a la reformulación de sus postulados éticos bajo la forma de una ética

planetaria de la liberación de los excluidos, combinando los aportes de Lévinas y Ricoeur junto con la ética del discurso de Apel y Habermas¹.

Circunscribiendo nuestro estudio a las obras del primer periodo, abordamos inicialmente las indagaciones filosóficas de base histórico-antropológica realizadas por el autor sobre la tradición semita, la cual será por él considerada como el origen del horizonte intencional de una América fundamentalmente cristiana. En dichos estudios (*El humanismo semita*, *El humanismo helénico*, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*) el autor realiza su primer esbozo de negación de la ontología mientras propone, para el pensar de América Latina, una «metafísica nueva», elaborada a partir del núcleo intencional semita.

Perteneciente al mismo periodo que las obras antes citadas es la *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, texto que nos servirá para explorar la propuesta del autor de escribir una historia «del otro lado», esto es, una historia de «los pobres».

Retomando luego la oposición realizada entre ontología y metafísica, abordaremos la distinción dusseliana entre la lógica de la totalidad y la lógica de la alteridad, sirviéndonos fundamentalmente de lo expuesto en *Para una ética de la liberación latinoamericana*, particularmente en el capítulo sexto.

Munidos de este marco categorial general del pensamiento dusseliano, intentaremos pensar la forma propiamente latinoamericana de *ser Otro* que el autor postula. Dussel considera que Nuestra América ocupa una posición particular: es heredera de la tradición cultural occidental y cristiana, pero, al mismo tiempo, se encuentra en una posición de alteridad con respecto a esa totalidad.

A partir de estas reflexiones nos preguntamos acerca del carácter de esa identidad –o mejor dicho, como quedará explicitado en este artículo, alteridad– latinoamericana y las posibilidades de su encarnación en un sujeto político que la exprese: el pueblo.

1 Cf. Eduardo Mendieta, «Política en la era de la globalización: Crítica de la Razón Política de Enrique Dussel», en Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao: Desclee, 2001), 18-23.

1. La reconstrucción del pensamiento filosófico americano desde sus raíces en el oriente semita

A fines de la década del 50, luego de finalizados sus estudios de grado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Enrique Dussel parte a España con el objetivo de realizar su doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. En 1959 se dirige a Palestina, donde trabajará algún tiempo como carpintero en una cooperativa de trabajo organizada por el sacerdote católico francés Paul Gauthier. Dussel identificará posteriormente ese tiempo como «la "experiencia originaria" que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción»².

Varios elementos se combinarían en esta experiencia para provocar un cambio fundamental en la perspectiva del filósofo. En primer lugar, la convivencia junto a los obreros compartiendo con ellos el trabajo y la humildad de su modo de vida; en segundo lugar, la influencia decisiva del «sacerdote obrero» Gauthier, quien profesaba el compromiso y deber ético del cristiano de adoptar siempre la mirada del pobre; por último, el contacto con el oriente semítico, que le permitirá una comprensión profunda del horizonte intencional de la cristiandad.

Dussel encuentra en Palestina el origen profundo de América Latina:

Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas. Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos³.

De esta experiencia surgirán las dos primeras obras del filósofo, *El humanismo helénico* y *El humanismo semita*, escritas en Francia

2 Enrique Dussel, «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)», *Ant-hropos* 180 (1998):17.

3 *Ibid.*, 17.

entre 1961 y 1964, pero publicadas años después (en 1976 y 1969 respectivamente) en la ciudad de Buenos Aires. Junto con *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (redactada hasta 1968 y publicada recién en 1974) estas obras conformarán su trilogía hermenéutica antropológico-ética sobre griegos, semitas y cristianos.

La justificación de esta monumental tarea se encontrará en un intento de reconstrucción crítica del pensamiento latinoamericano. América Latina es concebida por Dussel como una cristiandad particular, el momento americano de la Cristiandad, civilización nacida de la expansión de la fe cristiana y de su aculturación dentro del Imperio romano-helenístico.

En este punto, para comprender más acabadamente aquello que entiende Dussel por aculturación del cristianismo en el helenismo, resulta necesario aclarar la matriz de análisis que utiliza el filósofo en su estudio de las culturas. Para Dussel, hacia el interior de una cultura pueden distinguirse cuatro niveles distintos:

En primer lugar (I), se encuentra el grupo de personas que constituye un "nosotros" [...]. En segundo lugar (II), el mundo o el horizonte intencional delimita un cierto ámbito de estructuras (sistemas, órdenes de símbolos, comprensión del mundo, y fundado en ella una jerarquía de valores) que es el fundamento último del comportamiento. En tercer lugar, puede distinguirse un plano de los contenidos objetivados en la lengua (III) y en los instrumentos lógicos de expresión (IV) –uno de los tantos fundamentos que necesita fundamentalmente toda civilización⁴.

En el esquema interpretativo expuesto en las primeras obras del autor, se propone una cierta autonomía entre estos diversos niveles, ya que, según él, las culturas pueden ver modificaciones en cualesquiera de ellos sin afectar a los demás⁵. Así, el cristianismo

4 Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad* (Buenos Aires: Guadalupe, 1974), 15.

5 Dussel ejemplifica este postulado teórico de la siguiente manera: «Como puede comprenderse fácilmente, un pueblo puede cambiar su fundamento (por ejemplo, los aztecas ante el hecho de la evangelización en el siglo XVI), pero no su lengua; puede cambiar su lengua (como los judíos de la dispersión), pero no su fundamento ni sus instrumentos lógicos; puede cambiar los instrumentos lógicos (como los cristianos griegos antes y después de los Apologistas) pero no su lengua ni su fundamento. Es decir, estos tres niveles pueden ser distinguidos uno con respecto al otro. En nuestra investigación tendrán esencial importancia metodológica estas cortas indicaciones iniciales». *Ibid.*, 15.

habría aportado a la nueva cultura (la Cristiandad) su fundamento, el «horizonte intencional», mientras que los elementos lógicos de expresión provendrían del helenismo.

En este sentido Dussel plantea que es un error interpretar a la Cristiandad como un sincretismo entre helenismo y cristianismo, afirmando por el contrario que se trató de:

[...] la adopción por parte del cristianismo de una lengua e instrumental lógico, al nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico o de los últimos contenidos intencionales. La tradición de las categorías metafísicas pre-filosóficas del judeo-cristianismo son idénticas en su fundamento aunque hayan evolucionado en su expresión⁶.

Es entonces este horizonte intencional cristiano, de raíz semítica, el que la filosofía latinoamericana debe, para Enrique Dussel, recuperar. Este horizonte es el que podría permitir la conceptualización de la liberación en el marco cultural de la cristiandad americana. ¿Por qué? Porque contrariamente a la tradición ontológica occidental, continuadora de la filosofía helénica, conservada en los elementos lógicos de expresión de la Cristiandad, y madurada en la filosofía sistemática europea, las culturas de la América Latina, en continuidad con la tradición metafísica semítica, se abren a la «exterioridad del pobre», al Otro, a la persona como persona y no como «cosa».

Es interesante ver cómo la metodología dusseliana muestra ciertas íntimas contradicciones en este punto de su argumentación. Si bien los antecitados niveles de interpretación de la cultura se proponen como autónomos, el autor reconoce que la introducción de los instrumentos lógicos de expresión de la ontología helenística no puede sino provocar cierta ruptura con los fundamentos metafísicos de la tradición semita.

Esa ruptura con la experiencia originaria del «cara-a-cara», como descubrimiento de la exterioridad del Otro como persona y no como totalidad escindida en cuerpo-alma, se produce porque se retrotrae la experiencia metafísica del Otro como persona, como rostro y por ello como «carne», al horizonte ontológico del ser como «naturaleza» y en dicho horizonte

6 *Ibid.*, 18.

se interpreta al hombre como «substancia», debiendo ahora escindirlo en «cuerpo» y «alma»⁷.

La recodificación del cristianismo en términos de la ontología helenística llevará a negar la exterioridad metafísica de la persona e introducirá tendencialmente el dualismo antropológico. Es en la problemática del dualismo en la que Dussel encuentra más claramente las deformaciones introducidas por el uso del instrumental lógico helénico. Sin embargo, el autor no identifica este proceso de ontologización como proceso de ideologización⁸. En efecto, para Dussel, la deformación ontológica y, por ende, la deformación dualista, son explicadas por la necesidad de los cristianos de transmitir su mensaje al mundo grecolatino, lo que los habría llevado a adoptar primero la lengua griega y a descubrir luego la necesidad de emprender una tarea de transformación de su instrumental lógico «sin saber todo lo que arriesgaban en dicha tarea»⁹. Dussel critica el proceso de ontologización, pero no logra identificar plenamente al mismo con una razón imperial apropiándose activamente del cristianismo para convertirlo en su ideología, en discurso de legitimación de su poder. Critica las deformaciones introducidas por la adopción de un instrumental lógico no correspondiente a los supuestos metafísicos del mensaje cristiano, pero las entiende como simple accidente, y no como un mecanismo ideológico de neutralización de la potencialidad liberadora de dichos fundamentos metafísicos por efecto del cual se invierte.

Quizá sea por esto que nuestro filósofo ve más continuidad que ruptura entre el cristianismo originario y la Cristiandad, lo que lo llevará a entender, al menos en este primer momento de su obra, a la evangeli-

7 *Ibid.*, 26.

8 Este proceso de ideologización del cristianismo aparece muy bien detallado por Franz Hinkelammert en al menos tres de sus obras: *Las armas ideológicas de la Muerte*, 2 ed. (San José de Costa Rica: D.E.I., 1981); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (San José de Costa Rica: D.E.I., 2000) y, principalmente, *La maldición que pesa sobre la ley. Los orígenes del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (San José Costa Rica: Arlekin, 2010). En este último libro, Hinkelammert rastrea el proceso de inversión ideológica del cristianismo, al tiempo que también analiza la temprana crítica desarrollada por Pablo de Tarso, quien habría sido el primero en definir la noción de ideología como la forma a través de la cual «la injusticia aprisiona la verdad, la lleva presa, la atasca». *Ibid.*, 66.

9 Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, op. cit., 25.

zación americana como un hecho positivo diferenciado de la conquista y no precisamente como su necesaria ideología. Para Dussel hay una continuidad, a pesar de las distorsiones, del horizonte intencional del cristianismo. Este fundamento se conservaría, a lo largo del desarrollo del pensamiento de la Cristiandad, en el concepto de persona.

[...] bajo la influencia de la ontología helenística se produjo la «ruptura» y el pensamiento cristiano no podrá impedir un cierto dualismo. De todos modos, los cristianos lucharán contra este dualismo que se impuso en la filosofía medieval exceptuando pocos autores, mitigándolo siempre gracias a la doctrina de la «persona»¹⁰.

Sin embargo, Dussel reconoce las consecuencias negativas de la ontologización del cristianismo y de la consecuente conceptualización de la naturaleza humana en términos dualistas. En este sentido afirma que:

Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, el cuerpo no puede ser el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro. El no-al-cuerpo, a la carnalidad humana, es igualmente un no-al-Otro como claramente puede verse en el idealismo. El idealismo es absolutización de un mundo desencarnado, es absolutización de mi mundo como Razón que todo lo comprende, abarca, explica, constituye. [...] El dualismo [...] distorsiona todas las relaciones alternativas. [...] Distorsiona las relaciones políticas porque sitúa al hermano dentro de la totalidad racionalizada del *sistema*. El Otro viene a ser interpretado desde la totalidad como un ente a mi disposición, en razón del derecho que tengo a comunicarle la civilización, el ser y la realidad¹¹.

Por ello, la tarea del filósofo latinoamericano será la de emprender el camino de la desontologización, la constitución de una metafísica nueva, con los elementos que, como potencialidad, se encuentran en la herencia cultural de la América cristiana. Es la situación periférica¹² dentro del sistema-mundo de esta particular Cristiandad la que viabiliza el distanciamiento crítico, la posibilidad de pensar desde fuera del sistema dominador de la Europa moderna.

10 Ibid., 29.

11 Ibid., 286-287.

12 Durante los primeros años desde su regreso a América Latina, a fines de la década del 60, Enrique Dussel toma contacto con la Teoría de la Dependencia, que ejercerá una influencia decisiva en su pensamiento. Dussel ha reconocido de manera explícita este hecho, afirmando que la Teoría de la Dependencia «hacia su camino mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur». Enrique Dussel, «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)», *op. cit.*, 20.

2. Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina y la posibilidad de una Historia escrita «del otro lado».

En su autobiografía de 1998, Enrique Dussel recuerda una conversación mantenida con el cura obrero Paul Gauthier que lo marcaría profundamente:

Contándole [a Gauthier] la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazaret, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó: ¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios? Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!»¹³.

En efecto, a partir de esta experiencia, Dussel orientará sus inquietudes intelectuales hacia el estudio de la Historia, realizando en La Sorbonne un doctorado en esta disciplina bajo la dirección de Joseph Lortz en Maguncia¹⁴ y de Robert Ricard en París.

El fruto de estos estudios será entonces la tesis doctoral *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, defendida en La Sorbonne en febrero de 1967¹⁵, y la *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, libro que según Dussel es en realidad el horizonte de comprensión de la tesis antecitada¹⁶.

Sin embargo, podemos decir que en esta obra el historiador latinoamericano no se atendrá estrictamente a su programa anterior, que consistía en escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde los pobres. En vez de adoptar el «punto de vista» del conquis-

13 Ibid., 17.

14 Enrique Dussel reside en Maguncia entre 1963 y 1965, cumpliendo con los compromisos de una nueva beca en el Instituto de Historia Europea.

15 Ibid., 18.

16 Ibid., 19.

tado, colonizado y evangelizado, el punto de vista del indio, Dussel adoptará el de los «*Protectores natos del indio*»¹⁷, el de los obispos.

¿Por qué? Inferimos que se trataría principalmente de dos motivos. Primero, porque según nuestro autor existirían limitaciones historiográficas para reconstruir el «punto de vista» del indio. En efecto, para Dussel el proceso de *la Conquista*, en el caso de las culturas indígenas superiores (como la incaica o la mayo-azteca), habría liquidado todos los «organismos normales de la civilización india»¹⁸, limitando sus posibilidades de elaboración de un discurso. Por otra parte, el resto de las culturas locales ni siquiera habría llegado a un nivel de organización e institucionalización cultural suficientemente desarrollado para articular una palabra propia:

En América el hombre europeo encontró dos civilizaciones superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú -en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la «distancia cultural» era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo¹⁹.

Ya sea que se trate de las culturas superiores enmudecidas por la violencia de la conquista o del «balbuceo» de culturas inferiores, estos primeros textos dusselianos parecieran sugerir una lectura relativamente etnocéntrica que postula una *conciencia subdesarrollada*²⁰ en los amerindios.

En segundo lugar, y siguiendo con lo anterior, en el improbable caso en el cual el «punto de vista», *la verdad* del indio, pudiera reconstruirse para erigir sobre esa base un discurso histórico, existirían aún limitaciones de tipo epistemológico. La palabra del indio, en tanto palabra no cristiana pareciera estar, para Dussel, fuera de la verdad:

17 Enrique Dussel, *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina* (Barcelona: Estela, 1967), 51. Cursivas en el original.

18 *Ibid.*, 48.

19 *Ibid.*, 37.

20 *Cf. Ibid.*, 83.

El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de *mostrar y demostrar su sin-sentido* arremetió globalmente contra la civilización americana pre-hispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró *un interlocutor adulto* [...] Las civilizaciones estaban *haciéndose* y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico)²¹.

La verdad, en tanto revelación de la fe cristiana, habría sido un aporte de la Cristiandad hispánica en un proceso contradictorio de diálogo evangelizador y violencia colonial. Para Dussel resulta necesario distinguir entre los *finés últimos* (la Evangelización) y los *medios* de la Conquista de América llevada a cabo por el Imperio español:

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, *en la intención* de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo de Indias, pero, *de hecho*, ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. América Latina quedará marcada por este «legalismo perfecto» *en teoría*, y la injusticia y la inadecuación a la ley en *los hechos*²².

A la hora de explicar el hecho histórico existirían, para nuestro autor, dos niveles de explicación divergentes. Por un lado, el del «choque» de civilizaciones entre la cultura hispánica y las múltiples culturas indígenas y, por el otro, el del «diálogo» entablado entre el cristianismo (la Iglesia, los misioneros) y las comunidades nativas:

Para entender la evolución de la civilización en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y ethos pre-hispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades pre-hispánicas* dificultado por la aparente identidad con la civilización hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones, como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, es totalmente *sui generis*²³.

Más allá de las acusaciones de *etnocentrismo* que pudieran hacerse a estas posiciones del autor sostenidas en sus textos de juventud (posiciones que, por lo demás, influenciado por su retorno a América

21 *Ibíd.*, 46-47. Cursivas nuestras.

22 *Ibíd.*, 43-44.

23 *Ibíd.*, 34.

Latina, nuestro autor ha revisado²⁴) sería necesario remarcar ciertas contradicciones que parecen intrínsecas a su argumentación.

Si a pesar del estado de total disgregación societal o de *conciencia subdesarrollada* de los pueblos prehispánicos, Dussel sostiene que fue posible para el cristianismo establecer un diálogo con las comunidades indígenas, quiere decir que estas se encontraban en un estado de subjetivación suficiente (no hay diálogo sin al menos dos sujetos) como para, a su vez, articular su propia palabra y fundar (o reconstruir) sobre ella un discurso histórico. Sin embargo, Enrique Dussel se posiciona en la *Hipótesis* desde el lugar del *Episcopado*, adoptando una actitud epistemológica que apunta a la persistencia de un fuerte paternalismo, que recién comenzará a revisar con su regreso al continente.

3. Lógica de la Totalidad y lógica de la Alteridad. El no-uso del término identidad y la opción ética

Hacia 1969 Enrique Dussel emprende el regreso, luego de diez años en Europa, y se establece en la ciudad de Mendoza, en donde revierte como docente de la Universidad Nacional de Cuyo. Nos preguntamos aquí sobre los argumentos que llevan al autor en este periodo a pensar sobre la centralidad de un pensar latinoamericano y su relación con la emancipación humana.

Nos serviremos para ello de algunos de los planteos de Dussel ofrecidos en los dos primeros tomos de *Para una ética de la liberación*. A lo largo de estos escritos, el autor emprende una revisión crítica de los fundamentos del pensar filosófico, desde el pensamiento helenístico hasta la filosofía moderna. Advierte que el método subyacente a las distintas manifestaciones históricas de este pensar ha sido dialéctico, entendiendo por dialéctica la lógica que aprisiona (contiene, encierra) el sentido de las reflexiones en una lógica de la

24 Ya se empieza a esbozar esta revisión en Enrique Dussel, *América Latina y conciencia cristiana* (Quito: CELAM-IPLA, 1970), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas* (Buenos Aires: Bonum, 1975) y que culminaría en 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»* (La Paz: Plural, 1994).

totalidad, donde existen las contradicciones entre polos diferentes, pero sin dejar lugar a una instancia exterior que pueda cuestionarla.

Frente a este método de pensamiento, nuestro autor propone el método analéctico, concebido por él como un momento antropológico que inaugura un nuevo ámbito para el pensar filosófico y ético:

El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el del mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea (...) esta analéctica no tiene en cuenta sólo un rostro sensible del Otro (la noción hebrea de *basar*, «carne» en castellano, indica adecuadamente el unitario ser inteligible-sensible del hombre, sin dualismo de cuerpo-alma), del Otro antropológico, sino que exige igualmente poner fácticamente al «servicio» del Otro un trabajo creador (más allá, pero asumiendo, el trabajo que parte de la necesidad de Marx). La *ana-léctica antropológica* es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una erótica y una política (...) La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana²⁵.

Es a partir del descubrimiento de la obra de Emmanuel Lévinas que Dussel logrará dar un nuevo sentido a la problemática del Otro en su propuesta filosófica. Según Juan José Bautista, alumno de Dussel y estudioso de su obra, fue gracias a la asimilación del pensamiento del filósofo franco-lituano y su crítica a Heidegger, que nuestro autor pudo emprender una crítica de la ontología, y formular una metafísica de la alteridad que le permitiera situar los problemas latinoamericanos en la filosofía:

La realidad que le aparecía era la del pobre latinoamericano subdesarrollado que no estaba considerado en la historia universal y que por eso mismo desaparecía de la realidad tematizada por la ciencia social y la

25 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo II (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), 161-162.

filosofía y sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo, del mercado mundial y de la historia. Así es que, como ni Hegel, ni Heidegger, ni Ricoeur, ni ningún otro filósofo europeo tenía categorías para pensar una realidad como ésta y Lévinas sí, entonces Dussel incorpora categorialmente a Lévinas en la construcción de su primer ética²⁶.

El objetivo de Dussel es retomar la esencia del planteo levinasiano (el momento de la revelación del Otro como fundamento de todo pensar) y resignificarlo en el contexto de una filosofía latinoamericana, ya que, siguiendo nuevamente a Bautista, «Dussel no está pensando al otro de Lévinas, sino al otro como *pauper* latinoamericano»²⁷:

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano²⁸.

El punto de inflexión que demarca esta forma de pensamiento respecto de las anteriores es, según Dussel, su carácter intrínsecamente ético:

[...] la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito²⁹.

Cabría preguntarse, en el marco de esta propuesta teórico-filosófica, qué tan pertinente sea el concepto de *identidad latinoamericana*. Advertimos, a partir de la crítica de Dussel a la filosofía moderna en general y particularmente al pensamiento hegeliano, que el término *identidad* no puede ser extraído de sus connotaciones totalizantes, en la medida en que remite a un sistema de pensamiento que pretende un saber absoluto del ser y de la historia. En dicho modelo la negación de lo idéntico quedará siempre sumida en una lógica arrolladora de lo diferente, donde todo vuelve a identificarse con «lo Mismo». No cabría aquí ningún ser, ni instancia, que interpele desde una exte-

26 Juan José Bautista, «¿Qué significa pensar desde América Latina? », *Revista Comunicología@: indicios y conjeturas*, 4 (2005). www.afyl.org/quesignificapensar.pdf.

27 *Ibid.*

28 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo II, *op. cit.*, 156.

29 *Ibid.*, 163.

rioridad realmente distinta, misteriosa y hasta incomprensible para el pensamiento racional y conceptual:

Lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La diferencia supone la unidad: lo Mismo. Mientras que lo dis-tinto (de dis-, y del verbo tinguere: pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa: es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende³⁰.

Dussel piensa, entonces, en términos de lo diverso, externo e irreductible como fundamento de un pensar liberador. Si lo distinto es un «polo de libertad»³¹, una de las claves del proceso de liberación se encuentra en la capacidad de contemplar esa exterioridad y escucharla. Según Dussel, el método analéctico se fundamenta en la palabra cotidiana del Otro y en su interpretación:

El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir*³².

¿Desde qué lugar se posibilitaría la apertura hacia la exterioridad? Se trata del lugar ético, lugar de compromiso con «el Otro», a partir del cual también hay una conexión con la propia humanidad. En la comprensión de la libertad del Otro no interviene la razón, sino la fe, como confianza en el otro «donde las categorías conceptuales y sistemáticas de la Totalidad deben dejar lugar a categorías de existencia»³³.

4. La dimensión política de los textos juveniles de Dussel: el pueblo

Llegados a este punto, resulta razonable preguntarnos sobre el status que adquiere al interior de la conceptualización dusseliana el sujeto político capaz de una alteridad como la que propone el autor.

30 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo I, op. cit., 102.

31 *Ibid.*, 127.

32 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo II, op. cit., 163, cursivas en el original.

33 Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo I, op. cit., 87-88.

Dussel plantea que el sujeto que ocupa una posición radicalmente exterior y capaz de modificar este orden de las cosas es el *pueblo*. La alteridad radical del pueblo latinoamericano, si bien el autor no lo señala puntualmente, estribaría en la religiosidad popular en función de la cual se despliegan formas no autorreferenciales y solidarias de relación con los otros. Dussel adopta una posición muy clara al respecto, sosteniendo que «el proyecto de liberación [...] deberá asumir el catolicismo popular latinoamericano, como momento simbólico y mítico del mayor sentido si se tiene en cuenta que es un nivel de real exterioridad»³⁴.

Ahora bien, fuera de estas formas de la vida popular que tienen lugar en los márgenes y más allá de la totalidad capitalista, no encontramos en el autor nuevos elementos para pensar la consistencia propia de este sujeto político. Cuando intentamos examinar cuáles serían los puntos nodales de alienación del pueblo al interior de la totalidad vigente, el autor señala tres instancias de contradicción sin preeminencia de ninguna de ellas:

[...] la primera oposición se establece entre clases opresoras y clases oprimidas (sean estas últimas obreros o campesinos: trabajadores); la segunda oposición se establece entre naciones del «centro» y naciones «dependientes» (por ello, estas últimas, subdesarrolladas); la tercera oposición se establece entre generaciones nuevas o la juventud o simplemente grupos no comprometidos y las «burocracias» sean de partido o tecnocracias³⁵.

El autor afirma que la categoría de alteridad o exterioridad es la que da su pleno sentido a la palabra *pueblo*, no siendo entonces solamente «la masa o multitud alienada por el sistema [...] sino, y esencialmente, exterioridad del sistema y punto positivo de apoyo en su historia distinta de un *nuevo* sistema construido por un proceso de liberación analéctica»³⁶.

34 Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Salamanca: Sígueme, 1974), 228.

35 *Ibid.*, 225.

36 *Ibid.*, 228.

El pueblo es para Dussel aquel sujeto que desde su exterioridad puede irrumpir en la totalidad vigente para transformarla en un sentido liberador, aglutinando las tres instancias de opresión anteriormente señaladas, pero sin quedar en su accionar exclusivamente circunscripto a ninguna de ellas. La posibilidad de la novedad histórica se juega siempre para Dussel en la exterioridad radical del pueblo, irreductible a cualesquiera de las contradicciones internas a la totalidad.

Según Dussel la creación de un pueblo como pueblo acontece en el proceso mismo de su liberación, toda vez que entiende a la categoría *pueblo* como el proceso por el cual un grupo social se constituye en exterioridad al «orden» que lo ha negado proponiendo la creación de un nuevo momento histórico y no como la mera actualización de una potencia anterior que descansaría en el interior de la totalidad vigente. Esta forma de comprender al pueblo no como ente, sino como un proceso de subjetivación política, forma hoy tan difundida en diversas perspectivas teóricas contemporáneas (Ernesto Laclau, Jacques Rancière), resulta bastante novedosa para la época en que fue planteada. Entendemos que esta toma de posición, tal vez en esos primeros estudios no suficientemente explorada y sistematizada por Enrique Dussel, constituye una distancia sugerente que nuestro autor estaba tomando respecto del esencialismo que postulaban ciertos nacionalismos «telúricos» en esos años.

Si realizáramos una lectura estrictamente política de los desarrollos teóricos del autor en torno al concepto de sujeto-pueblo podríamos encontrar ciertas ambigüedades que responderían a su adhesión a los populismos latinoamericanos de aquellos años. En efecto, tanto para la contradicción clases opresoras/clases oprimidas, como para la contradicción sectores no comprometidos con el sistema/burocracia, el autor identifica grupos sociales específicos susceptibles de encarnar el conflicto (trabajadores y juventud, respectivamente). Sin embargo, para la segunda contradicción identificada no realiza tal operación. Nos preguntamos entonces: ¿Qué sectores sociales encarnarían la contradicción centro/periferia? ¿Piensa Dussel aquí

en la constitución de lo que en la jerga política de aquellos años se llamaba «frente nacional antimperialista»? ¿Incluiría tal articulación política además de los grupos sociales antes mencionados, a la burguesía industrial nacional, o a sectores del nacionalismo industrialista del ejército, o a fracciones de las clases medias «nacionalizadas»?

Nos arriesgamos a sostener, a partir del estudio de la bibliografía utilizada en algunos seminarios de formación política dictados por Dussel durante su última residencia en Mendoza, que su propuesta teórica encontraba fuertes influencias de las lecturas políticas desarrolladas por algunos autores de la denominada izquierda peronista. Los escritos de J. W. Cooke, J. A. Ramos, J. J. Hernández Arregui, entre otros, constituían materia de debate cotidiano en esos espacios de discusión y formación política³⁷. Estos autores, muy vinculados a las organizaciones políticas de la resistencia peronista, influidos por la experiencia cubana, venían planteando ya desde principios de los años 60 la necesidad de articular un frente nacional antimperialista de carácter policlasista que tuviese centro en los sectores trabajadores³⁸. Dussel pareciera adherir en estos años a la idea de que la lucha por la liberación nacional encuentra serias limitaciones cuando no está acompañada por un proceso de emancipación social conducido por los trabajadores. En este sentido, nos dice que:

«Pueblo» es la «nación» como totalidad de un sistema político y cultura histórica, geográfica y concretamente dado. «Pueblo» en un sentido fuerte es hegemónica y principalmente las clases oprimidas, trabajadoras³⁹.

No obstante lo anteriormente expuesto, consideramos que no sería apropiado circunscribir la interpretación de la noción dusseliana de sujeto-pueblo a una lectura política. Si bien este tipo de lectura permite contextualizar mejor la obra temprana de Dussel y señalar sus simpatías políticas en esa época, es preciso resaltar que la noción

37 Hemos revelado esta información a partir de conversaciones sostenidas con algunos antiguos alumnos de Enrique Dussel en el Instituto de Acción Social y Familiar (I.A.S. y F.) en Mendoza.

38 Cf. John William Cooke, *Peronismo y revolución. El peronismo y el golpe de Estado. Informe a las bases* (Buenos Aires: Parlamento, 1985).

39 Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, op. cit., 226.

de sujeto-pueblo incluye una dimensión irreductible a la coyuntura política. Al respecto nuestro autor afirma que:

«Pueblo» es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (siendo en él dominadores o alienados) son al mismo tiempo futuro, pro-vocación a la justicia: el otro que clama justicia desde su posición utópica⁴⁰.

Se trata de una dimensión antropológica que trasciende la política, y que señala el exceso que toda vida humana finalmente es respecto de una totalidad.

Entendemos que este aspecto de la reflexión dusseliana sobre el concepto de sujeto-pueblo mantiene aún plena vigencia y desde allí pueden realizarse aportes valiosos al debate contemporáneo sobre democracia, pueblo y subjetivación política.

5. Sobre la distinción latinoamericana

Retomemos ahora la cuestión de la *identidad latinoamericana*. Enrique Dussel sólo aborda tangencialmente la cuestión de las características propias de la cultura latinoamericana en las obras que hemos trabajado. Sin desplegar una tematización directa sobre este asunto, el autor sostiene que la especificidad latinoamericana estriba, como hemos señalado anteriormente, en su condición de región periférica heredera de un cristianismo colonial que aún persiste en las formas contemporáneas de la religiosidad popular. Según nuestro autor, tanto Europa, Estados Unidos y Canadá, cuyas culturas derivan de la cristiandad latino-germánica, como Rusia, cuya cultura deriva de la cristiandad bizantina, comparten con América Latina la misma matriz cultural. Sin embargo, mientras aquellas culturas del norte constituían en esos años de guerra fría el aglomerado de países centrales, nuestra América Latina estaría en situación de exterioridad en tanto región netamente periférica del sistema mundial. Esta situación colocaría al subcontinente en una posición diferencial respecto al resto

40 Ibid., 226.

de las regiones periféricas de sistema mundial, siendo «el único grupo sociocultural dependiente que tiene tras de sí una cristiandad colonial»⁴¹.

La particularidad propia de la realidad regional estaría alojada en el núcleo ético mítico que sostiene la cultura latinoamericana desde su base y cuya expresión paradigmática se encuentra en el sincretismo cristiano-amerindio de la religiosidad popular. En efecto, para Dussel el cristianismo mestizo latinoamericano es el que da forma a nuestra cultura. De allí emergerían estructuras antropológicas, metafísicas y morales que, aún sin haber sido tematizadas filosóficamente, constituirían un complejo orgánico de posiciones concretas que adoptan nuestros pueblos ante la existencia. En este complejo se albergaría la herencia semítica de nuestra cultura.

Sin afirmarlo de manera explícita, Dussel pareciera sugerir que los elementos semíticos que se encuentran en la raíz cultural de Occidente, y que han sido ocultados bajo el instrumental conceptual helenístico (indoeuropeo), estarían en condiciones de reemerger en toda su expresividad cultural en Latinoamérica, merced a la posición de exterioridad que esta región guarda respecto de los centros de poder mundial.

En este punto, y según lo que hemos afirmado hasta aquí respecto de la identidad del pueblo latinoamericano, no podemos dejar de preguntarnos si no es posible encontrar en estas obras tempranas de Enrique Dussel una cierta idealización del catolicismo popular latinoamericano que se mantendría como un sustrato último y permanente de identidad continental, más allá de los avatares de la historia y de las marcadas heterogeneidades políticas, económicas y culturales que atraviesan nuestra América.

Consideraciones finales

La obra de Enrique Dussel puede considerarse como una de las más ricas, complejas y sugestivas de la filosofía latinoamericana.

41 *Ibid.*, 220.

Ya desde sus primeros textos, los aportes del autor han demostrado su originalidad y potencialidad transformadora, no sólo para las esferas intelectuales y académicas, sino, y principalmente, para la praxis misma de los pueblos, desde y entre los cuales, el filósofo piensa.

Es, asimismo, una obra heterogénea y mudable, en tanto que se trata de la expresión de un pensamiento vivo y fuertemente permeado por la vida social y política del continente. Entendemos que en el Dussel temprano hay un esfuerzo considerable en postular caracteres culturales populares vinculados a la herencia del cristianismo que permitirían hablar de una identidad latinoamericana. Esta identidad, por estar embebida de los modos de ser-en-el-mundo de la tradición semítica que le transfiriera el cristianismo, contendría una potencialidad de impugnación y transformación radical del sistema de dominación mundial.

Sin embargo, y al mismo tiempo, hay también en estas primeras obras del autor una crítica a la noción misma de identidad, en tanto categoría propia del pensamiento occidental colonizador y unificador. Por esta razón, la noción de pueblo como sujeto aparece en estos primeros momentos bajo un doble registro: como emergente político de una suerte de identidad cultural subyacente expresada en las formas de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo, como efecto o resultado del proceso político de emancipación, es decir, como proceso de subjetivación. Entendemos que las potencialidades políticas del pensamiento dusseliano residen en no haber cedido a ninguno de los extremos de este doble registro del sujeto-pueblo.

Podría decirse, finalmente, que para Dussel es en el proceso de liberación latinoamericana que se juega la posibilidad de desplegar una alternativa a la totalidad capitalista moderna, la que, retomando lo mejor de la tradición cristiana, proponga una forma cultural analéctica, una nueva totalidad abierta al otro en tanto que otro.

Bibliografía

- Bautista, Juan José. "¿Qué significa pensar desde América Latina?" *Revista Comunicología@: indicios y conjeturas*, 4 (2005). www.afyl.org/quesignificapensar.pdf (Consultada en noviembre 10, 2011).
- Cooke, John William. *Peronismo y revolución. El peronismo y el golpe de Estado. Informe a las bases*. Buenos Aires: Parlamento, 1985.
- Dussel, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela, 1967.
- _____. *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba, 1969.
- _____. *América Latina y conciencia cristiana*. Quito: CELAM-IPLA, 1970.
- _____. *Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomos I y II*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- _____. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- _____. *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- _____. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- _____. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1976.
- _____. *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural, 1994.
- _____. "En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)". *Anthropos* 180 (1998): 13-36.
- Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*; 2.^a ed.. San José de Costa Rica: D.E.I., 1981.

_____. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José de Costa Rica: D.E.I., 2000.

_____. *La maldición que pesa sobre la ley. Los orígenes del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José Costa Rica: Arlekin, 2010.

Mendieta, Eduardo. "Política en la era de la globalización: crítica de la razón política de Enrique Dussel" en Enrique Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée, 2001.

Enviado: enero de 2012
Aceptado: marzo de 2012