

## CAPÍTULO 2

# Para descolonizar el discurso filosófico: la analéctica de Enrique Dussel

*Juan Manuel Fontana*<sup>10</sup>

*Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su "visión del mundo" [...] importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones. Con un poquito de suerte, podríamos lograr que nuestro disfraz fuese perfecto y pasar por distinguidos ciudadanos del mundo (del mundo metropolitano, claro está).*

OSVALDO ARDILES, Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica

### **La emergencia histórica de un filosofar situado y comprometido**

En un contexto de franco predominio del paradigma academicista, donde la práctica filosófica efectiva en el ámbito institucionalizado se ejerce casi exclusivamente en términos canónicos, se vuelve cada vez más imperiosa la necesidad de trascender el encorsetamiento académico de esta forma de pensar alienada y alienante. Como es sabido, el proyecto de descolonización del discurso filosófico se inscribe en una larga tradición de pensamiento crítico. Veremos pues a grandes rasgos el contexto de surgimiento y las particularidades de la corriente liberacionista de cuño latinoamericano, de la que se desprende la propuesta dusseliana de un "pensar analéctico" que a nuestro entender realiza un aporte sustantivo a dicho proceso de descolonización.

Las filosofías de la liberación surgen en el ámbito académico a fines de la década del sesenta, como expresión crítica de la situación de opresión en Latinoamérica propiciada por un capitalismo dependiente. ¿Cuáles son los rasgos comunes de este movimiento? Básicamente, elaborar una auténtica filosofía desde América latina, que contribuya a la superación de la situación de dependencia estructural avalada por la filosofía academicista dominante. Desde esta perspectiva, se trata pues de enraizar la reflexión filosófica en una

---

<sup>10</sup> Juan Manuel Fontana: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: [juanmaf09@gmail.com](mailto:juanmaf09@gmail.com)

toma de posición ético-política en favor de los sectores oprimidos, vistos como portadores de la novedad histórica. La tarea de explicitar críticamente las urgencias del pueblo pobre y oprimido, se traducirá en un nuevo estilo de filosofar propiamente latinoamericano, que irá cristalizando a principios de los setenta en un grupo de jóvenes (mayormente argentinos) formados en la filosofía tradicional europea<sup>11</sup>.

En lo que hace entonces a sus antecedentes filosóficos más inmediatos, la conciencia progresiva de la dependencia cultural decanta en la famosa polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea<sup>12</sup>. Recuperando brevemente el eje de la polémica, Salazar Bondy cuestiona al filosofar realmente existente en Latinoamérica, como un pensamiento “defectivo e inauténtico” que es fiel reflejo de nuestra situación de dependencia en el plano sociopolítico y sociocultural. Zea afirma, por el contrario, la existencia de una firme tradición filosófica latinoamericana. Aun cuando bebamos de fuentes occidentales, piensa el filósofo mexicano, bien podemos reelaborarlas críticamente y encaminarlas a solucionar los problemas específicos de la región. Por ello observa que la pregunta que formula su interlocutor responde a cierto complejo de inferioridad en relación a la matriz de pensamiento europea.

Sin embargo, las motivaciones de Salazar Bondy parecen ser otras. Ante todo señala el carácter predominantemente mimético del pensar latinoamericano, que, al menos en su expresión hegemónica, y al decir del propio Zea, no ha mostrado demasiado interés en dar respuesta a los problemas que plantea la realidad americana, con categorías de pensamiento propias. Bajo la situación de dependencia vigente, insiste con razón el filósofo peruano, el ejercicio de problematización de la realidad local tiende a hacerse en forma equivocada, por razón de la utilización de mediaciones teóricas importadas. Si no quiere ser un subproducto falseado de la cultura europea, mera copia de creaciones foráneas, la filosofía latinoamericana tiene que constituirse como expresión de la vida de nuestra comunidad.

Por su parte, Zea insiste en que la debilidad de este planteo reside en los parámetros de medición de lo que sería un *auténtico* filosofar latinoamericano, entendiendo que el reclamo de su contrincante (de una filosofía emergente del cambio social) sigue atado al paradigma filosófico dominante. La filosofía no puede ser solo expresión sistemática de una realidad preexistente (como en Europa). Más bien debe correr pareja con la acción, e incluso constituir la base reflexiva de una praxis revolucionaria. Y si esto es así, Zea tiene razón en que el filosofar no debe quedar sujeto al momento “práctico” de cancelación o abolición de la dependencia, recreando así la vieja idea de un pensar que solo puede nacer en el ocaso de los acontecimientos históricos, para llevar al plano del concepto la realidad objetiva.

Lejos de considerar zanjada la polémica, alcanza aquí con remarcar que ambos filósofos coinciden en caracterizar a la filosofía latinoamericana como conciencia crítica y emancipatoria del sistema de dominación vigente. En nuestra región, parecen sugerir ambos, el pensar filosó-

<sup>11</sup> Esta corriente teórica es deudora del clima de época imperante, así como de una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano. Cfr. Dussel, 1985; Cerutti Guldberg; 1992; Devés Valdés, 2003; Beorlegui, 2004.

<sup>12</sup> El inicio de la controversia puede seguirse a través de las siguientes obras: Salazar Bondy, A. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; y, Zea, L. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*.

fico puede y debe asumir una tarea sustantiva. Y en lugar de advertir allí una sobrestimación de las posibilidades reales del pensamiento filosófico situado<sup>13</sup>, más bien cabe celebrar la emergencia de una saludable concepción de la filosofía, entendida como ejercicio crítico y (auto)reflexivo de la comunidad, como autocomprensión (auto-conciencia) de las necesidades, intereses y aspiraciones emancipatorias que se expresan en su seno y que ella misma busca realizar. Así concebido, el pensar filosófica entraña no poca utilidad para las luchas de resistencia y cambio social nuestroamericanas. Como veremos, de hecho este ha venido siendo, programáticamente y con diversos matices, el rasgo común de la corriente liberacionista.

## ¿Qué significa pensar desde América Latina?

Retomando el planteo inicial, ¿cómo se manifiestan los efectos nocivos del eurocentrismo? ¿Por qué constituye una matriz de pensamiento alienada y alienante? ¿Cuáles son las ventajas de pensar en términos latinoamericanos? En suma, ¿qué significa pensar desde América latina?

Siguiendo el planteo del filósofo boliviano Juan José Bautista, la respuesta es contundente. El problema de la dependencia estructural (en todos los planos), la opresión y exclusión social, la miseria y el sufrimiento, el (neo)colonialismo, todo eso que importa para nosotros en/desde la periferia del sistema mundo moderno/colonial, no puede entenderse, no puede siquiera ser pensado a partir de la filosofía nordatlántica. ¿Por qué? Sencillamente, porque este no ha sido, no es, ni será *su* problema, o bien, en una formulación más estricta, una *cuestión* suya<sup>14</sup>. Y no puede serlo, dado que es en *estas* regiones donde se presentan las condiciones histórico-sociales para la emergencia de un nuevo marco metodológico y categorial, más adecuado a las exigencias de una praxis descolonizadora capaz de enfrentar los devastadores efectos del capitalismo tardío del centro.

La tarea entonces es construir un pensar (filosofar) propio. Y no alcanza con replegarse hacia Latinoamérica. Es necesario superar o trascender la filosofía europea, porque en ese marco categorial se encuentran las razones profundas de la dependencia. Son precisamente los presupuestos ideológicos del *logos* occidentalocéntrico los que vienen obturando nuestras posibilidades de auto-comprensión. Parafraseando a Ardiles, este aparato conceptual nortecéntrico impide más que posibilita la expresión de nuestra peculiaridad u originalidad histórica-social-cultural-existencial. Se trata entonces de una crítica entendida como des-trucción<sup>15</sup>, como un

<sup>13</sup> Cfr. Sobrevilla, 1990, p. 35.

<sup>14</sup> Bautista se hace eco de la distinción heideggeriana entre “cuestiones” y “problemas” (u “ocurrencias”). A diferencia de los “problemillas”, que remiten a un modo de existencia alienada o inauténtica, una cuestión o “un tema en ‘cuestión’” es lo que “da que pensar”. La *cuestión* entonces, lo que dará que pensar a la filosofía de la liberación de Dussel, es “la miseria del *pauper* latinoamericano”. Es necesario pues un “lenguaje categorial” que permita “hacer explícito e inteligible teóricamente hablando, lo pensado”. Pero a diferencia de Heidegger, “no basta con tener ojos, sino que [...] hay que saber tener oídos, o sea hay que saber ‘escuchar’ la voz del otro”. Tal como lo sugiere el autor, las filosofías de la conciencia (dialéctica hegeliana) y de la existencia (hermenéutica fenomenológica heideggeriana) muestran aquí sus límites. A lo largo del capítulo volveremos sobre este punto. Cfr. Bautista, 2005, pp. 4-6, especialmente nota 13. Las comillas simples y las cursivas son del autor.

<sup>15</sup> La raíz “struo” (presente en la palabra “destrucción”) remite a reunir, juntar o ensamblar. Cfr. Ardiles, 1973, p.11 ss.

des-montar o des-armar críticamente el marco categorial moderno occidental, para avanzar en la consolidación de una matriz de pensamiento propio desde la que podamos elaborar *nuestros* problemas (cuestiones), los del mundo periférico oprimido a causa de las desigualdades estructurales que genera la globalización hegemónica (hoy en su actual fase neoliberal).

Pero, ¿de qué modo es posible dar lugar a otra filosofía, que sea capaz de asumir la perspectiva silenciada de los oprimidos? ¿Cuál es el sustento filosófico del proyecto dusseliano *trans-moderno*?<sup>16</sup> Desde la perspectiva de Dussel, el discurso filosófico canónico se vuelve dominante por cuanto logra absorber, ocultar y silenciar las voces (el pensar) de las alteridades subalternizadas por el proceso de expansión moderno/colonial. El proyecto de la filosofía de la liberación es pues el proyecto de un pensar que partirá de la interpelación radical encarnada en la palabra sin-sentido (bárbara) de esas alteridades negadas. Esta palabra, que se revela siempre como epifanía (por sí y desde sí), requiere “tener oídos” para escucharla.

Ahora bien, ¿cuál es la condición de posibilidad para la escucha? ¿Desde dónde se supera el decir dominador? ¿Cómo ir más allá de la negación del Otro? Analéticamente, nos dirá Dussel<sup>17</sup>. Y ante todo esto supondrá un nuevo giro ético y antropológico (no eurocéntrico) en el plano metodológico, por virtud del cual las alteridades ya no podrán ser invisibilizadas, cosificadas y finalmente instrumentalizadas al servicio de un proyecto histórico de acumulación y despojo. En esencia, este nuevo giro al interior del método dialéctico busca ir *más allá* del monólogo solipsista al que propende la razón moderna occidental, partiendo de la palabra silenciada e interpelante del oprimido latinoamericano en el sistema (totalidad) vigente. De ese modo no solo afirma la autoridad y prioridad epistémica del pensar popular (de “los más”), sino que al mismo tiempo lo declara imprescindible para superar las limitaciones de la dialéctica tradicional, encerrada en el movimiento totalizador intrínsecamente excluyente de un *logos* que solo piensa *desde, por y a sí mismo*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Nos concentraremos en el segundo período de la obra dusseliana (1969-1976), habitualmente considerado como un momento de constitución y maduración de su filosofía, donde aborda la cuestión metodológica que desemboca en la formulación de la *analéctica* o *dialéctica analógica*. Cfr. Beorlegui, 2004, cap. 10.

<sup>17</sup> Existe una polémica en torno a quién habría sido el precursor en el uso del término. Cerutti Guldberg le reconoce a Dussel haber desarrollado “con mayor amplitud el método” pero le atribuye a Juan Carlos Scannone la “propuesta original”. Sin embargo, el propio Dussel afirma haberse inspirado en Bernhard Lakebrink, filósofo alemán de cuño tomista y orientación hegeliana. Ver, respectivamente: Cerutti Guldberg, 1992, p. 55 y p. 230, nota 14; Dussel, 1973c, p. 127, nota 32. Por razones de extensión, aquí no intentaremos zanjar la polémica, priorizando el tema que nos ocupa. En este sentido, solo cabe agregar que, además de Dussel y Scannone, la analéctica es asumida (con leves variaciones) como el método propio de la Filosofía de la Liberación por varios de sus más insignes exponentes (O. Ardiel; M.C. Casalla; etc.). Cfr. Salazar, 2005, p. 170.

<sup>18</sup> La auténtica filosofía, parafraseando a Dussel, no se piensa a sí misma. Primordialmente “no piensa textos filosóficos [sino que] piensa lo no-filosófico: la realidad [...]. El pensamiento crítico, continúa el autor en perspectiva histórica, pareciera haber “surgido en la periferia, como necesidad de pensarse [...] ante el centro y como exterioridad [...], pero termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía *crítica* (contradiscurso que se articula a la praxis liberadora); es su nacimiento como ontología acabada y como ideología (de las ideologías: filosofía de la dominación). El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sinsentido [...]”. Toda filosofía clásica, insistirá Dussel, es filosofía de la dominación: expresión teórica de la opresión práctica del centro sobre las periferias. Cfr. Dussel, 2011, pp. 20-22. Lo que está entre paréntesis es un agregado mío. Se observa aquí, como en toda la obra dusseliana, la apelación a la dialéctica entre centro-periferia elaborada por la teoría económica de la dependencia, influencia decisiva para el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana. Desde el enfoque dependientista, la periferia es constitutiva del centro, su cara oculta. No hay centro opulento, desarrollado, civilizado y moderno, sin periferia empobrecida, expoliada, bárbara y colonial.

Esta “antropología de la palabra” echa entonces raíces en la exterioridad del discurso eurocéntrico. Primeramente exige dejarse interpelar por ella, “saber oír” su palabra<sup>19</sup>, propiciando así su irrupción siempre como novedad radical e irreductible (al *logos*). El eje del método analéctico radicará pues en el punto de partida de la reflexión crítica que propone, en la premisa ética y política (emancipatoria) en que descansa su anhelo epistémico. Veámoslo más detenidamente, sin ánimo de entrar en una discusión exegética y erudita.

## Hacia un pensar *analéctico*

El hallazgo dusseliano consiste en identificar una nueva perspectiva del método dialéctico que permite superar sus limitaciones intrínsecamente eurocéntricas. Si la dialéctica hegeliana era esencialmente monológica (por ello falsa y finalmente dominadora), en esta nueva faceta la dialéctica es constitutivamente dialógica. La dialéctica falsa hace imposible la emergencia (revelación dirá Dussel) de la otredad desde su propia subjetividad. En esta “dialéctica de la totalidad”, el Otro queda reducido a mera manifestación de lo Mismo (Idea). No hay que olvidar que, para Hegel, “lo que es racional es real; y lo que es real es racional”. De ahí que, en la medida en que “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”<sup>20</sup>, será precisamente en el ámbito de la filosofía (como Saber Absoluto, o saber de todos los saberes), donde la realidad se captará a sí misma, sin opacidades, a través de un movimiento dialéctico de unificación de las diferencias en una “totalidad objetiva realizada” (el concepto)<sup>21</sup>.

Al reducir toda singularidad histórica a la “identidad fundamental de lo uno” (lo Mismo), esta “ontología de la visión” constituye una maquinaria epistémica trituradora de la Alteridad<sup>22</sup>. Es pues el camino (método) de un pensar que va *reductivamente* de la diferencia a la identidad absoluta (Hegel) o finita (Heidegger): de la multiplicidad histórica a la mismidad universal, o bien, de los entes intramundanos al ser como fundamento<sup>23</sup>. El otro dialéctico se vuelve mera expresión diferenciada (o extensión) del sí mismo. En este marco, no hay Otro que el concepto, no hay Otro que el pensamiento.

Apelando pues a la jerga de la metafísica tradicional, Dussel observa en esta “ontología de la identidad”, por la que “todo es uno”, el fundamento oculto de los sucesivos proyectos históricos de dominio y opresión que han dado (y dan) lugar a formaciones sociales estructuralmente

<sup>19</sup> Análogamente a la lógica indígena tojolabal del “mandar obedeciendo”, donde la autoridad del mandar está en el *obedecer*. Esto es, en el “escuchar al que se tiene delante”. Cabe recordar que en latín, el prefijo *ob* significa tener algo o alguien “delante”, y la raíz *audire* significa “oír” (escuchar, prestar atención). De ahí que “ob-ediciencia” remita aquí al acto de “saber escuchar al otro”.

<sup>20</sup> Cfr. Hegel, 1968, pp. 34-35.

<sup>21</sup> “Allí, lo singular, las diferencias y las contradicciones quedan superados (disueltos) en una totalidad organizada racionalmente”. Cfr. San Martín, 2014, p. 48. Lo que está entre paréntesis es un agregado mío.

<sup>22</sup> “La filosofía (sostiene Dussel) nos ha enseñado que todo es ojo y luz”. Desde Parménides (hasta Hegel), “el pensar (como visión del Ser) y el Ser (son) lo mismo”. Y agrega, esa luz (*logos*) que muestra todo como fenómeno (lo-que-aparece), niega al (ser del) Otro como distinto y pretende subsumirlo como lo Mismo (ser-visto o pensado). Cfr. Dussel, 1977, cap. 2, pp. 119 ss. Lo que está entre paréntesis y las cursivas son mías.

<sup>23</sup> Herrera Salazar; Reyes López, 2016, pp. 74 ss.

desiguales y excluyentes (esclavistas, coloniales, imperiales, clasistas, neoliberales)<sup>24</sup>. En consecuencia, bien podemos concluir, como lo hace Dussel, que si la “dialéctica de la totalidad” constituye la matriz de pensamiento filosófico del sistema-mundo moderno/colonial, si ella expresa la racionalidad inherente a la experiencia fáctica de expansión y dominio imperial de los valores e intereses nordatlánticos, entonces develar críticamente su lógica de producción de conocimiento resulta tan urgente como necesario para un proyecto de liberación social situado en la periferia.

Tal como hemos sugerido antes, la filosofía de la liberación en tanto proyecto de descolonización intelectual supone un doble movimiento, que incluye un momento deconstructivo (destrutivo, crítico) y otro reconstructivo<sup>25</sup>. En el caso de Dussel, el segundo se expresará pues en términos de un pensar analéctico, entendido como un ir más allá de la “totalidad claustrofóbica” de la racionalidad moderna a partir de una resignificación del concepto levinasiano de alteridad. De esta manera, mediante la deconstrucción de la filosofía hegemónica (Hegel y Heidegger), la filosofía de Dussel emerge como una “metafísica de la alteridad” que concibe su tarea no ya desde la reflexión y profundización en el tradicional problema del Ser sino desde el encuentro cara-a-cara (intersubjetivo, responsable) con el Otro marginado, excluido y silenciado. Sobre la base de la categoría de proximidad (“proxemia”), entendida como experiencia originaria o verdad primera<sup>26</sup>, Dussel construye así un nuevo punto de partida para un pensar liberador. El vivenciar al Otro como libre ante mí (rostro-ante-rostro) constituye así el *a priori material e intersubjetivo* de toda reflexión filosófica. Lejos de quedar atrapada (o disuelta) bajo una mismidad totalizante, la otredad es ahora afirmada (reconocida) por este nuevo modo de pensar como exterioridad irreductible<sup>27</sup>.

Pero la equivocidad eurocéntrica de la alteridad levinasiana impide pensar críticamente las injusticias sociales que constituyen nuestra realidad local y regional. Para Dussel, el Otro es ante todo y primeramente el pobre, oprimido y marginado de la periferia. Por eso su filosofía se propone como una *meta-física* histórica. En tanto en cuanto afirma a ese Otro como distinto, como aquello que está siempre *más allá* (meta) del orden *natural* (physis) establecido por la razón eurocéntrica y dominadora, el pensar analéctico se revela entonces contra la pretensión totalitaria de fundar la otredad en lo “ya pensado” desde occidente (que, al subsumirla como mera diferencia-deficiente, ha venido inferiorizando e invisibilizando su singularidad histórica).

La analéctica dusseliana asume pues la urgencia del proyecto de descolonización del discurso filosófico, enraizando la reflexión en la praxis liberadora de esas alteridades negadas por la racionalidad moderno/colonial. Y partiendo de *su* palabra interpelante, no hace más que re-

<sup>24</sup> Cfr. Parissi, 1979, pp. 45-46.

<sup>25</sup> Cfr. Bautista, 2005; Mignolo, 2002. Si bien la discusión en torno a las fuentes de la filosofía dusseliana excede los estrechos límites de este texto, cabe mencionar que el filósofo mendocino postula a la tradición crítica de la filosofía europea, que oscila entre la vertiente post-hegeliana (Feuerbach, Marx, Kierkegaard) y el enfoque transfenomenológico (especialmente Lévinas, en su crítica a Heidegger), como la “prehistoria de la filosofía latinoamericana”. Así, el pensar analéctico será un emergente de la crítica en perspectiva latinoamericana a la filosofía hegeliana del concepto y al pensar esencial heideggeriano. Cfr. Dussel, 1973c, pp. 108-113.

<sup>26</sup> Cfr. Dussel, 2011, pp. 44 ss.

<sup>27</sup> Siguiendo a Lévinas, Dussel observará “que el Otro está más allá del pensar, de la com-prensión, de la luz, del logos; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*”. Cfr. Dussel, 1973c, p. 113. Desde allí, será posible pensar al Otro en su condición de exterioridad al propio pensar.

conocer su dignidad epistémica y reivindicar asimismo las demandas concretas que se expresan a través de ella. De este modo, la filosofía de la liberación implica un activo posicionamiento en favor de la construcción de una totalidad más abierta, radicalmente dialógica, pluriversal y trans-moderna<sup>28</sup>.

## Epílogo: más allá del canon... más acá de nosotros mismos

Como hemos visto, las diferencias que existen entre el pensar tradicional de la totalidad (“ontología de la identidad”) y el pensar que se abre a la exterioridad (“meta-física de la alteridad”), hunden sus raíces en severas discrepancias metodológicas, que en última instancia revelan su profunda dimensión ética y política. En este sentido, Dussel se refiere a la “concepción pedagógica” del filosofar liberador. Se trata aquí de reemplazar el “amor a la sabiduría” de la tradición helenocéntrica (reivindicada por derecha e izquierda como el mayor legado de occidente) por una “sabiduría del amor al otro”.

En el primer caso, el totalitarismo de una razón provinciana (particular) abusivamente universalizada acabó silenciando y excluyendo la especificidad propia de todo lo no occidental. En cambio, pensar desde la periferia supone avanzar hacia una “analéctica pedagógica de la liberación”, que se sustenta sobre la condición discipular del sujeto del filosofar. La palabra revelante del Otro exige entonces ser creída y aceptada como tal. De lo contrario no hay auténtica filosofía. Según Dussel, el filósofo como futuro maestro debe comenzar por ser discípulo (actual) del futuro discípulo. Para ello, debe liberarse de su esclavitud respecto de la razón eurocéntrica (puesto que desde allí “nada puede interpretar realmente”). Y es la palabra analéctica, magistral del maestro-discípulo, lo que le permite ir más allá de la totalidad, abriéndole la puerta de su propia liberación<sup>29</sup>. El filósofo que se compromete con la liberación práctica e histórica del Otro accede pues a un mundo nuevo, a un renacer como filósofo. Vemos aquí la inversión del mito platónico de la caverna: el momento esencial en la constitución del discurso filosófico “no es el ver ni la luz”, sino “el amor de justicia y el Otro como misterio”.

<sup>28</sup> La *transmodernidad* remite al proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad occidental, a partir de la afirmación y el reconocimiento de las identidades culturales negadas (oprimidas) a lo largo del proceso de la globalización hegemónica. Esto supone una re-provincialización del paradigma occidentalocéntrico, que trae necesariamente consigo la apertura a Otros modos de pensar (epistemes), en el marco de un diálogo crítico y simétrico (*pluriversal*) con pretensiones de alcanzar justicia (social y cognitiva) global. Cfr. Dussel, 2004, pp. 218 ss.; 2007, pp. 17-18.

<sup>29</sup> Cfr. Dussel, 1973c, pp. 122 ss. Si bien no podemos profundizar en las tensiones de la corriente liberacionista a propósito del rol del intelectual-filósofo, vale señalar que en otros textos no menos emblemáticos Dussel ensaya estrategias de autolegitimación similares. En el afán de fundamentar la autoridad epistémica del “auténtico pensador latinoamericano”, apela a su carácter de “trabajador intelectual” comprometido en la lucha por la liberación del pueblo oprimido. Así, la justificación para asumir plena y *exclusivamente* la tarea de la acción reflexiva (“operar la historia teóricamente”), reside en su lugar de enunciación. Este filósofo debe ser tomado seriamente por el “hombre de acción”, porque en lugar de incurrir en la imitación europeizante propia del academicismo es capaz de producir un conocimiento socialmente útil, con arraigo en la palabra silenciada de los marginados y excluidos. La tarea del filósofo liberacionista hunde sus raíces (y por ello se legitima) en este momento discipular-dialógico: saber-escuchar/interpretar para saber-servir. Y este servicio consistirá en esclarecer teóricamente los fundamentos de la acción política a partir de la elucidación de nuestra situacionalidad histórica e identidad colectiva. Véase Dussel, 1973a y 1973b. Para una de las críticas más punzantes a este planteo, véase: Cerutti Guldberg, 1992, p. 56. Según la objeción recuperada allí, la condición discipular que exige el método analéctico no deja de ser elitista, en la medida en que el filósofo es siempre “exterior al pueblo”, es un “no-oprimido”.

Pensar desde las mayorías afectadas negativamente por las desigualdades estructurales de la globalización hegemónica es aceptar que su testimonio y experiencia de subordinación y resistencia es incomprensible a la “luz” del logos eurocéntrico. Es aceptar que la singularidad irreductible de esas memorias, prácticas y saberes se vuelve opaca (y deforme) desde la matriz de pensamiento filosófico hegemónica. Más allá de su sofisticación teórica<sup>30</sup> y de su sesgo un tanto elitista, es innegable que la propuesta de un pensar analéctico contiene un enorme potencial para la descolonización de la filosofía tal como se la practica en nuestro medio institucional. Dussel nos recuerda que las problemáticas propias de nuestra situación periférica e históricamente dependiente (situación originaria de nuestro pensar) *no pueden ser adecuadamente pensadas* desde el canon impuesto por la tradición filosófica occidental. Por más que se trate de su tradición crítica (lenta y gradualmente incorporada al canon), desde allí solo podemos incurrir en *ceguera epistémica eurocéntrica*. Como agravante, por este camino acabamos legitimando y normalizando a escala global el pensamiento único de la filosofía canónica<sup>31</sup>.

Más acá de (*aquende*) la tradición encumbrada por la academia, están las filosofías locales (del Sur global) que buscan evadir el filtro neocolonial del canon profesional. El falso dilema en el que la filosofía latinoamericana se encuentra actualmente entrampada consiste en verse obligada a ceder a las imposiciones del canon (y desaparecer imitativamente dentro de la tradición hegemónica) o bien partir hacia el exilio disciplinar (y dejar de ser reconocida como “auténtica filosofía”)<sup>32</sup>. En esta coyuntura, la corriente liberacionista nos empuja a reafirmar nuestro derecho a continuar pensando filosóficamente en clave nuestro-americana, deshaciéndonos por igual de atávicos ademanes sucursales e inducidos complejos de inferioridad.

Tal como enseña la analéctica dusseliana, atender exclusivamente a los patrones de producción de conocimiento y a los problemas filosóficos que han surgido (y surgen) al calor de las experiencias socio-históricas nordatlánticas, deja inermes de sentido crítico a los sujetos individuales y colectivos de la periferia, quienes sufren y resisten las asimetrías tramadas por la fase actual de la mundialización capitalista. Simplemente, desde las filosofías heleno-euro-norteamericanocéntricas estas experiencias de marginación y lucha (social y epistémica) se vuelven tan ininteligibles como inexistentes<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Dussel entiende que la analéctica permite el tránsito hacia un modo de pensar trans-ontológico, al asumir tanto el momento *negativo* como *positivo* del discurso de la totalidad. Mientras el primero implica constatar *críticamente* la imposibilidad de pensar al Otro *desde la misma totalidad* (sin exterioridad), el segundo permite ilusionarse *propositivamente* con la posibilidad de interpretar la revelación del Otro *desde el Otro* (siempre como semejante, ana-logo). Sobre los criterios y orientaciones para una “correcta interpretación” de la palabra del Otro, véase: Herrera Salazar; Reyes López, 2016, pp. 78 ss.; Dussel, 1973a y 1973c. Las cursivas son mías.

<sup>31</sup> Para una ampliación de esta crítica: Rabossi, 2008; Fontana, 2019.

<sup>32</sup> La idea se inspira en un planteo de Mignolo, quien aporta también una no menos sugestiva metáfora en relación a la situación actual del campo filosófico: “Todo el mundo sabe que una misma sala no se ve igual si se entra por puertas distintas. Es más, de las muchas puertas por las que uno puede entrar en la sala de la filosofía, sólo había una abierta. El resto estaban cerradas. Es fácil comprender lo que significa que haya sólo una puerta abierta y que quien pase por ella esté sometido a un estricto control de acceso. Cfr. Mignolo, 2002, pp. 10-11.

<sup>33</sup> Cfr. Sousa Santos, 2006. Véase, especialmente, pp. 20-30. Allí el autor muestra el carácter “metonímico” de la racionalidad moderna occidental, cuya comprensión restringida o reduccionista del mundo (totalidad), tiende a contraer, disminuir y sustraer el presente, dejando afuera “mucho realidad”. Para combatir a esta racionalidad que “toma la parte por el todo”, se impone mostrar que “lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble [...], descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo”. Desde las epistemologías del Sur, hace falta pues una incansable *sociología de las ausencias* que ponga en evidencia y permita superar las diversas lógicas monoculturales promovidas por la “razón metonímica”.



En cambio, la propuesta de un pensar analéctico y el proyecto utópico de una sociedad transmoderna que anidan en la filosofía de la liberación latinoamericana brindan (o pretenden brindar) herramientas analítico-prácticas para la descolonización del ser<sup>34</sup> y del saber<sup>35</sup>. A juzgar por estas enseñanzas, nuestra esperanza reside en las filosofías que asumen su lugar de enunciación (geopolítica del conocimiento) y surgen por ello en el corazón de las luchas sociales (anticapitalistas, ecológicas, anticoloniales y antipatriarcales). Con ellas nos iremos volviendo cada vez más capaces de superar la violencia epistémica nortecéntrica, tejiendo categorías de comprensión que eviten caer en la hipertrofia interpretativa de la modernidad occidental y resulten adecuadas a nuestras propias realidades.

## Referencias

- Ardiles, O. (1973). "Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación". En: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. Pp. 7-26.
- Bautista, J. J. (2005). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* En: <http://old.afyl.org/quesignificapensar.pdf>
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, H. (1983 [1992]). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos. Cap. 3, pp.157-191.
- Dussel, E. (1964 [1973a]). "El trabajador intelectual y América Latina". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 18-23.
- (1971 [1973b]). "Metafísica del sujeto y liberación". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 27-32.
- (1972 [1973c]). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 108-131.
- (1974 [1991]). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Universidad de Guadalajara.
- (1977 [2011]). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación*. México: Extemporáneos.

<sup>34</sup> Cfr. Maldonado-Torres, 2007.

<sup>35</sup> Cfr. Lander, 2000.

- Dussel, E. (1985). *Retos actuales a la Filosofía de la Liberación*. Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Guadalajara: México.
- (2004). "Sistema mundo y 'transmodernidad'". Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México. Pp. 201-226.
- (2007). *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. En: Revista A Parte Rei, 54, noviembre. México: UAM.
- Fontana, J. M. (2019). "Descolonizar el saber, transformar nuestras prácticas educativas. El pensar filosófico más allá del canon eurocéntrico". Neuquén: Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Vol. n°.10. Pp. 106-124. ISSN 1853-4457.
- Hegel, G. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Ed. Claridad
- Herrera Salazar, G.; Reyes López, J. A. (2016). "El método 'ana-dialéctico' de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel". En: Roda, F.; Heredia, N. (comps.). *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: Ed. FHYCS-UNJU.
- Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 4-23.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre. Pp. 127-168.
- Mignolo, W. (2002). *Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial*. Revista: El Atlántico Sur Trimestral. Págs. 57-96.
- Parisi, A. (1979). *Filosofía y dialéctica*. México: Ed. Edicol. Cap.3: "Discusión sobre la 'Analéctica'". Pp. 43-57.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia Berolinensis*. Buenos Aires: GEDISA.
- Salazar, F (2005). "Dialéctica". En: Salas Astraín, R. (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH. Volumen 1. Pp. 167-177.
- San Martín, P. (2014). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica*. Mendoza: Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas. ISSN 1515-7180. Vol. 16 n° 2
- Sobrevilla, D. (1990). *Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy*. Revista Latinoamericana de Filosofía 16 (1): 25
- Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Capítulo I. "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes". ISBN 987-1183-57-7.