

Patricia González San Martín
CEPLA – Universidad de Playa Ancha (Chile)

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica* The philosophy of liberation to Enrique Dussel. An approach from the analectics' formulation

Resumen

El escrito se propone analizar la discusión metodológica desarrollada por Enrique Dussel en la época en que se formuló la filosofía de la liberación; lo que se afirma es que la filosofía de la liberación, en su versión dusseliana, se configura al modo de un diseño metodológico adecuado a la condición de alteridad latinoamericana. Desde este supuesto se abordan algunos puntos de la discusión dusseliana con la filosofía del concepto (Hegel) y con el pensar ontológico (Heidegger) en vistas de la configuración de la *analéctica*. Finalmente, se afirma que la formulación *analéctica* de la filosofía de la liberación es uno de los modos en que la filosofía latinoamericana desarrolla una propuesta crítica de la categoría de sujeto.

Palabras clave: Dialéctica; *Analéctica*; Alteridad; Exterioridad; Sujeto.

Abstract

This paper sets out to analyze the methodological discussion developed by Enrique Dussel at the time that the philosophy of liberation was formulated; what is stated is that the philosophy of liberation, in its dusselian version, configures an adequate methodological design to the condition of Latin-American otherness. From this assumption some points of the dusselian discussion are undertaken with the philosophy of the concept (Hegel) and with the ontological thinking (Heidegger) in views of the configuration of the analectics. Finally, it is stated that the analectic formulation of the philosophy of liberation is one of the ways in which the Latin American philosophy develops a critical proposal of the category of subject.

Keywords: Dialectics; *Analectics*; Otherness; Exteriority; Subject.

Lo que hemos heredado será valioso, no en sí mismo,
sino por obra de su permanente recreación en nuestras manos.
Mucho más importante que lo que se recibe es quien lo recibe.

Arturo Andrés Roig

1. Preliminar

La filosofía en América Latina tiene una larga historia, escrita por muchos puños, expuesta en una cantidad innumerable de textos, discutida en una infinidad de encuentros. Una de sus manifestaciones contemporáneas es el movimiento filosófico denominado Filosofía de la Liberación cuya acta de nacimiento, según la historiografía filosófica local, ocurre en el año 1969, en las Segundas Jornadas

Académicas organizadas por la Universidad Jesuita de El Salvador, en San Miguel, provincia de Buenos Aires (Arpini, A. 2007, 193-230).

La Filosofía de la Liberación es un movimiento intelectual muy heterogéneo en el que participaron filósofas y filósofos venidos de distintas corrientes (Cerutti, H. 2006, 2008). Así, importa destacar que se le defina como un *movimiento* precisamente porque lo que convocó a

sus protagonistas fue la necesidad de *movilizar* ciertas definiciones, ciertas formas de entender a la filosofía, ciertos conceptos que, a la luz de la historia del continente, se mostraron más bien como un obstáculo para desarrollar un pensamiento en estrecho vínculo con la forma de existencia de quienes lo ejercen. Es la pretensión y, a la vez, la exigencia de ser un pensamiento que no soslaye la *situación* de la que emerge, lo que gatilló arduas discusiones referidas a la definición misma de la filosofía, el cuestionamiento de sus métodos y lo que posibilitó un trabajo de lectura crítica de los pensadores clásicos de la filosofía europea.

En este sentido, la filosofía de la liberación es un ejercicio de pensamiento que se vuelca críticamente hacia el sujeto que sostiene una reflexión con la explícita intención de operar tanto en el orden de la teoría, como también, en el orden práctico, precisamente porque se asume, con todas sus letras, que teoría y *praxis* son dos ámbitos intrínsecamente dependientes; en efecto, los filósofos de la liberación, a partir de los señalamientos de la filosofía de la historia y de la historia de las Ideas, entienden que el devenir y la contingencia de la *praxis* social ejerce efectos sobre la teoría y, complementariamente, ésta modula efecto sobre aquella. Esta doble ruta es el criterio con que se lee críticamente a la historia del continente y, consiguientemente, se analizan las ideas, los conceptos, las categorías con las que se han justificado diversos proyectos civilizatorios.

2. Recepción crítica

La filosofía de la liberación tiene como uno de sus más relevantes protagonistas a Enrique Dussel. El trabajo de Enrique Dussel da cuenta de un esfuerzo intelectual por pensar las con-

diciones de posibilidad lógicas y axiológicas a partir de las cuales fundamentar formas de existencia, relaciones intersubjetivas distintas a las que han imperado en el mundo en los últimos dos siglos. En su itinerario intelectual, se evidencia una búsqueda teórica permanente, mediada por un diálogo crítico con, como él mismo lo ha llamado, el pensamiento 'del centro'. Tal diálogo se ha realizado deconstructivamente, al modo de un trabajo de desmontaje categorial que permitiera visibilizar la política que mueve a la filosofía, sobre todo, para analizar los sistemas filosóficos y modalidades de la razón que se instalaron como las maneras autorizadas y legítimas de hacer filosofía y que, por lo tanto, dieron el soporte metodológico y categorial a las reflexiones filosóficas locales.

Desde esta perspectiva es posible entender la lectura dusseliana de la tradición filosófica occidental, especialmente de dos de sus figuras más influyentes: Hegel y Heidegger, dos gigantes de la filosofía europea que fueron leídos bajo la impronta de la filosofía de la sospecha por parte de la generación de los filósofos de la liberación. En efecto, esta generación y Dussel de manera particular, se autorizan para leer la filosofía de la conciencia y la filosofía de la existencia en su discordancia con ciertos elementos y ciertas necesidades teóricas específicas y, al decir de Foucault respecto de la aproximación genealógica (Foucault, M. 2008), irrumpir con una interpretación que puede sonar a un verdadero disparate, precisamente en el punto donde se ponen en relación elementos, dimensiones no articuladas previamente y que, por eso mismo, movilizan, desordenan cierto orden conceptual y su correspondiente campo problemático. En este sentido, es plausible sostener que ése es precisamente el gesto filosófico actuado por Dussel, gesto que se constituye en una emergencia categorial que

1 Entendemos que el universo discursivo dusseliano al momento de configuración de la filosofía de la liberación se halla constituido tanto por situaciones históricas como por discusiones teóricas. Las situaciones históricas en las que se enmarca la teorización dusseliana es básicamente el enfrentamiento ideológico-político característico de la Guerra Fría y que, en América Latina, se actualiza como una oposición al imperialismo estadounidense y por propuestas de construcción de una sociedad no capitalista por vastos y diversos sectores de la sociedad continental. En el plano teórico, por su parte, las tesis de la teoría de la dependencia, la formulación de la teología de la liberación, la discusión de la autenticidad y originalidad del ejercicio filosófico latinoamericano, el cuestionamiento ontológico decolonial de la filosofía de la negritud de Frantz Fanon y los desarrollos teóricos de Herbert Marcuse y sus críticas al marxismo soviético, son algunas de las discusiones teóricas que modulan la teorización dusseliana de la época (Demenchonok, E. 1992; Cerutti, H. 2006; Arpini, A. 2007).

responde a las necesidades teóricas planteadas por su universo discursivo¹.

La tesis que postulamos para analizar el ejercicio filosófico de Enrique Dussel es que la filosofía de la liberación desarrollada por nuestro autor puso al centro del análisis la configuración metodológica de una filosofía con pretensiones liberadoras; fue la discusión sobre el método filosófico adecuado a una filosofía de/para la liberación el eslabón semiótico² que permitió conectar campos problemáticos que nuestro autor había trabajado de manera independiente en los años '60, a saber, el análisis de la normatividad interna del pensamiento, la fundamentación ética, una lectura de la historia y, finalmente, una consideración filosófica de las emergencias sociales de fines de los años 60 en nuestro continente. Estas problemáticas definen las necesidades teóricas que Dussel se plantea y lo que motiva el auto-cuestionamiento de lo que había sido la perspectiva historicista de su primera época³.

Así, mirada la filosofía de la liberación dusseliana a partir de la discusión metodológica que propuso, afirmamos que ésta se configuró sobre la base de dos movimientos analítico-críticos posibles de evidenciar en las obras del autor (Dussel, E. 1972; 1973a; 1973b; 1974a; 1975). En primer lugar, el análisis del método sobre el que se articuló la filosofía de la conciencia, la dialéctica y, en segundo lugar, el análisis del método con el que se moduló la filosofía de la existencia, la hermenéutica fenomenológica y sus consecuencias para la ontología en su planteamiento post-trascendental. En esta perspectiva, Hegel y Heidegger son las figuras con las que

Dussel entra en diálogo crítico, mediado por las perspectivas post-hegelianas del segundo Schelling, de Feuerbach y de Marx; también por las aproximaciones trans-fenomenológicas de la filosofía contemporánea, principalmente las de Levinas y Fanon, así como por los señalamientos críticos de Salazar Bondy respecto de la relación entre filosofía e ideología.

De este modo, el método de la filosofía de la liberación, la *analéctica*, es el resultado de la crítica a la filosofía del concepto hegeliano y de la crítica al pensar esencial heideggeriano. Hegel y Heidegger puestos en la misma ruta precisamente por aquello que queda cancelado en sus respectivas filosofías.

3. Totalidad – exterioridad, más allá de Hegel

Hegel, en el prefacio a *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, afirma que “la filosofía en su época aprehendida en conceptos” (Hegel, G. 2009, 34) esto es, que la filosofía es el ámbito donde se puede ver, sin distorsiones, sin opacidades, la manera en que la realidad se configura a partir de un movimiento de integración. Tal integración opera dialécticamente, esto es, a partir de la negación de las diferencias que, en el caso del concepto, se resuelven en el paso de lo abstracto a lo concreto, paso donde las rupturas son superadas en una ‘unidad realizada’ (Hegel, G. 2009, 170-172). Así, el concepto queda entendido como una ‘totalidad objetiva elaborada racionalmente’, lo que supone un movimiento integrador de todo aquello que, para la representación, se presenta dividido⁴.

2 Usamos la expresión en el sentido que le dan Deleuze y Guattari para referirse a la actitud rizomática de lectura de un texto, esto es, el conectar actos y dimensiones muy diversas –organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias en general, las tensiones y luchas sociales, etc. (Deleuze, G., Guattari, F. 2002, 9-10).

3 Desde el punto de vista metodológico, entendemos que la filosofía de la liberación dusseliana se encuentra dividida en tres grandes épocas; en la primera –la que ubicamos entre 1961 y 1969–, la orientación metodológica que predomina es la fenomenológico-hermenéutica, con ella nuestro autor encara el problema filosófico de fondo, la ubicación de América Latina en la historia universal. La segunda época –la que va entre 1970 y 1976–, es aquella en que se formula la filosofía de la liberación y, donde se da la discusión metodológica de manera directa, lo que desemboca en la formulación de la *analéctica* o dialéctica analógica. La tercera época –la que va desde 1976 hasta hoy– desde el punto de vista del método filosófico, pensamos que se constituye como una reflexión analéctica de los distintos temas y problemas que nuestro autor ha abordado (la lectura de la obra de Marx, la discusión con la ética del discurso y la fundamentación de una ética de la liberación en el contexto de cambio de siglo).

La dialéctica del concepto entrega todo su rendimiento socio-político en la *Filosofía del derecho*, obra donde Hegel muestra la integración conceptual en la noción de Estado, expresión de la totalidad objetiva realizada; allí, lo singular, las diferencias y las contradicciones quedan superados en una totalidad organizada racionalmente⁵. De este modo, la función de integración justifica la relación entre lo histórico –lo efectivamente dado bajo la forma de configuraciones epocales– y lo ontológico –el ser visto desde su formalidad esencial.

Para Dussel es particularmente importante detenerse en la relación que Hegel establece entre la dimensión histórico-política y el ejercicio filosófico, toda vez que la filosofía viene a ser la voz de una conciencia absoluta, de un sujeto incondicionado y libre que puede, a la vez, pensar y ser uno consigo mismo y, en esa mismidad, contener sus diferencias.

Para Dussel, la formulación de una filosofía de la liberación no puede avanzar sin que se analice lo que aparece como el método de la totalidad, la dialéctica; éste es el tópico con el que nuestro autor encara las teorizaciones del segundo Schelling, de Feuerbach y del joven Marx (Dussel, E. 1972; 1974a), de cada uno de ellos rescata cierto enfoque, ciertas categorías que le permitan comenzar a tejer una red con la que, finalmente delineó la *analéctica*, el método que se propuso como la orientación del pensar que supera el subjetivismo absoluto hegeliano. Dicho muy apretadamente, las orientaciones posthegelianas son indicativas de una filosofía que problematizó *lo otro* que el concepto, lo otro que la razón, son indicativas de una filosofía positiva –así es como la denomina el segundo Schelling en referencia a pensar el acto de creación en su existencia inmediata (Schelling, F. 1968; 1997)–, de una filosofía que se vuelca a pensar lo no filosófico –según el señalamiento feuerbachiano (Feuerbach, L. 1999)–, esto es el cuerpo, la sensibilidad; son también indicativos de una dialéctica de lo material, la dialéctica entre el hombre y la

naturaleza que se expresa como *laboriosidad* para el joven Marx (Dussel, E. 1972; 1974a).

Así, las filosofías posthegelianas, son para Dussel, el primer antecedente de un ejercicio filosófico que pretendió pensar al que existe en su condición de exterioridad al pensar. Es el antecedente que permitiría, en América Latina, formular una filosofía crítica de las maneras en que se ha interpretado la historia, la que se ha entendido como una totalidad subsuntiva que se articula en un movimiento negativo, negatividad que en la práctica real se ha expresado como la cancelación de proyectos histórico-culturales distintos en favor del proyecto moderno. En este sentido, la categoría que se opone a la de totalidad es la de *exterioridad*, justamente porque el devenir de la historia quiere pensarse desde un más allá de la categoría de sujeto absoluto desde el cual se deriva un orden práctico que puso a América Latina –entre otros lugares del globo– fuera de la historia, como una impotencia desde la cual queda cancelada toda posibilidad de ser protagonista de sus decisiones.

4. Mismidad – alteridad, más allá de Heidegger

La crítica a la filosofía de la conciencia por parte de Dussel, categorialmente viene de la mano de la filosofía de la existencia, fundamentalmente porque ésta había permitido situar, en la teorización dusseliana anterior a la filosofía de la liberación (Dussel, E. 1968; 1974b; 1973d) el tema prioritario para la filosofía, el modo de ser del hombre a partir de *la* instancia dadora de sentido. En efecto, la perspectiva de la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, ya había rendido filosóficamente tanto en la problemática histórico-antropológica (Dussel, E. 1974b) como en la directamente ética (Dussel, E. 1973d) formulaciones hechas entre 1968 y 1969; en tal período, la analítica de la existencia de cuño heideggeriano había indicado un fértil camino para superar definitivamente la filosofía del concepto

4 “La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en sus determinaciones. Su contenido real es sólo la exposición que el contenido se da a sí mismo en la forma de la existencia exterior; y esta forma, incluida en la idealidad de éste, en su poder; por tal modo, se mantiene en sí misma” (Hegel, G. 2006, 213).

5 “Pero el Estado es una organización de miembros tales que constituyen clases por sí, y en él no debe mostrarse ningún momento como una multitud inorgánica” (Hegel, 2009, 303).

y, además, se presentaba como la perspectiva con la que se identificaba de manera fuerte el tema primero de la filosofía, la preeminencia de la *praxis* sobre la teoría, porque es en la *praxis* donde se da el original encuentro entre el pensamiento y la vida. Para Dussel, la perspectiva abierta por Heidegger en *Ser y tiempo* viene a coincidir y a entregar el soporte categorial con el cual resolver el problema fundamental que se ha planteado nuestro filósofo: permitir al pensamiento acoger positivamente la realidad humana tal como ésta se presenta en su singularidad efectiva, así es como lo indica: “La *praxis* reúne entonces en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre: se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del proyecto; es actualidad que permite advenir al poder-ser en una de sus posibilidades. La *praxis*, la acción es la manifestación de la actualidad del ser del hombre” (Dussel, E. 1973a).

Ahora bien, en el marco de la discusión directamente metodológica, la *praxis* es analizada desde aquello que funda su sentido. Heideggerianamente Dussel se ubica en la posición de esclarecer aquello que funda la *praxis* y lo hace desde la problematización de la condición existencial primaria, esto es, desde la *comprensión* del ser⁶.

En esta perspectiva, Dussel tensionará el momento antropológico y ético contenido en la analítica de la existencia, con el explícito propósito de poner en cuestión la relación entre ser y pensar tal como Heidegger la entiende. Lo que critica Dussel es que finalmente, para Heidegger, la comprensión existencial se encuentra subordinada al *ámbito* dador de sentido con lo que, para nuestro filósofo, viene a resignificar la dialéctica del concepto, ahora como el pasaje

de un orden óntico-existencial a otro fundante, ontológico-existencial (Dussel, E. 1973a; 1973b; 1974a), concebido ahora como la mismidad originaria, el acontecimiento apropiador y, por ello, posibilitante de la comprensión intramundana. Además, para Dussel, siguiendo en esto a Emmanuel Levinas, habría que poner atención en el desplazamiento de la dimensión ética en favor de la reflexión directamente ontológica tal como la desarrolla el segundo Heidegger. Lo que se ha hecho evidente para Dussel, es la consideración de la dimensión política que cualquier reflexión ontológica supone y, por ello Dussel “traslada las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico, solo así adquirirá sentido una ética de la liberación” (García Ruiz, P. 2001, 18).

Entonces, desde la problemática metodológica, el punto de Dussel es el siguiente: ¿qué significa la definición de la filosofía como una meditación orientada a alcanzar un pensar esencial? ¿Qué implica la identificación del principio in-fundado de la mismidad a partir del cual se quiere pensar la diferencia ontológica? ¿Qué ha significado para América Latina una filosofía que le da preeminencia al ser por sobre el ente?

Desde estas interrogantes, lo que afirmamos es que la formulación del método analéctico es una teorización que comprende una discusión ontológica que es realizada desde sus consecuencias prácticas (históricas, éticas). Sobre estos cuestionamientos, la filosofía de la liberación se identificará con aquellos planteamientos críticos a la ontología de la mismidad justamente por el rendimiento ético-político de las categorías *alteridad* y *exterioridad* a partir de las cuales se resignifica la historia de América Latina, su presente y, sobre todo, su futuro.

La discusión dusseliana con la ontología de Heidegger se halla mediada de manera

6 La relación interna y estructural del *Dasein* entendido como el ente que está-en-el-mundo le muestra a Dussel la unidad trascendental de hombre, mundo y ser, que es la tematización de *Ser y tiempo*; a partir de ella, Dussel pone en relación la comprensión del ser con la categoría de mundo y de totalidad desde donde emerge la respectividad significativa existencial.

7 La pregunta de Lévinas que hace sentido a Dussel es en qué medida el otro es comprendido; no guarda más bien el otro, en su condición de alteridad un ámbito de incompreensión, de inaprehensibilidad; la filosofía en tanto fenomenología muestra al otro, lo pone delante pero, para Lévinas, de eso no se sigue que se le reconozca en su alteridad. Lévinas es el filósofo que muestra cómo es que Heidegger vuelve a aunar ser y pensar, lo que redundará en una clausura a la alteridad radical. Por ello, para Lévinas y, también para Dussel, para acceder verdaderamente al otro se exige una superación de la ontología, de un pensar que vaya más allá de la indagación del ser en tanto fundamento de la totalidad, una verdadera metafísica de la alteridad.

fundamental, entre otros autores, por la ética levinasiana⁷; en efecto, es Levinas el filósofo que permite a Dussel protagonizar una ruptura teórica fundamental principalmente a través de la recepción que nuestro filósofo hace de las categorías de otro y exterioridad, categorías con las que supera el sentido totalizador del *mundo* heideggeriano. En ese sentido, lo que afirmamos es que para comprender lo fundamental de Levinas en los planteamientos dusselianos, es necesario comprender que tales categorías hacen sentido en el específico momento en que Dussel discute acerca del método adecuado a una filosofía de la liberación. Es la explícita formulación de un método apropiado a la alteridad lo que pretende avanzar Dussel, formulación que no se halla explícita en la teorización levinasiana. Dussel reconoce en Levinas una novedad fundamental para la filosofía, el haber orientado el pensar hacia una realidad trans-fenomenológica y trans-hermenéutica; llegados a ese punto, para Dussel, es necesario avanzar afirmativamente hacia la realidad (histórica, cultural, política) del otro (Dussel, E. 1974a).

5. La formulación de la *analéctica*

La *analéctica* es el modo de auscultar la existencia alterativa de la periferia del mundo, es un método que quiere pensar desde y para un sujeto que no ha sido reconocido como tal, es un método que quiere pensar las condiciones de posibilidad de fundamentación de la realidad desde un principio divergente, eso es lo que significa que se le conciba como un método meta-físico.

La filosofía de la liberación, a través de la *analéctica*, pretende pensar al otro desde su irreductible distinción y, en ese sentido, la realidad que le interesa es la palabra del otro, aquella que parece incomprensible para el logos de la totalidad. Bajo esta premisa, la configuración del método *analéctico* se halla determinado por una concepción analógica del ser⁸, esto es, *el ser es otro*, jamás reductible al orden de la predicación y su correspondiente sintaxis. No hay una mismidad primera desde la cual opere la analogía en sentido lógico. Así, Dussel entiende literalmente

lo analógico, *ana-logos*, la palabra que se profiere desde *más allá* del logos; se trata de una palabra que excede el sentido del mundo y, en tanto tal, lo interpela.

La figura del otro, aquella que en la filosofía dusseliana es palabra, es cuerpo, es cultura, es el lugar desde donde quiere ser pensada la historia, desde la emergencia de lo distinto, de lo no reductible, aquello que se visibiliza en una *praxis* social distinta, la manifestación de un sujeto en su acción crítica de la totalidad. Así, la *analéctica* resignifica la relación de la teoría con la *praxis* desde el lado del sujeto que protagoniza una *praxis* alterativa.

Bajo este respecto, la *analéctica* dusseliana se plantea como la orientación del pensar que moviliza tanto al objeto de la filosofía como a la modalidad del sujeto que piensa. Por una parte para Dussel, la filosofía debe pensar lo que se halla más allá del ser, aquella realidad -particular, contingente- que, tanto en el pensar hegeliano como en el heideggeriano, ha quedado rebajada de la reflexión filosófica; por otra parte, el sujeto supuesto en la filosofía de la liberación no es una conciencia absoluta ni tampoco es un acto meditativo que espera la palabra esencial.

La *analéctica* es el método que se propuso para un renovado estudio de la ética, uno que reformula la relación del pensar con la cotidianidad, uno que permite traspasar ese límite, por ello, para Dussel, la *analéctica* es un método crítico-liberador.

6. La reformulación del problema del sujeto

Afirmamos que la filosofía de la liberación, a través de su orientación metodológica, es una de las maneras en que la filosofía latinoamericana reformula el problema del sujeto. En efecto, nos parece plausible sostener que este ejercicio filosófico replantea de manera crítica aquella categoría nuclear de la filosofía moderna. En tal sentido, la filosofía de la liberación entiende que la filosofía moderna, específicamente bajo las formulaciones hegelianas y post-hegelianas, identifican en el análisis de la conciencia y sus diversas posiciones, una potencialidad teórico-

8 Para Dussel, si acaso fuera necesaria una conceptualización del ser, éste debiera ser pensado desde la alteridad y no desde la mismidad, el ser mismo es siempre otro de sí.

crítica de particular relevancia para pensar lo emergente.

En efecto, tal como lo ha señalado Arturo Roig (Roig, A. 2009), la figura de la autoconciencia supone un reconocimiento del otro como momento necesario para el auto-reconocimiento, cuestión que, en el caso de Hegel, se disuelve porque finalmente el verdadero sujeto es el Espíritu. Sin embargo, en la filosofía hegeliana se identifica a la conciencia en diversas posiciones a partir de las cuales se erige una determinada representación del mundo (Hegel, G. 1966). Sabemos, por los planteamientos posthegelianos, que la *posición* lejos de ser un problema a superar es, justamente, la posibilidad de representar y, finalmente, de categorizar la realidad. Eso significa que para filosofar es imposible prescindir de una determinada posición, lo que significa que el sujeto se articula como tal en el entrecruce de ideas y acciones concretas, particulares y contingentes. Así, el sujeto es el resultado de operaciones singulares, siempre enfrentadas a otro. Es lo que Roig ha indicado como el *sujeto empírico*, esto es, un modo de experiencia elaborada y recibida socialmente, a partir de la cual se ejercita un acto teórico de categorización y de articulación discursiva (Roig, A. 2008).

Desde esta perspectiva es plausible la pregunta, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en la filosofía del concepto, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en la filosofía de la existencia; además, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en América Latina recurriendo a tales formulaciones filosóficas. Aproximar una respuesta a estas cuestiones supone aceptar el carácter ideológico de todo discurso, en el preciso sentido de jugar una determinada posición en la red de conflictos, intereses, afirmaciones y negaciones reales, esto es, sociales, históricas.

Nos parece que lejos de sobre-determinar un pensamiento, su vinculación con el lugar de procedencia permite enriquecer las pautas con las que se estudia la historia del mismo y, a la vez, permite proyectar lo inclauso e infinitamente alterativo que pueden llegar a ser los procesos de subjetivación, lo que viene a resignificar algo que Hegel ya sabía, que la historia no está clausurada, pero su apertura no se ordena a la exposición de la potencia espiritual, sino, por el contrario, a la emergencia de otro que se autoafirma en su palabra.

Desde estas premisas acerca de la relación entre la realidad, el sujeto y sus discursos es que la *analéctica* dusseliana es una orientación del pensar que toma explícitamente una posición en la red de relaciones reales y, en función de un acto valorativo previo, afirma el momento de ruptura –momento por el que, para Hegel, la representación se activa en cuanto modo de conocer; en razón de este movimiento, Dussel define a la *analéctica* como una dialéctica positiva, esto es, un movimiento que se detiene, afirmando, el momento negado, no persigue superarlo, sino contenerlo para, desde allí, pensar la totalidad. Insistimos, la filosofía de la liberación es una filosofía donde la conciencia asume su inevitable posición de ruptura, asumiendo a la vez las contradicciones y los conflictos reales desde los cuales, a partir de los cuales, contra los cuales, ella ‘se pone’. Desde esta perspectiva habría que entender la identificación continental, latinoamericana, de la filosofía de la liberación; la especificidad cultural de América Latina, su lengua, su proceso de mestizaje, su situación geopolítica operan como la singularidad a partir de la cual se configura un pensamiento, la posición a partir de la cual se someten a crítica ciertos universales y cierta lógica de integración histórica desde el desvelamiento de su uso ideológico.

Como puede advertirse, el ejercicio dialéctico es resignificado justamente en el énfasis puesto en lo particular, en la afirmación del objeto tal como éste ha sido puesto en la representación del *sujeto empírico*. Así, la *analéctica*, pretendió otorgar al pensar la posibilidad de auscultar críticamente la totalidad, precisamente a partir de los modos de existencia caracterizados como inauténticos por Hegel; por el contrario, para la filosofía de la liberación, constituyen formas de conciencia que se autentican en la alteridad de su situación.

La *analéctica* dusseliana es un ejercicio de la razón que propuso pensar el futuro de América desde la novedad, esto es, desde la alteridad negada a la que se le reconoce una potencia transformadora. Lo que se intentó fue el reconocimiento de una posición social, cultural, política, desde su alteridad respecto de Europa, que quiso ser pensada precisamente como una ruptura a nivel lógico, pero sobre todo a nivel práctico. Ese es el propósito que la definió como una metafísica de la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arpini, Adriana. 2007. La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana. En Jalif de Bertranou, Clara, *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, Argentina: UNCuyo, FLYL, IFAYA.
- Cerutti, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Cerutti, Horacio. 2008. Ubicación política de los orígenes de la filosofía de la liberación latinoamericana. En *Filosofía de la liberación ¿liberación del filosofar?* San Luis, Argentina: Nueva Editorial Universitaria.
- Dussel, Enrique. 1968. *Lecciones de Introducción a la filosofía de antropología filosófica*, Clases inéditas. Mendoza, Argentina: UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
- Dussel, Enrique. 1972. *La dialéctica hegeliana*. Mendoza, Argentina: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique. 1973a. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Tomo I.
- Dussel, Enrique. 1973b. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Tomo II.
- Dussel, Enrique. 1973c. *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique. 1974a. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1974b. *El dualismo antropológico de la cristiandad*. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe.
- Dussel, Enrique. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1994. Una década argentina 66-76. El origen de la filosofía de la liberación. En *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Demenchonok, Eduardo. 1992. *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá, Colombia: El búho.
- Deleuze, Gilles & Felix Gattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pretextos.
- Feuerbach, Ludwig. 1999. *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona, España: Folio.
- Foucault, Michel. 2008. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, España: Pretextos.
- García Ruiz, Pedro. 2001. La filosofía de la liberación 1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. *Revista Estudios, Filosofía práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, Argentina: INCIHUSA-CRICYT 2 (2).
- Hegel, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. 2006. *Filosofía de la lógica*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G.W.F. 2009. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G.W.F. 2010. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, España: Alianza.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés. 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Argentina: El Andariego.
- Roig, Arturo Andrés. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Una Ventana.
- Schelling, F.W.J. 1997. *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*. Paris, Francia: Editions Jérôme Millon.
- Schelling, F.W.J. 1998. *Filosofía de la revelación*. Pamplona, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.