

PRIMERA PARTE

BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE DUSSEL. CONTEXTO HISTÓRICO Y ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

Capítulo I: BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE ENRIQUE DUSSEL.

Capítulo II: APROXIMACIÓN AL CONTEXTO HISTÓRICO, POLÍTICO,
ECONÓMICO Y CULTURAL EXISTENTE EN LATINOAMÉRICA EN EL MOMENTO
DE LA FUNDACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

Capítulo III: LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
LATINOAMERICANA.

I. BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE ENRIQUE DUSSEL

Enrique Domingo Dussel Ambrosini nació el 24 de Diciembre de 1934 en La Paz, un pequeño pueblo de la provincia argentina de Mendoza¹. Es un filósofo, historiador y teólogo católico, casado y padre de un hijo y una hija.

Con frecuencia leemos en muchas biografías de filósofos que su pensamiento no puede comprenderse adecuadamente si no tenemos presente la biografía del autor de referencia. Ello es, en el caso de nuestro autor, totalmente asumible. Dussel ha impregnado toda su obra con episodios de su vida personal. Existe, pues, una estrecha conexión entre su vida y su pensamiento, debido a la peculiaridad de su singular personalidad así como al contexto vital latinoamericano donde nuestro filósofo ha desarrollado su vida, su reflexión y su praxis, comprometida en la lucha de liberación de ese subcontinente empobrecido. No es posible olvidar que ha sido víctima de un atentado terrorista así como objeto de continuas amenazas de muerte, como tendremos oportunidad de exponer .

Si alguien considera que la filosofía tiene una estructura eidética semejante a la de las ciencias empíricas, entonces podríamos prescindir de la vida del filósofo, sin menoscabo de conseguir una adecuada intelección de su pensamiento. Esto no ocurre con Dussel, pues su ardiente pensamiento sólo es comprensible si tenemos presente la peculiarísima óptica de las vivencias biográficas y las estructuras noéticas de nuestro filósofo, y ello no va en menoscabo del rigor científico y filosófico de su reflexión, como tendremos oportunidad de comprobar .

Emmanuel Levinas, el gran filósofo metafísico y personalista judío que tanto influye en Dussel se refiere a algo semejante cuando indica que la filosofía occidental post-cartesiana se caracteriza por ser "impersonal"². De esta forma, para nuestro autor la biografía de un pensador debe estar reflejada en la obra escrita. De esta forma, aunque no pueda interpretarse como una autobiografía. Dussel no rehúsa referirse en muchas ocasiones a la narración en primera persona, mostrando de esta forma que la reflexión filosófica precisa de un yo "expuesto", de un nombre y un rostro concreto, desde donde se realiza todo el discurso. Recurre con frecuencia a relatarnos testimonios y experiencias personales, para lo que aprovecha cualquier oportunidad. Algo semejante diremos de sus indicaciones bibliográficas, hechas a tiempo ya destiempo. Es muy difícil encontrar algún escrito suyo donde Dussel no nos remita a su propia bibliografía anterior. Su pensamiento adquiere características de interpelación, esto es, de un reflexionar con intencionalidad dialógica y con un marcado sesgo de

¹ La Paz no tenía más de tres mil habitantes, y dista unos 150 Km. de la ciudad de Mendoza, junto a los Andes argentinos, en medio del desierto estepario (Cf. *SHFTAL*, p. 176).

² Dice Levinas: "Pour la tradition philosophique de l'occidente, toute relation entre le Même et l' Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel. La Philosophie s'identifie avec la substitution des idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'interiorité avec la rappon logique à l'exteriorité de l'interpellation": LEVINAS. E. Totalité et infini. Essai sur l'extériorité. Martinus Nijhoff's Boekhandel, La Haya, ⁵1974, p. 60. Frente a esto, el pensador de la alteridad proclama: " Autrui, auquel le 'tout' se dit, maître ou élève, la philosophie, dans un sens essentiellement liturgique, l'invoque": *Ibíd.*, p. 272.

estimular a la "conversión" ética³.

Siendo esto así, cuando nos acercamos por primera vez a la peculiar manera de reflexionar dusseliana, nos puede parecer que es *un pensar cargado de subjetivismo*, y ello a pesar de que el argentino critica con dureza y voracidad el pensamiento autocentrado. Subjetivista, que, para él, viene a ser una tautología, en donde el pensador apareciera como una especie de castillo amurallado aislado de los demás seres humanos y de la misma realidad. Aquí el pensar no pasa de ser pura elucubración intelectual, como tenemos la sensación de que sucede en buena parte del pensamiento idealista occidental, con el que se "ensañará" la crítica de "Dussel. Pero esto no acontece en la obra de Dussel, donde el autor no está enajenado en su filosofía y olvida la realidad objetiva -que en el Tercer Mundo es todavía más difícil de olvidar-. Nada más lejos de la intención de Dussel. De hecho la crítica más mordaz y radical que nuestro filósofo dirige a la filosofía europea, del "centro", es justo su subjetivismo egocéntrico que olvida al "otro", como "otro-de-mí", y que reduce al "otro" al "no-ser" por el hecho de "no-ser-yo".

Desde el comienzo de nuestro trabajo queremos indicar que Dussel, como persona y como filósofo es difícil de etiquetar. Se le ha catalogado de populista, socialista, cristiano, hegeliano, heideggeriano, levinasiano, ingenuo, genial, marxista, etc. ¿Cuál de todos estos calificativos es más preciso para circunscribir a Dussel? Quizá todos ellos, algunos más y ninguno en exclusividad. Y es que cuando leemos superficialmente sus escritos experimentamos la sensación de estar ante un pensamiento al mismo tiempo que riguroso, profundo y erudito, también desconcertante, hiperbólico e insospechado en sus conclusiones. Nosotros sostenemos que si es preciso buscar un adjetivo que describa adecuadamente el Pensamiento de Dussel, no puede ser otro que el de "personalista", como tendremos ocasión de probar y que apenas ha sido puesto de relieve por sus críticos o sus comentadores. Permítasenos realizar a continuación un acercamiento a su figura personal, así como a su estilo literario-filosófico: nos parece adecuado, habida cuenta de que esta es la primera investigación exhaustiva que se hace en nuestro país sobre su filosofía. Ya veremos más adelante que el mismo Dussel se lamenta de estar "inédito" en los ambientes filosóficos de Europa -aunque cada vez menos-, por escribir en español. En España es conocido por sus aportaciones teológicas e historiográficas, de evidente prestigio⁴. Las páginas que siguen -y en realidad toda la investigación- es, entre otras cosas, un acto de "presentación" de tan sugestivo pensador.

Tiene Dussel, tanto escribiendo como hablando (más lo último que lo primero),

³ Sobre esto, véase lo que escribe Dussel en su *FEL. II*. § 33, bajo el título "La introducción a la ontología como conversión al pensar" (pp. 134-140).

⁴ Dussel es un especialista excepcional en *historia de la Iglesia latinoamericana*, director y "alma mater" de CEHILA (Comisión para el Estudio de la Iglesia Latino Americana). Aunque ya comienza a ser conocido en este ambiente, como después veremos, es curioso constatar el "olvido" absoluto que, como ejemplo, realiza el historiador español Pedro Borges en su obra *Bartolomé de Las Casas*, (Rialp, Madrid, 1990), habida cuenta de que Dussel es sin duda uno de los mayores conocedores mundiales en la figura del contravenido dominico sevillano, de quien Dussel se ha ocupado en multitud de ocasiones (desde su tesis doctoral en historia en la Sorbona) y este prestigio le mereció la invitación para escribir el artículo "*Bartolomé de las Casas*" en la conocida *Encyclopaedia Britannica* (Chicago, 1974). Sobre esto véase la bibliografía de Dussel que ofrecemos al final.

el verbo fácil, preciso, fluido, sugerente, envolvente de una peculiar atmósfera. Gusta de escribir con frases cortas, lapidarias, reiterativas. Muchas de sus imágenes están cargadas de sugerencias llenas de plasticidad literaria. Olvidar el lenguaje metafórico es condenarse a no entenderle. Frecuentemente también es muy oscuro de leer y comprender, cosa que sabe y que advierte a sus lectores, pero que considera indispensable para lograr una adecuada plasmación literaria de sus ideas⁶. Su modo de argumentar podríamos calificarlo no ya de "circular", como puede parecer a primera vista, sino más bien de "helicoidal". El argumento circular se repliega sobre sí mismo y no avanza; suele ser tautológico. No es este el caso. Es más bien un pensar que progresa, linealmente, pero que retorna a veces monótonamente, como una letanía, lo ya dicho para avanzar un poco más allá, a través de circunloquios lingüísticos a veces difíciles de hilvanar. Es un estilo que nos recuerda al de algunas obras de san Agustín, donde levanta una idea a partir de lo ya construido, en un andamiaje cada vez mayor.

Además del estilo propio dusseliano es preciso llamar la atención sobre su singular terminología, que a veces puede dar lugar a equívocos. Así, cuando califica a Marx, o a Fidel Castro, etc., como "profetas". O cuando no parece ver en el "centro" (Europa, EEUU, la antigua URSS) más que aspectos negativos, calificándole de opresor de la "periferia", lanzándole calificativos de gran dureza. Si bien su reflexión nos parece genial en muchos momentos, es preciso no olvidar su peculiar lenguaje filosófico para entenderle cabalmente. Muchos se han extraviado en su comprensión por no estar advertidos de ello. El mismo Dussel advierte, y esto vale para toda su obra: "no se olvide, entonces, en el uso que haremos de las palabras, la significación que un tanto arbitrariamente hemos dado aquí" (*FEL, II*, 42).

No menos llamativo que su lenguaje y su pensamiento es la personalidad de nuestro pensador. Habla como quien está no sólo persuadido de lo que dice, sino además como quien pretende persuadir a su lector de su propio y vigoroso convencimiento. No es concebible en el sistema filosófico dusseliano una dualidad como la que es perceptible, por ejemplo, en el racionalista Kant de la primera gran *Crítica* y su comportamiento religioso pietista. Dussel, por el contrario, vive y escribe con una armónica unidad, comprometido en la praxis libertadora en pro de los pobres de América Latina.

Para hacernos una adecuada idea de la personalidad, "avasalladora" -y sin exagerar-, veamos la certera descripción que realiza Teófilo Cabrestero, tras una entrevista con nuestro autor:

"Desde su primera respuesta me senti arrastrado por un caudal de frases rápidas, medidas y densas. Su agilidad mental y su agresiva dialéctica me espoleaban y me obligaron a reaccionar improvisando preguntas. Yo preguntaba, pero sabía que era él quien conducía la conversación.

⁵ Estamos de acuerdo con el colombiano Germán Marquínez Argote cuando señala que Dussel "es más brillante como conferencista que como escritor hasta el punto que gran parte de sus escritos son charlas que no han perdido la frescura del estilo coloquial", en: "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E. *IFL*, p. 21.

⁶ DUSSEL, E. *FEL, I*, "Introducción". No obstante tenemos la certidumbre de que muchas cosas que escribe "oscuras" y enrevesadas, podrían decirse más claramente. Nos recuerda aquella anécdota que se cuenta de don Eugenio D'Ors, que dirigiéndose a su secretaria decía: "¿Se entiende?-, "sí, don Eugenio", respondía ella. "Bien. Entonces oscurezcámoslo", replicaba él.

Al cerrar el magnetofón me parecía haber logrado una entrevista diferente a todas, con respuestas asombrosas (...).

Todavía no sé si en su discurso manda la habilidad de la frase y la magia de la palabra, o una audacia crítica mitad genial y mitad ingenua, o la profundidad de pensamiento, o el poder de síntesis y de relación interdisciplinar, o una capacidad creadora digna de crédito. Seguramente hay un poco de todo eso. Y, en todo caso, hay luz y granizo en la tormenta de su verbo. Su hablar arrastra verdades como peñas y, de vez en cuando, ofrece una visión descarnada de las cosas"⁷.

Estas impresiones no son exclusivas de Cabestrero. En mi opinión es una descripción adecuada del personaje y refleja certeramente las sensaciones que muchos experimentamos al acercarnos a sus escritos ya su figura. Se podrá estar o no de acuerdo con lo que dice o cómo lo dice, pero es muy difícil permanecer indiferente. Un pensador de esta altura y de estas características nos trae a la memoria lo que Phillips Brooks decía hace casi un siglo en relación a la existencia de dos tipos de hombres, entre los dedicados a la reflexión:

*"Algunos grandes pensadores parecen tratar las cosas en que reflexionan con una desapasionada calma. Parece como si tiraran de sí las verdades que hallan sin mayor cuidado ni atención a ellas que la de una máquina que escupe los clavos que fabrica. Parecen ser casi como la maquinaria que podéis poner a trabajar sobre cualquier material. Pero siempre hay otra clase de pensadores y estudiantes cuya acción intelectual está toda ella viva y caliente. Estos aman la verdad que tratan"*⁸.

Dussel pertenece, sin duda, al segundo grupo, y lanzará a los otros pensadores "de despacho" durísimos calificativos, como veremos. Para él no pasan de ser puros "sofistas" y no verdaderos filósofos.

Para nosotros es difícil comprender el hecho de que su pensamiento filosófico sea prácticamente desconocido en nuestro país, aunque ya no puede decirse lo mismo en el pensamiento alemán.

1. AL PRINCIPIO FUE LA POBREZA Y LA PRAXIS

La Filosofía de la Liberación Latinoamericana de Enrique Dussel ha tenido, desde sus primeras formulaciones una clara intencionalidad práxica⁹. Pero nos parece

⁷ CABESTRERO, T. *Conversaciones sobre la fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 64. Este libro ofrece 15 entrevistas con algunos de los mejores teólogos cristianos contemporáneos, como K. Rahner. H. Küng, G. Gutiérrez, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, etc. Cabestrero ofrece además unas impresiones descriptivas que vale la pena señalar: "Por su figura delgada, su afilado rostro y su perilla negra (ahora ya totalmente albina), por su mirar centelleante tras los cristales de las gafas y su brillante hablar, ágil, incisivo y dialéctico, veo en este hombre a un mosquetero de la palabra, habla con facilidad y eficacia dialéctica desde una cultura y una capacidad interdisciplinar asombrosas. Si se lo propone, es capaz de crear un ritmo de suspense retador y de arriesgarse a conducir a sus oyentes hasta cercar posiciones, tesis, doctrinas, filosofías enteras que él se tiene recorridas, cercadas y destruidas o reconstruidas": *Ibid.*, p. 65.

⁸ BROOKS, Ph. *Sermons Preache in English Churches*, McMillan and Co., London, 1900, pp. 29-30.

⁹ Prueba de que los intereses éticos y filosóficos de Dussel no han variado sustancialmente desde sus primeros escritos es que el primer artículo filosófico publicado por Dussel, aunque incorporado a un libro, versa sobre el tema de la pobreza (todavía genérico, pues después reflexionará no tanto sobre la pobreza cuanto sobre

interesante señalar que incluso antes de dicha formulación filosófica, la praxis ha ocupado un esencial papel en la vida cotidiana de Dussel. Su misma vocación filosófica sólo tiene sentido desde esta perspectiva. En efecto, con sólo 12 años Dussel sentía una fuerte vocación estética, estudiando pintura en una Escuela de Bellas Artes¹⁰. Ya adolescente se planteaba estudiar arquitectura o incluso ser ingeniero agrónomo, de acuerdo con la aspiración de su padre positivista, y al que no hizo ninguna gracia, al principio, que su hijo fuera filósofo. Esta vocación sólo se verá cuestionada cuando por medio de sus compromisos cristianos en la "Acción Católica" de tipo italiano y como líder de grupos cristianos, como fundador del "Movimiento Guías", una especie de escultismo en su Mendoza esteparia y montañesa¹²,

el pobre que la sufre): -Pobreza y civilización-, en: *ALDL*, pp. 144-151. En una entrevista también manifestaba explícitamente esto: "Reportaje a Enrique Dussel. Los pobres son sujetos de la historia", en *Tiempo Latinoamericano* (Córdoba, Argentina), IV, 27 (octubre de 1986), pp. 8-9. Remitimos al capítulo que dedicamos a la "praxis" de liberación.

¹⁰ Muchas de las indicaciones biográficas que haremos de Dussel las conocemos a través de diversas conversaciones personales con él, mantenidas tanto en España -en diversas ocasiones- como en México. En concreto Dussel nos concedió una larga entrevista (20 de julio de 1992) cuando fuimos amablemente invitados a su casa durante dos meses, grabada magnetofónicamente y que hemos transcrito posteriormente. Esta fuente de información la citamos aquí como *Entrevista*, con un total de 30 páginas a un espacio. También disponemos de una abundante relación epistolar, mantenida durante dos años, en particular a partir de ser nombrado, quien esto escribe, en 1992, como "coordinador" para España de *AFYL* (*Asociación de Filosofía y Liberación*), de la que Dussel es Coordinador General.

Asimismo Dussel nos remitió una autobiografía que está inédita. La citaremos como *Autobiografía* y consta, en lo que se refiere al tema del presente estudio, de 18 páginas. Otras fuentes de información *autobiográficas* por consultarse en: DUSSEL, E. "Liberación latinoamericana y filosofía", en: *Latinoamérica* (México), 10 (1977), 83-91. Este artículo fue incorporado en su obra *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 7-19; *Ibid.*, *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo XXI. Buenos Aires, 1973, pp. 7-14. Esta obra con posterioridad fue publicada como *Filosofía Ética de la Liberación*, en Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1987. La citaremos como *FEL*; *Ibid.*, "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina", en: GIBELLINI, R. *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 293-294; etcétera. Otros datos biográficos pueden encontrarse en: MARQUINEZ ARGOTE, G. "Enrique Dussel: filósofo de la liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E. *Introducción a la filosofía de la liberación*, USTA, Bogotá, (2) 1983, pp. 5-51; PETER, A. *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie, Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988, pp. 116-125; CABESTRERO, T. *Conversaciones sobre la Fe*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 63-82 (entrevista con Dussel); SALAZAR RAMOS, R.J. "Prólogo" en: DUSSEL, E. *Filosofía Ética Latinoamericana IV*, USTA, Bogotá, 1979, pp. 7-13; etc. También pueden encontrarse diversas biografías en las diferentes tesis (de licenciatura, maestría y doctorado) que se han realizado sobre el pensamiento de Dussel, que citamos en nuestra bibliografía y a las que remitimos. Agradecemos al Dr. Dussel las facilidades dadas para acceder a bastantes materiales inéditos, algunos de los cuales citaremos en esta investigación.

¹¹ Enrique Juan Dussel, médico rural de La Paz (Mendoza) y del "Ferrocarril Inglés". Es un dato prácticamente inédito el hecho de que al día siguiente del atentado de que fue objeto Enrique Dussel y su familia, por parte de la extrema derecha del sindicato metalúrgico peronista, el día 2 de octubre de 1973, su padre sufrió un infarto, que afectó seriamente su salud y del que nunca se repuso por completo, hasta el punto de que a consecuencia del mismo murió dos años más tarde. Eso da cumplida cuenta del -nivel" de compromiso en que se juega la libertad de pensamiento y expresión, así como la praxis de liberación en que Dussel está comprometido. Nuestro autor sería expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) el 30 de marzo de 1975.

¹² A Dussel le gusta hacer referencias autobiográficas en sus escritos. Y además le agrada hacer comparaciones entre él y otros pensadores de la antigüedad. Parece encontrar similitudes entre Aristóteles y él, cuando afirma: "En el año 384 nace Aristóteles, en la pequeña ciudad de Estagira, hijo de médico; en las

como "terciario franciscano" a los 17 años, así como por su militancia en la "Democracia Cristiana" -a la que después criticará con dureza como falso camino "tercerista"-, comprometido en actividades políticas, percibió que la praxis política le exigía saber fundamentar teóricamente las acciones emprendidas. En un principio, como joven militante cristiano ya leía gruesos tomos de ascética y mística¹³, que le permitieron un primer acceso, aunque indirecto a Aristóteles, santo Tomás, a la definición de las virtudes, etc. Posteriormente buscó cimentar esta mediación entre la teoría y la praxis leyendo las obras de J. Maritain. Coincidió con la última época de Perón donde Dussel comenzaba a tener una conciencia crítica del populismo. Así comprendió que toda acción política "queda en el aire sin una fundamentación especulativa radical que dé cuenta de sus fundamentos" para evitar que la praxis sea una "pura filantropía" que se convierta "en paternalismo, en limosna, y en muchos otros tipos deformados de actividades ante el hombre"¹⁴.

Con esto lo que queremos indicar es que Dussel no descubre la filosofía sino como fruto de su previo compromiso en la praxis política, sus actividades como líder sindical, fundador de la Federación Universitaria del Oeste¹⁵, dentro de una actividad motivada por su

montañas de Macedonia, es decir, un provinciano" (HH, p. 77-78). ¿Habla de Aristóteles o de él mismo?

¹³ "Yo tenía una experiencia de reflexión, diría yo 'mística' a los 15 o 16 años. Me ponía a leer a Garrigou-Lagrange en *Las tres etapas de la vida espiritual*" [se trata de un grueso volumen, publicado en realidad como *Las tres edades de la vida interior*, Buenos Aires, 1944], "que leí a fondo y lo he subrayado y demás": *Entrevista*, pp. 5-6. En efecto, personalmente hemos podido comprobar, en la casa de Dussel en México cómo, aún adolescente, indicaba en un cuaderno sus reflexiones sobre este y otros libros de ascética. Pero siempre estaba presente la intencionalidad práxica: "yo leía sobre la prudencia y la practicaba, leía sobre la justicia y quería practicarla": *Ibid.*, p. 6. Estas lecturas espirituales le imponían una fuerte autodisciplina y ello le llevó a especializarse en problemas éticos, que han sido la preocupación primera intelectual de Dussel hasta la actualidad. En referencia a su experiencia en el Medio Oriente dice Dussel: "¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana...? No lo sé. Lo que sé es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad, el mundo se había invertido...ahora lo vería para siempre desde abajo. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia definitiva": *Autobiografía*, p. 15. Lo cierto es que estas experiencias juveniles e incluso la misma etapa con Gauthier en Israel (1959-1961) constituirá una profunda vivencia expresamente religiosa (aunque no sólo religiosa). Lo que ocurre es que Dussel, desde su exilio en el México "jacobino", su segunda patria, y a partir de las críticas de confusión entre teología-filosofía que recibió, rehuye frecuentemente referirse a su *propia* experiencia religiosa cuando escribe filosofía, lo que contrasta con el gusto de nuestro autor por referir en sus escritos datos personales.

¹⁴ DUSSEL, E. "La antropología filosófica, fundamento teórico del Servicio Social en América Latina", en: *América Latina: Dependencia y Liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 72. Original de 1968. En otro lugar, bajo el influjo de Heidegger, escribe: "La *práxis* (...) no es un modo sino el modo de ser en el mundo": DUSSEL, E. *FEL*, I, p. 40.

¹⁵ Era el Secretario General, y encabezó un levantamiento contra Perón en 1954-1955, llegando incluso, según dice, a lo siguiente: "Nosotros tomamos la Universidad contra Perón... Es decir, entramos al Rectorado y dijimos a los empleados: 'pueden irse a casa', tomamos las llaves del edificio y cerramos la puerta", hasta el punto de "cerrar nuestra propia Facultad de Filosofía" (...), "e hicimos una reunión de estudiantes y propusimos a un profesor que tomara interinamente el poder (...). Era una experiencia inimaginable" en aquellos años: *Entrevista*, p. 7. Desde el principio se percibe la vocación de liderazgo de nuestro autor, que todavía hoy prosigue. Así, cuando decide estudiar filosofía, dice nuestro autor. "fue muy drástico, fue muy violento para mí. Nunca más tomé un pincel y dejé Bellas Artes por la filosofía. Porque no quería ser mediocre, debía ser eminente en algo: bueno o nada, y me consagré a la filosofía decididamente": *Ibid.*, p. 5. Su compromiso por la justicia y las libertades le valió ingresar incluso en prisión, como cabecilla de los movimientos estudiantiles de Mendoza: Cf. "Una década argentina (1966-1976) y el origen de la 'Filosofía de la Liberación'", en:

militancia cristiana¹⁶. De forma que la *FL* como reflexión sobre la praxis de liberación no se encontrará sólo en su pensamiento más maduro¹⁷, sino que ya hasta la misma vocación a la reflexión filosófica se inscribe dentro de una previa praxis social.

En 1952 Dussel decide estudiar Filosofía. Ingresó en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) en marzo de 1953, con 18 años. En septiembre de 1957 terminó su Licenciatura¹⁸ con una tesina sobre Filosofía Ética y Social¹⁹, donde ya se interesa por la "inconsistencia teórica del bien común", motivo que retomará en su tesis doctoral posteriormente en Madrid. En octubre partía hacia España, saliendo en un barco de la compañía "C" desde Buenos Aires. Había obtenido una beca por un año. En la larga travesía el barco atracó en Montevideo, Santos, Río y Recife antes de internarse en el Atlántico hasta Dakar, Casablanca, Lisboa y Barcelona. Es aquí donde descubre por primera vez una América latina "y un Tercer Mundo que hasta entonces le habían sido "completamente desconocidos"²⁰. Pero este primer conocimiento lo es sólo de unos pocos lugares geográficos de Latinoamérica y África. Será en Madrid, en su estancia en el Colegio de Guadalupe cuando descubra a los otros latinoamericanos, a las personas de diferentes rostros: doscientos estudiantes de todos los países de América Latina. Allí descubre Dussel que él era latinoamericano y no europeo, y que había vivido, como "buen" argentino de ese tiempo, mirando hacia Europa y de espaldas a su propia

DUSSEL, E. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, p. 91, n. 39.

¹⁶ Ya en la pequeña aldea donde nació, La Paz, descubre el joven Dussel la pobreza de sus gentes: "Recuerdo el rostro arrugado de las mujeres y hombres del campo, en chozas humildísimas, indias o mestizas; una miseria que entristecía mi infancia. Habría que ir en el Mediterráneo hasta alguna aldea árabe para poder comprender lo que digo. *La pobreza fue una experiencia originaria*": DUSSEL, E. "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América latina", op. cit., p. 176. Desde esta experiencia básica, que nunca abandonará como referencia expresa, emprende su praxis cristiana, dentro de la Acción Católica de su época. como joven fundador del *Movimiento Guías*, donde dedicaba los domingos a atender a niños deficientes internados en hospitales en pésimas condiciones.

¹⁷ A esto se ha referido últimamente nuestro autor en el trabajo que hemos tenido oportunidad de publicar: "Filosofía de la Liberación como praxis de los oprimidos", en: OLIVER ALCON, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Eds.), *América. Variaciones de futuro*. Instituto Teológico Franciscano-Universidad de Murcia. Murcia, 1992, pp. 395-413. En otra obra muy reciente sintetiza lo que pretendemos aquí indicar: "El descubrimiento de la miseria de mi pueblo, percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevó a Europa e Israel. Descubrirla, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la Historia Mundial, descubrir su ser oculto": DUSSEL, E. "Hermenéutica y Liberación. De la 'Fenomenología hermenéutica' a una 'Filosofía de la Liberación'. (Diálogo con Paul Ricoeur)", en *Analogía* (México), año 6, n. 1 (1992), p. 149.

¹⁸ Recibió una medalla de oro por haber obtenido "el mejor promedio" de su promoción en Mendoza: Autobiografía. p. 8.

¹⁹ El autor que más influye en sus estudios en Mendoza es, sin duda, Guido Soaie Ramos profesor de ética, durante cuatro años, de Dussel (recibió con él siete cursos sobre diversos temas de ética). Era un joven profesor extraordinario del que dice Dussel que tenía "tal nivel en cuanto a precisión y exigencia que era superior a los que encontré posteriormente. Es del nivel de Zubiri": *Entrevista*, p. 14. De él recibió unos magníficos cursos sobre "conciencia ética", otro sobre la "libertad" y otro sobre la "*frónesis*", que influirán poderosamente en nuestro autor. "Por eso -dice Dussel- cuando accedí al estudio de la filosofía española, la ética no me llamó la atención, porque yo estaba a un buen nivel, gracias a este hombre", y concluye diciendo: "Siempre me siento alumno de él, porque yo le debo mucho": *Ibid.* También tuvo aquí como profesor a Angel González Álvarez, profesor invitado, quien le explicó la Metafísica tomista, aunque desde una perspectiva muy conservadora.

²⁰ *Autobiografía*, p. 9. El subrayado es de Dussel.

realidad de latinoamericano ²¹.

2. ESTANCIA EN ESPAÑA: DOCTORADO EN FILOSOFÍA (1957-1959).

Una vez en Madrid vivió durante algún tiempo en una pequeña pensión junto a la Puerta del Sol²². Poco después presentó su solicitud para entrar al Colegio de Guadalupe, que tenía como norma no admitir a más de lo alumnos de cada país latinoamericano. Allí pudo superar la europeización argentina, posibilitándole conocer noticias de lo que acontecía en su patria grande. La estancia en este centro marcó decisivamente el pensamiento y los intereses futuros de Dussel.

Cuando se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid, le exigieron una tesina de "convalidación" de su título de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Es un trabajo que realizó con prontitud y que presentó con el título de *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*²³. Este mismo trabajo, ampliado, será el primer volumen de los tres que constituyen su tesis doctoral. Ésta se compone de tres volúmenes con el título genérico de El bien común. Su inconsistencia teórica. Cada volumen, no obstante, tiene un título específico. El primero²⁴ se denomina *Introducción a la temática del bien común natural temporal (Fundamentación para un comunitarismo personalista)*. Comienza con una cita, en griego, del Evangelio de san Lucas 6,20 ("Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios"), lo que muestra el interés primordial del joven filósofo por el tema del pobre, influido sin duda por su corta estancia de 4 meses con Gauthier en Israel²⁵, así como otra del libro *El concepto de la angustia* de Kierkegaard y un consejo de santo Tomás al hermano Juan en su *Opuscula Theologica*. El segundo volumen²⁶ lo titula *La problemática del bien común. La existencia del bien común*. Escribe a modo de prefacio unas líneas en Salamanca, el 25 de marzo de 1958, donde podemos apreciar a un Dussel todavía acrítico hacia la obra de España

²¹ Dussel describe así sus impresiones al abandonar su patria: "levanté ancla, y las mantuve en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. Nada me ataba al pasado (...). Yo desea con pasión ir a Europa": Autobiografía, p. 9. Podemos pensar que ese -proyecto" era el del joven intelectual que pretendía formarse en Europa ya "lo europeo-. Será después de ese descubrimiento, en Madrid, de América Latina, y su posterior estancia en el Medio Oriente, con el decisivo influjo de Gauthier, que ese proyecto será no ya sólo personal, intelectual, sino vital, de reconstrucción de su propio ser latinoamericano hasta entonces alienado o no consciente.

²² Vivía con gran austeridad, pues su beca no daba para mucho. Pagaba 20 pesetas diarias. Para poder ducharse debía pagar 5 pesetas más: Cf. *Entrevista*, p. 6.

²³ El asesor de la tesina fue Antonio Millán Puelles, quien después le dirigirá su tesis doctora. El trabajo tiene 195 págs. Un resumen de este trabajo fue publicado en 1968 por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), Resistencia-Chaco, editado por el Departamento de Extensión Universitaria y Ampliación de Estudios.

²⁴ De 348 págs.

²⁵ En tan cono espacio de tiempo ya la influencia de Gauthier se deja sentir. La vida pobre de este sacerdote, el ambiente de pobreza en que se vivía en Nazareth, etc. Fueron, indudablemente, una de las "atracciones" que el joven filósofo encontró para realizar posteriormente una experiencia de pobreza verdaderamente impresionante. Nunca dejaremos de insistir -aunque Dussel prácticamente lo silencia- en la importancia de Gauthier en la vida personal y en los intereses intelectuales de Dussel.

²⁶ Que consta de 307 págs.

en América. Dice así. En referencia a Salamanca: " 'La Atenas' de los pueblos hispánicos, cuando este imperio, pese a quien le pesare, era el más extenso y noble de occidente"²⁷. El tercer volumen se denomina *Naturaleza del bien común natural temporal*²⁸. Se trata de una tesis todavía "escolástica", repleta de citas de santo Tomás y con multitud de erratas del mecanógrafo encargado de transcribir la tesis. Dussel la terminó de escribir en la torre de la capilla de la Universidad Complutense, a menudo con temperaturas de varios grados bajo cero.

Terminada de escribir la tesis en abril, la defendió a final de junio de 1959. La había comenzado al poco tiempo de llegar a Madrid, mientras estudiaba los Cinco- cursos de doctorado preceptivos. Sólo en tres o cuatro ocasiones se entrevistó con su director²⁹. Inspirado en el Maritain de *El humanismo integral* y *La persona y el bien común*, en quien buscó apoyar teóricamente la praxis en sus compromisos sindicales universitarios en su patria chica, y que era también el inspirador del movimiento "Humanista" en Argentina. Se pone de parte del pensador cristiano francés, en su controversia contra Charles de Koninck³⁰, profesor en Laval (Québec, Canadá) y que representaba un tomismo de cuño fuertemente conservador. Esta tesis es, estrictamente, de filosofía política. No es de extrañar que después el Dussel maduro, definitivo" diríamos (por el momento, claro está), considere la decisiva importancia de la política³¹.

Dussel defendía, en pleno franquismo, la primacía de la *persona* en una sociedad corporativista como la española, así como la necesidad de la democracia participativa.

²⁷ "Prefacio"

²⁸ Con un total de 288 págs. *En la tesis doctoral de Anton Peter, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*. Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1988. p. 118. escribe que la tesis de Dussel es "einer Arbeit von 1200 Seiten über 'Die Problematik des Gemeinwohls', mit einem historischen und einem neothomistisch-systematischen Teil". Ignoramos la fuente que sigue Peter para afirmar que tiene más de 250 páginas de las reales (943 págs.). La explicación es muy simple: no conoce esta tesis: por esto no puede rastrear el personalismo *siempre existente*, desde el principio, en Dussel, Peter conoce bastante mejor el pensamiento teológico de Rahner que el de Dussel.

²⁹ Hablando de ello, indica: "Él me queda y yo también lo apreciaba. Es sumamente inteligente Millán. Pero fue muy autodidáctico lo que hice yo en Madrid. No fue para mí un 'chock'. Fue continuar lo que ya se venía haciendo": *Entrevista*. p. 8.

³⁰ Fundamentalmente con su obra *La primacía del bien común contra personalistas. El principio del Orden Nuevo*, trad. española en Ed. de Cultura Hispánica, Madrid, 1952, y su artículo "In defense of Saint Thomas. A Reply to father Eschmann's attack on the primacy of the common good", en *Labal Théologique et Philosophique* (Quebec) I, 2 (1945), pp. 9-109.

³¹ Para Levinas "la ética, más allá de la visión y la certeza, designa la estructura de la exterioridad como tal, La moral no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera": LEVINAS, E. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961. p. 281. Con estas palabras de Levinas y otras de Bartolomé de Las Casas comienza Dussel su mejor obra. *FEL. I*. Desde este presupuesto nuestro autor piensa que "la filosofía de la liberación sabe que la política es la filosofía primera" superando así la posición todavía demasiado abstracta de Levinas, y la razón es que "la política es el centro de la ética como metafísica (la exterioridad ético-metafísica)": DUSSEL, E. *F.L.* 5.9.1.1. La política es caracterizada como la relación práctica concreta hermano-hermano. Como se puede ver, los temas básicos sobre los que Dussel se ha ocupado desde muy joven, no han variado. Pensamos que *temáticamente* no ha habido una ruptura en su pensamiento. e incluso metodológicamente tampoco es tan grande como él mismo manifiesta a menudo. Pensemos que en esta tesis doctoral ya utilizaba, aunque mezclados, el lenguaje tomista y el personalista. El Dussel "definitivo" (el actual). ¿qué es sino un personalista?

como teoría política personalista que defiende los derechos de la persona³². Para Maritain la primacía del bien común, el de toda la sociedad, se efectuaba en lo que llamaba el "individuo". Pero la persona estaba más allá del mismo bien común general, de forma que éste debe someterse a aquella. "La verdadera concepción de la vida política no es ni exclusivamente personalista ni exclusivamente comunitaria, sino personalista y comunitaria a la vez, ya que ambos términos se completan y se exigen mutuamente. Así se comprende que nada hay más erróneo que plantear el problema de la persona y el del bien común en términos de oposición"³³.

La tesis de Dussel proponía el "pluralismo" en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común, un "comunitarismo" (con la primacía del bien común) y un *personalismo* (buscando la "realización" de cada persona). Es patente que en esta época Dussel es expresamente un "personalista", entendiendo por ello, en esencia, lo que entiende básicamente el personalismo francés. He aquí la síntesis y conclusión final de la tesis de Dussel: "1) *La persona humana y sus comunidades se ordenan al bien común -que es análogo- como a su fin: estos bienes comunes se subordinan de imperfectos a perfectos hasta el Bien Común Trascendente Absoluto. El bien común tiene primacía (...) sobre el bien particular de la persona humana (COMUNITARISMO) ". 2) La distribución de los bienes comunes objetivos de las comunidades (...) tiene como objeto INMEDIATO los bienes objetivos debidos a las partes de las comunidades (...) (PLURALISMO) "; y 3) "Este movimiento descendente de la justicia distributiva tiene siempre como ULTIMO TÉRMINO de atribución a la persona humana (...) Si no es posible un bien común formal de un todo social sin el bien formal de las partes que lo constituyen, es absolutamente imposible cualquier beatitud formal creada sin la beatitud o bien formal de cada persona particular (PERSONALISMO) "34.*

Esta tesis permanece inédita y quizás haya pasado el tiempo para su publicación, habida cuenta de la evolución posterior del autor. No obstante su interés perdura en referencia a la adecuada comprensión de la evolución intelectual de Dussel. Lo cierto es que aquí ya se vislumbra, aunque con otras categorías ("escolásticas", "tomistas"), lo más genuino de su reflexión. Así, por ejemplo, ya se refería a la "exterioridad" del Otro (la persona humana), que está fuera o "más allá" de la "Totalidad" (en la tesis es "el sistema social de los 'individuos')³⁵. En efecto, el hilo conductor del pensamiento maduro de Dussel, como crítico

³² Puede verse una síntesis de la polémica que existía en relación al pensamiento y la figura de Maritain en: RAMÓN CALO, J.-BARCALA, D. *El pensamiento de Jacques Maritain*, Ed. Cincel, Madrid, 1987, pp. 178-195.

³³ MARITAIN, J. *La persona y el bien común*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 71.

³⁴ Dussel, E. *El bien común. Su inconsistencia teórica*. Universidad Central. Madrid, tomo III, p. 267.

Las mayúsculas son de Dussel. Antes de leer esta tesis nosotros sosteníamos ya, por lo que conocíamos de su obra, que Dussel era UD "personalista comunitario" latinoamericano y "de la liberación". Tras leer esta tesis nos ratificamos en ello cada vez más. Agradecemos a Dussel que nos facilitara, en México, fotocopiar esta tesis, que no DOS fue permitido consultar en la Universidad Complutense de Madrid.

³⁵ Sobre la concepción de "Exterioridad" del Otro, a la que nos referiremos después extensamente, y que es básica en el pensamiento maduro de Dussel (hasta el punto que es preciso no olvidar que es desde aquí desde donde Dussel analiza toda la obra de Marx mismo, último "estadio" de su pensamiento actual, pueden consultarse sus obras: *FEL. I*. pp. 97-156 (que corresponde al cap. 3 de su obra, donde hay una aceptación de la "meta-física" de Levinas y una superación del método "ontológico" de Heidegger); *MFL*. pp. 199-204; *FL*. 2.4-2.4.9.3., pp.52-62; *HMD*. pp. 290-297 (donde puede observarse que Dussel interpreta a Marx, en nuestro

de la Totalidad, ya aparece explícitamente en su tesis, aunque Dussel parece haberlo olvidado: "La posición del totalitarismo -totalización- es aquella que tiende a dar primacía absoluta al bien común objetivo inmanente de alguna comunidad -provincial, nacional o internacional-"³⁶. Aquí la Totalidad o "totalitarismo es un objetivismo alucinante", pues tiende a una gran cantidad de bienes objetivos "sin pensar en la felicidad de las partes", es decir, de las personas³⁷. Además existe otro totalitarismo "subjetivista o formalista" que da primacía al bien común formal o al "orden intrínseco de la comunidad, pero sólo en su aspecto normativo, dando 'coactivamente' a cada parte lo que cree -la autoridad totalitaria sea necesario"³⁸. Se barruntan aquí ideas "personalistas" que defienden la alteridad del otro, que serán pilares básicos en su mejor Filosofía de la Liberación, utilizando la complicada terminología de Levinas quien, por cierto, es claramente un personalista de la "alteridad".

La tesis, defendida ante cinco profesores (entre ellos José Luis López Aranguren y el director de la misma, Antonio Millán Puelles), mereció, por unanimidad del tribunal examinador, la calificación de "sobresaliente". Sin embargo fue una tesis demasiado amplia y pretenciosa, y al realizar un extenso recorrido histórico adolece de una pobre síntesis especulativa. En realidad correspondería a una especie de "Prolegómenos históricos al planteamiento del problema del bien común"³⁹. La tesis acentúa, en detrimento de la reflexión propia, la evolución del concepto de "bien común", desde los presocráticos hasta Kelsen⁴⁰. De esta forma la experiencia de la investigación de su tesis fue muy interesante para Dussel, por cuanto tuvo que estudiar a muchos autores que hasta entonces le eran desconocidos. Pero la

parecer, desde su "previa" concepción de la "exterioridad" del Otro, que también encuentra en el filósofo y economista de Tréveris). Este concepto es básico también en la interpretación de la historia latinoamericana realizada por nuestro autor: *Storia della Chiesa in America Latina* (1492-1992). Editrice Queriniana, Brescia, 1992, pp. 22-30. Es asimismo desde este concepto de "Exterioridad" del Otro desde donde lanza Dussel las mayores reservas a la "comunidad de comunicación" de Apel: APEL, K-O.-DUSSEL.E.-FORNET - BETANCOURT, R. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI/ Iztapalapa, México, 1992. pp. 72-104. En resumen, este concepto básico de la FL de Dussello encontramos como incoado ya en en tesis doctoral en filosofía, aunque sólo tras su "descubrimiento" de Levinas lo podrá tematizar adecuadamente, aunque parece que de esto no ha sido consciente Dussel, en tanto que jamás cita expresamente texto alguno de su tesis. II

³⁶ DUSSEL, E. *El bien común. Su inconsistencia teórica*, loc. cit., vol. III, p. 253.

³⁷ Dussel rectifica, escribiendo "a mano", en esta misma página que se refiere al "totalitarismo del social-nacionalismo": *El bien común...* III, p. 253.

³⁸ Tras lo cual añade, también escrito "a mano": "Totalitarismo del comunismo en la 'dictadura del proletariado'": *El bien común* III. 253. Dussel concluye su reflexión afirmando: "Nosotros en cambio admitimos y proponemos una primacía del bien común objetivo de la comunidad sobre todo bien y una ordenación de éste principalmente al bien común formal de la comunidad, y en último término a la beatitud formal de cada persona considerada como 'parte' de diversas sociedades, es decir, como un todo sustancial racional con una función concreta, en los organismos comunitarios". Y escribe, ahora también "a mano": "La persona en la libertad no solo ~ su función entre los oficios posibles de la sociedad", y continuaba diciendo, aunque el texto fue tachado por Dussel: "y accederá libremente a los bienes objetivos ofrecidos a su consumo": Op. cit., t. III, p. 254. Aunque esta concepción abstracta de la libertad, como veremos, será criticada después por Dussel.

³⁹ Así la define Dussel: *Entrevista*, pp. 8-9.

⁴⁰ Este método práctico de investigación, consistente en apreciar la evolución de un determinado concepto la comienza ya Dussel en su tesis y se prolonga hasta el presente. Esta concreta metodología la aprendió, como mostraremos en seguida, de W. Jaeger. Esto significa que el concreto método de trabajo no ha variado sustancialmente en Dussel.

etapa estrictamente reflexiva de su investigación quizás le hubiera exigido prolongar su estancia en Madrid por algunos meses más. Pero para lo que pretendía, el doctorado, ya era suficiente con lo realizado y el trabajo ya había sido muy arduo y estaba un poco saturado del tema. Además, tenía mucho interés en partir hacia Israel, lo que le parecía una experiencia mucho más interesante, tanto intelectual como vitalmente.

En Madrid el profesor que más le impacto personalmente fue, sin duda, López Aranguren, quien poco después sería expulsado de su cátedra de ética y emigraría a Estados Unidos. Y ello porque vinculaba en su persona el pensamiento con la praxis social y política, objetivo también presente en Dussel y que le hará admirar después a Sartre y a Ricoeur, por motivos semejantes. Asiste a algunas clases de Pedro Laín Entralgo así como a algunas conferencias de Julián Marías y Xabier Zubiri⁴¹. De éste le impresionó su ensimismamiento ante los papeles, cuando hablaba⁴², pero también, fundamentalmente, su aguda inteligencia, la sutileza de sus reflexiones, su dominio del idioma y su rigurosidad metafísica. Además le influye decisivamente en su concepción de la *realidad*, como mostraremos. En efecto, Zubiri le sirvió a Dussel para diferenciar entre "ser" y "realidad", distinción que también se puede encontrar en el último Schelling y en Sartre, así como en el tomista Cornelio Fabro, en su magnífico libro *Causalidad y participación*⁴³, donde muestra que el *esse* de santo Tomás puede ser caracterizado como *libertas*. Este *esse* no es el *Sein* de la modernidad, sino que más bien es la "realidad". De esta forma Zubiri está en la base de las distinciones más profundas que Dussel realiza en su mejor filosofía, aunque se sirva de las distinciones de la escolástica y de Fabro.

3. DUSSEL EN EL MEDIO ORIENTE (1959-1961): EL DESCUBRIMIENTO DEL POBRE

En Julio de 1958, al terminar sus primeros exámenes de filosofía en Madrid, Dussel consiguió una beca para estudiar en el Instituto Católico de París. Su intención básica

⁴¹ Es preciso señalar que sólo de regreso a Argentina Dussel emprende el estudio de Zubiri. "A Zubiri lo leí recién llegado a Mendoza. Pero *Sobre la esencia* para mí es un libro primero": Entrevista. p. 15. Más influjo tendrá Zubiri, sin duda, en otro filósofo de la liberación, el jesuita asesinado en El Salvador, Ignacio Ellacuría, del que se leerá con provecho su artículo: "Función liberadora de la filosofía", en ECA (Revista de Estudios Centroamericanos (San Salvador), 435-436 (1985), pp. 45-64. La obra filosófica más importante de Ellacuría es *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991, donde ofrece una auténtica filosofía de la liberación bajo el influjo directo de Zubiri. Una aportación básica de Ellacuría es la relación estrecha que propugna entre la "realidad" (como Zubiri) y la "historia" concreta. Sobre esto puede también consultarse: MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Zubiri visto desde Latinoamérica (Aportes a una filosofía de la liberación)", en Frasciscanum (Bogotá), 55 (1977), 127-145. El autor conoce bien las obras de Zubiri y Dussel,

⁴² "Enfrascado allá en su escritorio, hablando para él mismo. No muy comunicativo. Lo mismo que Ricoeur, Ricoeur, ensimismado en su papel no levanta los ojos para nada. No sabe si está hablando ante 5 o ante 500 personas. Con una comunicación nula con el público, que no es lo que a mí me atrae": Entrevista, p.8.

⁴³ FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tomasso d' Aquino*, Societa Editrice Internazionale, Torino, 1960. Esta distinción la realiza Fabro explicitamente, que nos conste, en su "Comunicación" en el IV Congreso Tomista Internacional: "L' "esse" tomistico e il "Sein" hegeliano", in *Sapientia Aquinatis*, Libri Catholici, Roma, 1955, pp. 263-270.

era estudiar la lengua francesa, de la que sólo poseía conocimientos rudimentarios aprendidos en Argentina. Aunque su meta era Alemania, ir a Francia era adentrarse en Europa. En esta primera salida de Madrid (de cuatro meses de duración), viajó también al próximo Oriente, pasando por Italia (Florencia, Bolonia, Roma, Nápoles). Llegó al Líbano, Siria, Jordania y finalmente Israel, donde quedó admirado del mundo oriental⁴⁴.

Allí se percata que no sólo en España sino que tampoco en Europa lograría interpretar adecuadamente su propia realidad latinoamericana. Aparece la necesidad de emprender una vuelta a los orígenes de la propia cultura hispana, base de la cultura latinoamericana. Esas fuentes eran el mundo semita y el griego. De esta forma consideró más importante para su formación volver a Israel una vez que terminase su tesis en Filosofía. Si antes la "meca" filosófica era *Alemania* (como lo es hoy para muchos), ahora pasaba a ser una etapa secundaria para él.

Su primer encuentro con el sacerdote obrero francés Paul Gauthier fue decisivo; el impacto que aquél enorme hombre produjo en Dussel fue inmenso, decisivo, y produjo en Dussel lo que podemos denominar su mayor "conversión" existencial. Ya nada sería como antes, se produce, entonces, una profunda "conversión al pensar", y del mismo modo que Zubiri señaló que Sócrates no sólo pensaba, sino que hizo de su vida un pensar, su pensar se transformó en su íntimo *ethos* personal. Esa conversión supuso en Dussel un radical giro no sólo epistemológico, sino existencial y vital. Eso supuso un replanteamiento de todo lo aprendido hasta entonces. Vivir una experiencia semejante significa situarse en la crisis de la cotidianidad, y en quien se da, se produce un desquiciamiento de los fundamentos anteriores, el que se sitúa, así ante la vida, señala Dussel, "ya no puede ni comer, ni vestir, ni dormir, ni hacer nada como lo hacía antes. El pensar es fruto de conversión. El pensar es culminación de una conversión existencial" (*CILSPCA*, 314).

Para regresar después a Israel le servirá de conexión la *Mission de France*. La opción estaba hecha⁴⁵. Lo que motiva a Dussel en estos momentos no es ya una intención sólo intelectual, ni siquiera la búsqueda de las fuentes culturales del pueblo latinoamericano. Lo

⁴⁴ Cf. DUSSEL, E. *DAC*. p. 9. Hemos podido estudiar el manuscrito original de esta obra en casa de Dussel y pudimos constatar que cuando la escribió, en 1968, lo tituló "El dualismo de la antropología cristiana". Cuando Dussel envió a editar el manuscrito, asumiendo una postura crítica hacia la "cristiandad" (América Latina, según Dussel ha indicado en varias ocasiones, es la "única cristiandad colonial") cambiará el apelativo de "cristiana" por el de "Cristiandad". A la "muerte de la cristiandad" se refiere Dussel en su conferencia dictada en 1970 en Buenos Aires, publicada como "Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador en Argentina", en *Stromata* (Buenos Aires), 26.3-4 (1970). pp. 277-336. Una postura idéntica ya la adelantó E. Mounier: "Feu la Chrétienté", en: *Oeuvres, III*. Ed. Seuil, París, 1961, p. 542. aunque Dussel no parece conocer esta postura del personalista francés.

⁴⁵ Ese cambio vital, no sólo intelectual, es el correlato "lógico" de que en realidad se está uno cuestionando las cosas tenidas hasta entonces como obvias o como seguras. Los filósofos "profesionales", de despacho, han olvidado muchas veces esto. Este cambio existencial suele acaecer como fruto de una profunda vivencia ética, algo semejante a lo que le ocurrió a Bartolomé de Las Casas ante la opresión de los indios, a esto mismo se refiere Dussel cuando dice de Nicolás de Cusa: "Ante la inmensidad del mal, ante la refinada ciencia de los bizantinos, tuvo Nicolás una profunda conversión": DUSSEL, E. "De la secularización al secularismo de la ciencia, Desde el Renacimiento a la Ilustración", en *Concilium* (Madrid), 47 (1969), pp. 97-98. La conversión existencial, y no sólo al pensar, es, para nosotros, fruto de la indignación ética.

primario en estos momentos era su propia búsqueda personal⁴⁶. Pareciera que a Dussel le motiva en esta época, quizá no de una forma plenamente consciente, una expresa búsqueda tanto religiosa y mística, al mismo tiempo que un rastreo de sus propias raíces culturales como latinoamericano. Busca el "ser" de Latinoamérica, como después veremos, así como su propio "ser" como intelectual y como latinoamericano: descubrir lo que era América Latina era descubrir lo que él era. Las dos búsquedas son una sola para él en ese tiempo. Esta doble vinculación, posiblemente inevitable, entre América latina y su propia persona, presidirá toda su reflexión hasta la actualidad. Desde aquí hay que entender su pensamiento, cosa que consideramos que no han apreciado adecuadamente los que le acusan de presunción y de excesivo "autoprotagonismo" en sus escritos.

En Israel trabajó como carpintero de la construcción en Nazareth⁴⁷, sobre el Esdrelón y como pescador en el lago Tiberíades en el *kibutz Ginnosar*. Peregrina por toda Palestina. desde el monte Hebrón, donde David se hizo proclamar rey de Israel (Cf. 2 Sam 2. 1-4), hasta el *kibutz En-geddi*. Estudió hebreo en las clases nocturnas para estudiantes en el *Ulpán* (curso de *Alef milím*) así como para inmigrantes (el *eló jadash*)⁴⁸, por las tardes en Ginnosar. Muchos fines de semana Dussel los dedicaba, mochila al hombro, a patearse la tierra de Israel. Conoció de esta forma no sólo la geografía, sino la lengua, la cultura, el *éthos* semita. Con ello pretendía acercarse vitalmente a la cosmovisión y la antropología del hombre del desierto, que es el antecedente fundamental (por la mediación del cristianismo y de la cultura de la cristiandad) del español, así como del criollo latinoamericano. Pero hay más, pues en sus conversaciones con Gauthier descubrió al "pobre", pues ya se referirá a él en su obra *El humanismo semita*; el "tema" del pobre, desde entonces, ya nunca le abandonará en su reflexión filosófica.

Es interesante recordar que en 1846 *Domingo F. Sarmiento* realizó un viaje para conocer a los beduinos del norte de África con el fin de descubrir *in situ* la barbarie de los gauchos argentinos. Su conclusión fue: "Civilización o barbarie"⁴⁹. Desde una perspectiva

⁴⁶ En su casa de México, ante nuestra sugerencia, de que le motivaba una clara intencionalidad religiosa, Dussel no lo negó, pero prefirió hablar de una "búsqueda mística". Es preciso tener en cuenta, a nuestro parecer, que en Dussel el interés por lo religioso es una característica desde su infancia. Interés que prosigue en la actualidad. Ello no es in-pertinente filosóficamente.

⁴⁷ Carpintero, como Jesús de Nazareth, y en Nazareth, y también como su bisabuelo, Johannes Kaspar Dussel (1840-1913), "emigrado socialista a América Latina en 1870, originario de Schweinfun. Alemania. Quien con sus manos de carpintero fabricó los muebles de la primera 'Casa del Pueblo' de nuestro continente en Buenos Aires, sede del entonces partido socialista": DUSSEL, E. *HMD*. p. 11. De esta forma se puede vislumbrar el largo camino emprendido en Europa por Dussel: busca sus raíces cristianas latinoamericanas. de influencia hispana: su origen familiar alemán: su expreso socialismo de rostro personalista que cada día ha ido clarificando más: su clara conexión, desde su adolescencia, entre praxis y teoría, etc. Desde esta perspectiva tiene un claro sentido conexivo la evolución de su pensamiento hasta la actualidad.

⁴⁸ Dussel todavía conserva sus documentos de identidad israelíes de esta época, y que debía ocultar para poder pasar a los territorios árabes. y viceversa. Hemos tenido ocasión de ver su carnet de miembro de la *Istadrutz* (Confederación de los Trabajadores de Israel), donde consta que era *tavzán gimel* (carpintero de "tercera" categoría).

⁴⁹ SARMIENTO, D.F. *Facundo*, Espasa, Madrid, 1959. pp. 25.43, 96. etc. Para este autor en Argentina existían dos sociedades yuxtapuestas pero totalmente incompatibles. "dos civilizaciones diversas: la una española, europea, civilizada: y la otra bárbara, americana" (p. 43). En nuestra propia interpretación de la Filosofía de la Liberación merece un lugar fundamental la reflexión sobre el Otro como "bárbaro" para el que

*totalmente distinta Dussel. trabajando manualmente con árabes en Israel (árabes que vivían. Entonces, en un estado donde eran considerados prácticamente como parias; eran "pobres"), descubre lo contrario que Sarmiento: "Como cada uno encuentra lo que pretende buscar, al contrario de lo que aconteció a Sarmiento, descubrí en el hombre del desierto al profeta, al crítico de nuestra sociedad de consumo. En las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo, comencé mi obra El humanismo semita"*⁵⁰.

A nuestro modo de ver, una influencia decisiva ejerció en el joven Dussel, como hemos indicado, su experiencia de vida comunitaria con Paul Gauthier. Influjo, en un, sentido únicamente intelectual, sino básicamente vivencial, vital, experiencial. En efecto, los pobres eran la "obsesión" de Gauthier. Los sábados iban a la sinagoga donde leían insistentemente los textos bíblicos de Isaías 6.1 y Lucas 14.14: "El Espíritu del Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres". Una noche el apasionado y todavía poco crítico joven argentino se entusiasma relatando a Gauthier la grandeza de la gesta de Pizarro, capaz de conquistar el imperio Inca con un reducido número de hombres. Y entonces le inquirió el cura obrero: ". ¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre?'" Con vergüenza comprendí -escribe Dussel- que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y le escribí una carta a un amigo historiador: ' Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos "⁵³. Aquí comprendió

se cree en posesión del logos. Remitimos al capítulo dedicado a la "Filosofía de la Liberación y barbarie".

DUSSEL. E. -"Liberación latinoamericana y filosofía", en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Numérica, Bogotá, 1983, p. 10. Trabajo editado antes en *Latinoamérica* (México), 10 (1977), 83-91.

⁵¹ *Autobiografía*. p. 13. Gauthier ha publicado varias obras de teología sobre ello: *Les pauvres, Jésus et l'Eglise*. Editions Universitaires, Paris, 1962 (escrito en el tiempo en que estaba con Dussel); (trad. española en Estela, Barcelona, (2) 1965); *El evangelio de la justicia y los pobres*, Sígueme, Salamanca, 1969. Pero no aprendió Dussel de Gauthier una visión idealizada del pobre, sino otra muy real. Pobre es el que exige justicia, como ya lo indica el cura obrero, cuando señala que cuando los mendigos judíos piden limosna dicen "sedagot" ("justicia"). Incluso escriben esta palabra en un letrero: Cf. *El evangelio de la justicia* p. 195. He aquí ya dos conceptos básicos en la ética de Dussel. El imperativo categórico de la filosofía de la liberación es "libera al pobre", es decir. "haz justicia al pobre": "*El otro se revela realmente como otro (...), en toda la acuidad de su exterioridad, cuando irrumpe como lo más extraordinario, lo enorme (fuera de lo normal), como el pobre, el oprimido; el que a la vera del camino, fuera del sistema, muestra su rostro sufriente y sin embargo desafiante: -'¡ Tengo hambre! ' ¡tengo derecho a comer! '-* : DUSSEL. E. *FL*. 2.4.4.2. Si bien la influencia en este lenguaje de Levinas es patente, también es de justicia reconocer la influencia de Gauthier en Dussel, cosa que éste no indica con la fuerza debida, tal como nosotros la percibimos en su pensamiento posterior .

⁵² Se trata de su paisano de Mendoza, Esteban Fontana.

⁵³ DUSSEL. E. *HGIAL*, p. 12. De este magno proyecto, que comprende 11 gruesos volúmenes, sólo en parte (cinco libros) ha visto la luz. En referencia a director de esta obra, dice un historiador español poco "sospechoso": "es de reconocer el mérito que le de haber sido el primero en estudiar la historia latinoamericana a la luz de las candentes cuestiones de la liberación e identidad, planteadas a partir del Vaticano II y de Medellín (1968)-: MARTÍN HERNANDEZ. F., "Diferentes lecturas de la evangelización americana", en: OLIVER ALCÓN. F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *Op. cit.*, p. 166 (la negrita es nuestra), quien añade, también en referencia a nuestro autor que, "en su opinión, la cuestión del pobre, del pueblo, vuelve a plantearse ahora, pero en nombre de una Iglesia de los pobres o de un modelo de Iglesia que comprometiéndose con los oprimidos no encuentra en las historias escritas anteriormente ni la historia del pueblo latinoamericano, ni la historia de los cristianos que se han comprometido con ellos. Se trataba, pues, de hacer una historia de la Iglesia como parte del Tercer Mundo": p. 168. En este contexto conviene señalar la opinión de un teólogo e historiador, quien considera que "releer *la historia de la iglesia* desde el reverso" es una d

Dussel la necesidad de realizar una relectura crítica de la historiografía escrita hasta entonces y quizá descubrió también, por entonces, su vocación al estudio de la historia. Pero lo que es más importante, descubrió un paradigma hermenéutico básico⁵⁴, no sólo para escribir una historia o para hacer una teología, sino también de la misma filosofía. *Esa idea es el eje básico alrededor del cual hay que leer todo lo que ha salido desde entonces de la pluma dusseliana*, y ello hasta el punto de que esa misma idea de interpretar el "ser" de América latina pasa a un segundo lugar: *"La vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina: ahora eran los 'pobres' (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano"*⁵⁵.

Nosotros tomamos muy en serio esta apreciación de Dussel en nuestra interpretación personalista de su pensamiento, quizás incluso más en serio que él mismo. En un principio, mientras viajaba hacia Europa, el principal interés de nuestro joven filósofo residía en encontrar el "ser", esto es, el "sitio" de América en la historia. Tras el descubrimiento del pobre la perspectiva cambiará sustancialmente, aunque todavía escriba sobre América Latina, la intencionalidad es ahora otra. Es el descubrimiento no ya de América Latina, sino del pueblo oprimido y pobre latinoamericano, esto es, la suma de las personas, "otras", "exteriores", lejanas para la eurocentrista Europa.

Esta experiencia de encuentro con el pobre es la misma " experiencia originaria "⁵⁶ a la que se -refería antes para describir su infancia en La Paz. Dussel, dicho sea

las mayores aportaciones del movimiento de la liberación latinoamericano, en donde sin duda "sobresale el estudio de Enrique Dussel. *Historia de la Iglesia en América Latina*", que es "el primer intento de reorientar la lectura de la historia eclesial desde la praxis de la liberación. Este enfoque marca la distancia entre la lectura de Dussel y las lecturas tradicionales": OLIVEROS, R. "Historia de la Teología de la liberación", en: ELLACURIA, I.-SOBRINO, I. *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 1990, vol. I. p. 38.

⁵⁴ Por ejemplo, dentro de un discurso ahora teológico, dice Dussel: "El pobre era el punto de partida hermenéutico, el lugar desde donde la praxis (...) se iniciaba (ortopraxis), era él mismo el término *ex quo* del nuevo discurso. Pero para ello había que saber quién era, cómo llegó a ser pobre, cuáles eran las estructuras" de opresión "que pesaban sobre él": DUSSEL, E. EC, p. 246. Dussel, que descubrió a los pobres en su infancia, prosigue ahora, en Israel, buscando "quién era" el pobre. A partir de aquí se embarca en una ardua investigación no sólo filosófica, sino también histórica, teológica, económica. Política, etc., que ponga de relieve los mecanismos de diversa índole que muestren "cómo llegó a ser pobre", investigación que prosigue en la actualidad. En su Autobiografía indica que esta experiencia de pobreza "se instalaba debajo de toda transformación epistemológica o hermenéutica futura" (p. 14), y en una reciente obra filosófica se refiere a la FL como "una hermenéutica desde 'el Otro'": DUSSEL, E. 1492, p. 133. Con anterioridad Dussel indicó que con su tesis en historia "ya nos colocábamos también *desde la perspectiva del indio*": *Ibid.*, p. 79. n. 23.

⁵⁵ *Autobiografía*, p. 13. El subrayado es mío. También Levinas señala: "el otro me obsesiona": LEVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 237 (trad. de A. Pintor Ramos). Podemos, entonces, indicar que si bien el pobre es la obsesión de Gauthier, y *el otro* lo es de Levinas, para Dussel esta obsesión es el *rostro del Otro como pobre, el indio, el oprimido*. Hay en ello, a nuestro juicio, una mayor explicitación por parte de nuestro autor. Quizás sólo desde aquí puede la filosofía devenir praxis liberadora.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

de paso, no vivía entonces como un pobre en Argentina. Aunque tampoco era rico⁵⁷. De hecho toda su estancia en Europa fue sufragada por becas y por su trabajo manual e intelectual. Pero ahora tenía la experiencia personal de vivir la pobreza, en una misera barraca de Israel, donde a veces debía dormir vestido y pudo aprender "la inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado...pero milenarismo"⁵⁸.

Lo que sucede, entonces, es que Dussel descubre que el "ser" de América Latina es en realidad un ente dominado, un pueblo oprimido. Esto supone una nueva ontología, basada en la "destrucción" de la ontología occidental⁵⁹. Todo este pensamiento está contenido en germen, incoado, en su estancia en Israel. Reflexionando sobre la realidad de su hemisferio latinoamericano descubre que "el rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente *a un pueblo* antes que a una persona singular"⁶⁰.

Para Dussel, Bartolomé de Las Casas es el primer teólogo de la liberación⁶¹. Pues bien, Bartolomé, en expresión de nuestro filósofo "es el profeta de la primera época y, como los profetas, a veces, tienen sólo *una idea, un ideal*, porque las cosas son simples y una

⁵⁷ Dussel dice, en un contexto teológico cristiano algo que parece dirigido a él mismo: "Sólo el cristiano que se encuentra de *alguna manera* (no se exige necesariamente un inmediatismo romántico, con todo el riesgo que esto encierra) en una posición de clase correcta puede discernir 'desde abajo' las acciones que se ejercen en el sistema. Puede distinguir la praxis de dominación de las de liberación": *DCOO: Concilium* 139 (1978), p. 566. De forma que una cosa es, para él, ser de los de abajo y otra posicionarse asumiendo, por una opción en diversos niveles, la "perspectiva" de los de abajo.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14, Aunque me parece conveniente recordar que el pueblo que oprimía a esos árabes explotados era otro pueblo sabio y milenarismo: Israel, que conoció históricamente lo que es sufrir la opresión (en Egipto, en Babilonia. Asiria, en la expulsión de España de 1492, en el genocidio nazi, etc.). Pero ahora este mismo pueblo oprime a otros pueblos (como hace en los "territorios ocupados" con los palestinos) y cuya experiencia milenaria de liberación no ha servido para hacerle aceptar la exterioridad del otro pueblo, los árabes en este caso. Ello da una pequeña referencia de la ambigüedad a que puede prestarse la concepción de la "liberación" de un pueblo, que, al olvidarla, puede convertirse en una nueva Totalidad opresora, como parece demostrar la historia. A esta ambigüedad de dicho concepto nos referiremos en su momento.

⁵⁹ El "ser" tematizado desde Parménides y toda la tradición ontológica occidental es "el ser tal como ha sido pensado por los europeos (...), instalados en la Totalidad, desde la que juzgan todo el ámbito del ser y los entes. Latinoamérica es 'ser' en relación a Europa, a la ontología europea, es, pues, ser-relativo: en realidad es un 'ente', en relación al 'ser' europeo. Europa es el 'ser' pleno: Latinoamérica es ser adjetivo": MORENO VILLA, M. "La Filosofía de la Liberación latinoamericana 'más allá' de la Filosofía europea", en: OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América. Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano-Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p. 420. La Filosofía de la liberación de Dussel presupone una "liberación" del pensar ontológico asumido en Europa, en particular desde la implantación de la subjetividad de la modernidad post-cartesiana. La cuestión clave ahora es: "¿Hay un ámbito más allá del ser? ¿Es posible superar la ontología?": DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), 2 (1975), p. 219.

⁶⁰ DUSSEL, E. *FL*, 2.4.5.1. p. 56: la negrita es nuestra, y también señala que "el otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular" (*FL*, 2.4.5.2). La obra es original de 1977 escrita recién llegado a su exilio en México. Para Dussel " 'Pueblo' es una categoría más concreta, sintética, que la categoría 'clase', más abstracta, analítica. Pueblo puede tener significados equívocos", como aquellos en los que cae el "populismo", para el que pueblo se identifica con "nación", sin percatarse de que en una nación hay pobres-oprimidos y ricos-opresores: Cf, DUSSEL, E. *EC*. p.94.

⁶¹ "Bartolomé es, entonces, el *primer teórico explícito* de la doctrina de la liberación de la periferia, en el tiempo mismo que se iniciaba la expansión europea": DUSSEL, E. "Núcleo simbólico lacasiano como profética crítica al imperialismo europeo", en: *DCCL*. pp. 149 y 175, donde ofrece textos que prueban esta tesis.

vida no puede jugarse por muchas ideas sino sólo por una, Bartolomé tuvo una sola idea"⁶². Para nosotros esta única idea del dominico sevillano es la misma única idea que presidirá, desde esta experiencia en Israel, con Gauthier y los pobres árabes, toda la producción dusseliana, sea de la índole que sea (filosófica, histórica, teológica, económica, política), y es a partir de esta única idea desde donde se examinará toda la crítica al pensamiento ontológico y ético occidental. Dussel es también (con sus aciertos y errores) un hombre de una sola idea: la defensa del pobre⁶³.

4. REGRESO A EUROPA (1961-1967)

En 1961 Dussel regresa a Europa, dando por concluida su etapa en Israel. Además la relación con Gauthier no era en estos momentos tan fluida como al principio. En realidad se encontraron dos fuertes personalidades, lo que ocasionó alguna fricción. Pero lo decisivo para Dussel era seguir buscando. Era necesario proseguir el camino iniciado. Viajando de regreso, en autobús, pasa por Turquía y se detiene algunos meses en Grecia. Ahí percibe con claridad que la cultura griega está inserta en la más profunda raíz europea. Al aproximarse a Centroeuropa Dussel expresa:

*"Tuvimos la sensación de recorrer geográficamente el mismo camino de la historia. Efectivamente, el humanismo de la cristiandad nació en tierra judía, creció en Galilea, se extendió a Jerusalén, Alejandría, Corinto y Roma. Es decir, al mundo entero conocido. Tal fue el esquema seguido en el Acta de los apóstoles, auténtica teología de la historia universal"*⁶⁴.

Llegado a Francia en 1961, cursa estudios de Teología en La Sorbona, donde se licenciará en 1965, en "Estudios de la Religión", por el *Instituto Católico de París*, después de realizar cursos durante ocho semestres. Aquí Dussel se costeó sus estudios trabajando en la Biblioteca de la Universidad, durante cuatro horas diarias. Ello le permitió el acceso al conocimiento de una gran cantidad de bibliografía, fundamentalmente en francés (hasta 1963 no viajará a Alemania), lo que es perceptible en sus trabajos de esta época⁶⁵. Esta misma

⁶² DUSSEL, E. "Crisis de la Iglesia latinoamericana...", loc. cit., p. 298. Esta única idea consistía en "la defensa del indio" (p. 299).

⁶³ Permítasenos aventurar una idea que nos parece que subyace no sólo en el inconsciente sino también en el consciente de Dussel. Su admiración hacia el dominico sevillano no alcanza límites, hasta el punto de ser absolutamente acrítico con él -lo mismo le pasa con Marx-. Pues bien, la lucha que mantuvo durante la última parte de su vida el padre Las Casas contra Ginés de Sepúlveda, es un exponente de la prepotencia eurocéntrica, y una lucha parecida parece estar en la base del propio quehacer dusseliano. En efecto, yo tengo la clara impresión de que Dussel se percibe a sí mismo como un Bartolomé redivivo, frente al que se sitúan no ya un Ginés de Sepúlveda, sino muchos: todos los filósofos que olvidan el rostro del pobre, la injusticia, etc. Desde esta idea Dussel pareciera considerar a los Hegel, Husserl, Heidegger, Habermas, etc., como "sepúlvedas". Por eso cuando Dussel habla de filosofía nunca lo hace reposadamente, sino siempre de forma vehemente, incluso agresiva en muchas ocasiones. El motivo -además de su propio carácter personal-, nos parece que es el que aquí apuntamos.

⁶⁴ DUSSEL, E. *DAC*, p. 10.

⁶⁵ Algunos de ellos muestran ya, por el influjo de su experiencia en el Medio Oriente, una crítica a la economía capitalista, que culminará en sus últimas obras sobre Marx, Cf. DUSSEL, E. "Pobreza y civilización", en: *ALDL*, 1973, pp. 144.151. Escrito en París, en 1962: "La propiedad en crisis", en: *ALDL*,

influencia de la bibliografía francesa se aprecia en su trilogía sobre el humanismo que más tarde analizaremos.

En 1963 consigue una beca⁶⁶ y viaja a Alemania, con el fin de estudiar Historia y preparar su doctorado en esta materia. Se familiariza con el idioma alemán en München, en donde conoce a la que será después su esposa: Johanna Peters⁶⁷. Se instala en Maguncia⁶⁸. Aquí conoció al gran historiador de la Iglesia Joseph Lore, con quien comienza a realizar el doctorado (desde enero a julio de 1964), que completará Roben Ricard en La Sorbona. En su obra básica en la construcción de la historia de la Iglesia en América Latina, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, se nota el decisivo influjo de Ricoeur cuando Dussel manifiesta:

*"Toda civilización tiene un sentido, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo (noyau) ético-mítico que estructura a los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los mitos fundamentales de la comunidad"*⁶⁹.

Siguiendo el proyecto que emanaba de la experiencia originaria, la pobreza y el pobre que la sufre, emprende la investigación sobre su tesis doctoral en Historia, para lo cual viajó durante tres veranos al Archivo General de Indias de Sevilla⁷⁰. Su objetivo, tal como ya

1973, pp. 178-189. Realizado en París en 1963. El primer trabajo que publica en América es una interesante investigación teológica: "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Ievah", en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), XXX, 4 (1964), pp. 449-464. Aquí ya aparece el tema del "trabajo" ("*habodah*" en hebreo), como "agricultura" y como "servicio", donde el "servidor" (=trabajador) es además *sufriente*. Aquí Cristo es el "servidor-trabajador" sufriente, pobre y oprimido. En realidad bastantes de los mejores desarrollos filosóficos de Dussel están incoados en este pequeño pero documentado trabajo. Además Dussel se hace eco de la controversia que en pleno Concilio Vaticano II existía sobre la obra de Th. de Chardin: "En torno a la obra de Teilhard de Chardin", en *Stromata* (Buenos Aires). XIX (1963), pp. 391-400.

⁶⁶ Dussel pudo estudiar todos estos años en Europa gracias a las becas que obtenía, como antes indicamos. Su familia sólo le envió 100 dólares. Obtuvo una beca por dos años del Instituto de Cultura Hispánica, otra de *Advenia* para estudiar en París y otra de dos años del Instituto de Ciencias Europeas para estudiar en Maguncia. En el 64-65 obtuvo todavía otra de una institución Franco-Latinoamericana que había en París. Finalmente la última conseguida, de la Organización de Estados Americanos (OEA), tenía como objeto poder, viajar a México para estudiar con Leopoldo Zea, en 1966. Pero ya entonces se le propuso como profesor en Resistencia (Chaco, Argentina). Sólo entonces comenzó, con 32 años, su trabajo docente.

⁶⁷ Han tenido dos hijos: Enrique (nacido en 1965) y Susanne (nacida en 1966).

⁶¹ En el *Institut für Europäische Geschite* (Religionsgeschichtliche Abteilung).

⁶⁹ DUSSEL, E. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967.

p. 28. Esta importante obra, que da comienzo a la historiografía de la iglesia latinoamericana en su conjunto, pretende dar cuenta de la cultura de toda Latinoamérica. El pensamiento indigenista está ausente aquí. Esa es una de sus carencias básicas, sino la mayor. Pero esto será subsanado en las obras más recientes de Dussel que, espoleado por algunos que le acusan de confusiónismo entre teología y filosofía, se ha visto forzado a delimitar mejor estos campos en su reflexión estrictamente filosófica. Este tema indigenista estará presente en varias obras historiográficas de Dussel: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*. Lleva como subtítulo *Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las Weltanschauungen*. Trabajo inédito, lamentablemente, Dussel nos ha facilitado un ejemplar realizado por sus alumnos de la Facultad de Humanidades -UNNE- de la Universidad de Resistencia -Chaco, Argentina- y editado para el uso interno de los mismos, siendo él profesor de Historia, de la Cultura. También aparece el tema ya de forma más sistemática, en su *HGIAL*, t 1/1. Recientemente también en su libro *1492: El encubrimiento del Otro*.

⁷⁰ Estuvo en Sevilla por primera vez en junio de 1964. Volvió los dos veranos siguientes, en estancias de dos meses cada una.

descubrió con Gauthier, era escribir una historia latinoamericana desde el punto de vista del pobre, desde la perspectiva del indio. Éste se convertirá en un punto de partida hermenéutico más concreto que el genérico de "pobre". En América latina el más pobre es el indio: "Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico"⁷¹, Su tesis doctoral, defendida en La Sorbona⁷¹, lleva por título *Les Evêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504-1620)*⁷³. La realización de este riguroso trabajo le permitió internarse en el complejo mundo de los documentos que cimientan el pasado colonial de América Latina, entre los que Dussel se desenvuelve con facilidad, como muestran sus posteriores publicaciones sobre historia Latinoamericana.

5. AUTORES MAS INFLUYENTES SOBRE DUSSEL EN SU ETAPA DE FORMACIÓN EN EUROPA

La intensa búsqueda intelectual y personal de Dussel le ha llevado a realizar un considerable número de lecturas de autores de diferentes líneas de pensamiento. Entre todos los autores que destacan en este momento en la configuración de su propia filosofía destaca sin duda Paul Ricoeur, al nos referiremos posteriormente extensamente. Además le influyen José Luis López Aranguren⁷⁴, Xabier Zubiri y Antonio Millán Puelles⁷⁶ en España. No obstante es en Francia donde encuentra Dussel sus influencias más decisivas. En efecto, partiendo de su conocimiento del personalismo de Maritain, mostrado, en su tesis doctoral en filosofía, nuestro filósofo se relacionó durante algún tiempo con el movimiento que se tejió alrededor de la revista

⁷¹ *Autobiografía*, p. 20.

⁷² Aunque institucional y legalmente la hacia en Alemania, en el citado *Institut für Europäische Geschichte*, de Mayence (en donde firma la tesis el 17 de julio de 1966).

⁷³ Publicada en la editorial Franz Steiner Verlag GMBH. Wiesbaden. 1970. 286 págs. Analiza la vida y las obras de decenas de obispos, desde fray Juan de Las Cabezas Altamirano O.P., hasta Pedro de Carranza (+ 1632). Pero el más importante de estos obispos para Dussel es Bartolomé de Las Casas, considerado "le premier protecteur des indiens": pp. 110ss, ya quien Dussel dedica su tesis "en el cuarto centenario de su muerte" (17 julio. 1566-1966)": pág. III. No obstante, leyendo la obra se percibe con claridad que el interés primordial de Dussel no reside tanto en los *obispos* cuanto en los *indios* a los que aquéllos defienden. Ellos son el objeto de estudio de Dussel aquí. Esto significa. permítasenos recapitular, que Dussel descubrió América latina en Madrid, a los pobres en Israel y al indio entre Sevilla, París y Maguncia. Las bases para el surgimiento de la F.L. estaban puestas...desde Europa.

⁷⁴ Del que, por cierto, apenas cita Dussel obra alguna, pues su influjo fue de tipo más bien personal, en referencia a su compromiso socio-político ya su insistencia en el estudio de la ética: "Como personaje filosófico López Aranguren fue el más interesante. Nos estaba dando un curso de los éticos anglosajones aunque yo en ese momento no percibía el interés por el tema. Estados Unidos era para mí un mundo completamente desconocido, además de insignificante". A la pregunta mía en referencia a la pertinencia filosófica de los estadounidenses dice Dussel: los "he tenido que estudiar ahora por la exigencia de entrar en diálogo. Sigue más o menos siendo insignificante": Entrevista. p. 8.

⁷⁵ De él le influyen básicamente un gran libro: *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, ⁵1985, y un luminoso Artículo: "El origen del hombre", en *Revista de Occidente* (Madrid), 17 (1964), 146-173. En su obra *HS*, (p. 27. n. 21) llama Dussel a Zubiri "el gran pensador".

⁷⁶ Básicamente conoce de él su profunda obra *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967. Pero en su influjo percibimos más el agradecimiento de un discípulo que el de un pensamiento.

Esprit: "Yo me sentía profundamente en esa línea, desde Maritain y Ricoeur"⁷⁷. Además, en una carta personal (de fecha 14 de Noviembre de 1991), Dussel me indicaba ante mi interpretación de la FL como un personalismo comunitario de liberación del pobre: " *En realidad, la Filosofía de la Liberación es una filosofía personalista de la periferia. En mi vida intelectual Maritain, y especialmente Mounier (en París, donde escribí ya en 1964 dos artículos en Esprit han significado mucho en mi filosofía. El Otro de Levinas es persona, lo mismo el pauper en Marx (insisto en mis interpretaciones que el pobre, el trabajador son para Marx Person* " .

El tema del pobre, por cierto, siempre ha ocupado a la filosofía personalista y comunitaria -la Filosofía de la Liberación no tiene sobre ello "la patente"-, como puede percibirse en multitud de pasajes del mismo Mounier. Incluso Maritain, tenido por algunos como un pensador "de derechas", ha insistido en su defensa de la persona en tanto que pobre, como cuando critica con dureza al capitalismo: " *El espíritu objetivo del capitalismo es un espíritu de exaltación de las potencias activas e inventivas, del dinamismo del hombre y de las iniciativas del individuo, pero es también un espíritu de odio a la pobreza y de menosprecio del -pobre: el pobre no existe más que como instrumento de producción que rinde, no como persona*"⁷⁸

Desde aquí, insisto -a pesar de que *ninguno de los comentadores de la filosofía de Dussel lo haya percibido hasta ahora-*, en que aunque su posterior adhesión al personalismo francés no ha sido explícita, podemos decir que Dussel es un personalista comunitario "de la liberación ,de la prsona pobre y su filosofía está impregnada de personalismo, pensado desde la periferia con o a Europa. Lo peculiar del personalismo de la Filosofía de la Liberación dusseliana estritiá ¡en percibir que el pobre, el indio, el otro, es persona; aunque es persona oprimida, vejada, humillada, hambrienta, a menudo muerta antes de tiempo, cosa que el personalismo europeo no había tenido en cuenta y quizá ni siquiera habría podido. En este aspecto, la FL va "más allá" de donde ha llegado el personalismo europeo y que éste debería tener en cuenta en el futuro, quizás incluso como una vía de salida de la crisis en la que, a nuestro juicio, se encuentra"⁷⁹ .

⁷⁷ *Entrevista*, p. 10. En 1964 Dussel organizó una "Semana Latinoamericana", en la que participaron Josué de Castro, Paul Ricoeur, Germán Arciniegas, etc. La revista *Esprit* dedicó a este evento el número de julio de 1965, donde él mismo publicó un interesante artículo, que después ampliará y convertirá en libro: "Amérique latine et conscience chrétienne", *Esprit* (París), 7-8, n. 340 (1965), pp. 2-20. Con el mismo título, en castellano, y asumiendo otros dos pequeños trabajos, se publicará en Cuadernos IPLA, Quito, 1970.

⁷⁸ MARITAIN, J. *Humanismo integral*, Ercilla, Santiago de Chile, 1940, p. 127; el subrayado es mío. Sin embargo, también indica la alienación que la persona rica sufre en el capitalismo: "Por su parte, además, el rico no existe más que como consumidor (para el lucro del dinero que sirve a esa misma producción), no como persona" (Ibíd).

⁷⁹ Dussel me ha reprochado más de una vez, que mi insistencia en que la FL es un personalismo eclipsa lo que ésta tiene de propio y original, de "latinoamericano". Yo rechazo esta crítica y estimo que una atenta lectura de nuestra tesis deja patente que en ningún momento olvido la "superación" que la FL supone, a tenor de su consideración de la persona como "pobre" y "oprimida", con respecto al personalismo "europeo". Lo que Dussel teme, con razón, es que un lector acritico considere que la FL es simplemente un "momento", entre otros, del personalismo europeo, es decir, una especie de filosofía adjetiva, anexa al personalismo. Pero nada más lejano a mi pensamiento ya mi intención. Desde ahora dejo claro, aunque algunos lo discutan o lo rechacen, que considero que la Filosofía de la Liberación es la mayor aportación que en el fin de siglo XX se

Siguiendo por donde íbamos, indiquemos que Merleau-Ponty abrió a Dussel el camino hacia la fenomenología⁸⁰. En el conocimiento de este autor fue iniciado por su profesor, Y. Jolif, cuya obra *Comprender al hombre. Introducción a una antropología filosófica*⁸¹, que Dussel cita en sus primeros libros. Éste recibe también de Jolif la primera apertura al pensamiento de Marx, ya que Jolif se había referido al concepto de "trascendencia" en Marx, que tan importante será en el Dussel "maduro", el actual. También le motiva enormemente en la comprensión de la dialéctica y el concepto de "totalidad", ya presente en su obra. De Sartre a Dussel le impresionó su carisma personal y su compromiso político. En Europa conoce *El ser y la nada*. Sólo de vuelta a Mendoza leerá la *Crítica de la razón dialéctica*⁸³, que es una obra mucho más importante en la construcción de la F.L. de Dussel, en relación básicamente a crítica de la categoría de "totalidad o, y en su concepción de la "dialéctica".

Un lugar especial ocupa Claude Tresmontant, que no sólo fue profesor sino un entrañable amigo y consejero de Dussel. Le sedujo en particular su posición de pensador militante cristiano. En la *Trilogía* de Dussel, a la que nos referiremos a continuación, el influjo de Tresmontant es considerable. Nosotros pensamos que su influencia es todavía mayor de la que Dussel le atribuye. En particular en su obra *El humanismo semita* se percibe este peso de modo manifiesto⁸⁴. En efecto, Tresmontant es posiblemente el autor que más y mejor ha

ha realizado en orden a la construcción y desarrollo de una filosofía personalista y comunitaria, en tanto que establece que el "tema" básico de su reflexión no es simplemente la "persona" en abstracto, sino los millones de personas concretos que siempre han tenido las de perder, es decir, la inmensa mayoría de la humanidad, sólo presente, sino también pasada: y mucho me temo que también futura. En efecto, al personalismo "clásico" se le ha escapado, por lo general, que la mayor parte de las personas de la humanidad (en la actualidad, más del 80% de la misma), viven en la pobreza y el sometimiento. Esta es, posiblemente, la clave de toda nuestra reflexión aquí.

⁸⁰ Una gran influencia ejerce en nuestro filósofo la obra de Merleau-Ponty, M. *La phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945. En menor medida también es importante *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, obra que conoce en su traducción en Ed. Nova, Buenos Aires, 1964.

⁸¹ Publicado en España por Ed. Sígueme, Salamanca, 1969. Para el filósofo argentino-mexicano, Jolif es, "el primer autor que, explícitamente, muestra como la ontología fundamental es introducción a la filosofía y antropología filosófica": DUSSEL, E. *DAC*, p. 262. n.10. Para Jolif la antropología filosófica analiza la estructura básica de todo lo humano, desde donde se construyen todas las ciencias humanas. Esta tesis la sostiene explícitamente Dussel recién regresado a Argentina, como puede observarse en sus apuntes de clase, inéditos, titulados *Lecciones de Introducción a la filosofía, de Antropología filosófica*, edición mimeográfica por BETTER-Impresora Mimeográfica Universitaria, Mendoza, 1969, 180 págs. Una reelaboración de este texto será editado por sus alumnos de Mendoza con el título *Lecciones de Antropología Filosófica*, BETTER, Mendoza, 1972. 147 págs. El influjo de Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur y Jolif, entre otros, es patente. Estas obras son pontífices entre el pensamiento "ontológico" europeo de Dussel y su primera formulación de la F.L.

⁸² "El problema de la dialéctica yo lo entiendo gracias a él, y después Sartre me va abriendo ya el acceso directo a Hegel": *Entrevista*, p. 13.

⁸³ Publicada en Argentina por Editorial Losada, en 1963, traducida por Manuel Lamana

⁸⁴ Es el autor más citado de la obra. Lo hace explícitamente en 14 ocasiones: implícitamente las investigaciones de Tresmontant están presentes en toda la obra, Ricoeur sólo es citado en cuatro ocasiones. En esta misma obra nuestro filósofo señala: " el joven y prolífico pensador C. Tresmontant (...) no ha hecho otra cosa que explicitar la originalidad de esta estructura óptica constitutiva, siguiendo la hipótesis descubierta en nuestro tiempo por Étienne Gilson, en su conocida obra *El espíritu de la filosofía medieval*" (*HS*, p. 83. n. 19). Dussel dedica, estando todavía en Europa, un pequeño homenaje a su amigo en su artículo: "Claude

investigado una idea básica que encontramos en el "primer" Dussel, explícitamente, y que influye en todo el resto de su obra. Nos referimos a la crítica de Dussel al "monopolio" de la filosofía griega, poniendo de relieve que "todo el sistema filosófico griego, y aún helenista, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos ya tradicionalmente a la evidencia de una razón 'natural', pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístitis* cultural"⁸⁵. Se abre, desde aquí, a la metafísica de los pueblos semitas ya la cristiana, mucho más rica y actual (en su contenido, no tanto en su método reflexión) que la griega. En este sentido no es posible olvidar las obras francés que mejor ha estudiado este asunto⁸⁶. Aunque la filosofía de la liberación posterior de Dussel transitará por, su peculiar camino la importancia de este pensador y en general de sus tres obras sobre el humanismo, marcará una huella todavía perceptible en sus últimas obras, donde estimamos que hay una menor "ruptura" con este período que lo que Dussel mismo ha manifestado en diversas ocasiones.

También por estos años Dussel estudia diversas obras de W. Jaeger como su *Paideia*, que estudia con detenimiento. Aunque más influyente todavía es su investigación sobre Aristóteles⁸⁷, que utilizará en su pequeño pero interesante artículo sobre la ética aristotélica⁸⁸. De Jaeger Dussel asume básicamente su *método* de trabajo, consistente en rastrear la evolución de un cierto concepto en toda la obra de un autor (en este caso Aristóteles) viendo cómo se modifica su contenido. Se trata de una metodología exegético-evolutiva que Dussel utilizará desde el principio pero que es todavía más perceptible en sus últimas y recientes obras.

Tresmontant", en *Sapientia* (Buenos Aires), o, 76 (1965) pp. 128-139. Una de las tesis básicas tanto de Tresmontant como de Dussel es: "*Toda la filosofía (...) judeo- cristiana será óntica, metafísica, radical/neme diferente de la griega; de ella toma, casi podríamos decir, la metodología racional solamente, pero considerando objetos que son radicalmente 'otros'*": *HS*, p. 87.

⁸⁵ DUSSEL E, DAC, P. 22. Consideramos que en estas ideas convergen en Dussel las influencias tanto de Tresmontant como de Ricoeur .

⁸⁶ Algunas de las más importantes son: TRESMONTANT, CL. *Essai sur la pensée hébraïque*, Cerf, París, 1953, 2 vol: *Études de Métaphysique biblique*, Gabalda, París, 1955; *La Métaphysique du christianisme et la crise du treizième siècle*, Seuil, París, 1964. Una síntesis de su pensamiento sobre lo que denomina, la "metafísica hebrea puede verse en su obra *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Taurus, Madrid, 1962, (trad, J,A, Yturriaga), pp, 9-60. Es importante, por otra parte, no olvidar que Dussel tiene demasiada personalidad y la suficiente inteligencia como para no tener que imitar a nadie, Dussel es, básicamente, dusseliano. Ello sirve, en mi opinión, para interpretar el influjo que sobre él ejerce o ha ejercido cualquier pensador, ya sea Ricoeur, Tresmontant, Heidegger, Hegel, o incluso Levinas y Marx. El párrafo que sigue da una prueba de lo que queremos indicar: "Tenemos conciencia de penetrar un campo nuevo de la historia de las *Weltanschauungen*, y por ello muchas de nuestras conclusiones podrán ser mejoradas, pero no creemos que podrán ser radicalmente dejadas de lado" ,y concluye afirmando en la conclusión de su libro: " Si hemos seguido el camino de algunos pensadores contemporáneos -pensamos en Rohde, Dilthey, Tresmontant, Ricoeur-, no nos hemos sentido dependientes de ninguno de ellos a lo largo de nuestra investigación. Muy por el contrario, a partir de la hermenéutica de uno u otro texto, nos hemos separado de sus puntos de vista": *HS*, p. 122. El subrayado es mío.

⁸⁷ JAEGER, W. *Aristóteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín,² 1955 (trad, FCE, México, 1946). Por nuestra parte, hemos utilizado un método similar para rastrear los principales conceptos dusselianos.

⁸⁸ DUSSEL. E. "La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*", en: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), n. 11 (1969), pp. 81-89; publicado también en forma de Apéndice en *HS* (1975), pp. 93-108. Se trata de una erudita investigación.

Pensamos, por ejemplo, en la "exégesis" que Dussel realiza en la actualidad sobre concepto de "trabajo vivo" en Marx⁸⁹.

6. DUSSEL EN MENDOZA (1967-1975)

Tras haberse doctorado en Historia y después de 10 fructíferos años en Europa, Dussel regresa a Argentina. Su preparación intelectual es, evidentemente, europea. Después alzará contra Europa durísimas palabras, hasta el punto de que alguno de sus intérpretes, se ha referido a su pensamiento como "antieuropeísmo"⁹⁰. Aunque para nosotros no existe estrictamente tal, sino más bien un "anticentrismo", sea este europeo, de EEUU, de Japón. Rusia, o de quien sea.

En estos momentos en su patria chica está aterrado al poder un dictador (la historia de América Latina en los últimos decenios es la historia de sus dictaduras o de sus luchas contra ellas), el general Juan Carlos Onganía (n. 1914), que fue nombrado comandante en jefe del ejército por el presidente Arturo Illía en 1963 y al que derrocó el 28 de junio de 1966. Tras suprimir los partidos políticos y gobernar a golpe de dura suela de bota militar, la proliferación de huelgas acabó con su derrocamiento el 8 de junio de 1970, por parte de los jefes de los tres ejércitos, que nombran presidente al general Roberto Levington, al que reemplazará otro general, Alejandro Lanusse, en marzo de 1971. En este laberinto político, donde las luchas entre el populismo peronista, la democracia formal liberal y las dictaduras militares, se desarrolla la docencia filosófica de Dussel en Argentina. En 1966, antes de defender su tesis en historia, es nombrado profesor de "Historia de la cultura" en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Resistencia (Chaco, Argentina). También, en agosto de 1967, es nombrado profesor de historia de la iglesia en el IPLA (Instituto de Pastoral Latinoamericano), de Quito (Ecuador), dependiente de la CELAM (Conferencia Episcopal Latinoamericana), en donde dirigirá cursos y seminarios que serán cruciales para el surgimiento de la *Teología de la Liberación*. En 1969, con su regreso definitivo a su patria, se hace cargo de la cátedra de Ética de la Universidad Nacional de Cuyo, en donde había estudiado filosofía. Allí permanecerá hasta ser expulsado en 1975.

Su primera docencia está presidida por lo aprendido en Europa. Es una fase eminentemente "fenomenológica", donde los autores explicados, comentados y debatidos son básicamente Max Scheler, Merleau-Ponty, E. Husserl, M. Heidegger y P. Ricoeur, básicamente. La filosofía europea era lo enseñado en Argentina, así como en toda América Latina. No había todavía ninguna reflexión explícita latinoamericanista. Su pensamiento no

⁸⁹ Una síntesis de esto puede verse en: DUSSEL, E. *UMLL*, pp. 368-379. Aquí señala Dussel: "Desde nuestra primera lectura de los *Grundrisse*, nos convencimos de que el 'trabajo vivo, era la 'categoría' generativa de todas las restantes categorías económicas de Marx. Los años han confirmado esta hipótesis inicial": p. 369, n. 104. En esta nota Dussel indica multitud de citas de sus obras donde aparece esta categoría esencial en su actual momento reflexivo.

⁹⁰ PETER, A. *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner in Vergleich*, Herder. Freiburg-Basel-Wien. 1988, se refiere al "Dussels Antieuropäismus" (p. 395). Si bien es cierto que este juicio puede sostenerse, mejor sería hablar de "anticentrismo", sea el de Europa, de EEUU o de cualquier otro "centro" que intente imponerse o anular a su "periferia".

estaba comprometido todavía con la praxis de liberación. Pero en unos tiempos donde la opresión y la injusticia se masticaba en todo el subcontinente, tiene lugar la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (CELAM), en Medellín (Colombia), en 1968 (tuvo lugar del 24 de agosto al 6 de setiembre), en donde se habla de la necesidad de liberación no sólo del pecado, sino también de la ignorancia, del hambre, la opresión y la miseria. Se habla de "violencia institucionalizada", de forma que se corre el riesgo de recurrir a la violencia para combatir dicha violencia institucional. Al mismo tiempo, como veremos, surge, básicamente en Brasil, la *teoría de la dependencia*, que tras ser abandonada por sus primeros y "clásicos" sostenedores, será reasumida por Dussel en sus últimas obras, tras la estela de Karl Marx, a partir del decenio de 1980. Era el tiempo en que campaba por sus fueros la *teoría del desarrollo*, a la que también nos referiremos con detalle, que sostenía como "natural" el subdesarrollo de estos pueblos latinoamericanos, que deberían incorporarse al desarrollo tras pasar por diversas etapas económicas previas. El acceso al desarrollo era sólo cuestión de tiempo y de estrategia económica. Frente a esta la teoría de la dependencia sostiene que un desarrollo (el del Norte, el centro) se ha logrado, desde hace siglos, gracias a sumergir en el subdesarrollo de los otros pueblos (el Sur, la periferia). No hay, por tanto, "sub-desarrollo", sino más bien "dependencia" de estos países subdesarrollados hacia los otros más "avanzados", frente a los que existe un capitalismo dependiente, a nivel no sólo de capital, sino también de tecnología, de las relaciones concretas comerciales internacionales, etc.

En este preciso contexto histórico Dussel se cuestiona, junto con otros profesores universitarios "jóvenes", el lugar de la reflexión filosófica en ese contexto de falta de libertad y de, pobreza. En 1969, discutiendo con diversos filósofos y sociólogos en Buenos Aires, Dussel hace referencia a una obra del sociólogo Fals Borda, titulada *Sociología de la liberación*, publicada en Colombia, Gustavo Gutiérrez se había referido, poco antes de la Conferencia de Medellín, a la necesidad de realizar una "teología de la liberación"⁹¹. Así, ¿qué impide realizar una *Filosofía de la liberación*? ¿Cuáles serán ({}s supuestos de una tal filosofía? A dar respuesta a esta pregunta dedicará Dussel los siguientes años,

También en 1969, descubre, por intermediación del filósofo argentino Juan Carlos Scannone, descubre *Totalidad e infinito*, la obra maestra del autor lituano-francés Emmanuel Levinas, que le causó un tremendo impacto, como examinaremos después⁹², Dussel

⁹¹ En una conferencia publicada al año siguiente como: *Hacia una teología de la liberación*, MIEC-JECI, Montevideo, 1969. Después estas reflexiones darán lugar a libro "fundador" de ese movimiento teológico: GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación, Perspectivas*, CEP, Lima, 1971 (edic. española Ed. Sígueme, Salamanca, 1972).

⁹² Poco después dirigió una tesis a un discípulo suyo, Daniel E. Guillot, sobre el pensamiento de Levinas. Dussel propuso a Ediciones Sígueme, de Salamanca, que éste tradujera *Totalidad e Infinito* al español, labor que Guillot llevó a cabo, introduciendo en la versión española un amplio prólogo, en donde se refiere a la influencia de Levinas en Dussel y en la Filosofía de la Liberación. Esta tesis de doctorado se titula *La política de Emmanuel Levinas*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1974 y consta de 410 págs. En esta obra, claramente influenciada para la interpretación dusseliana de Levinas, Daniel E. Guillot reprocha a Levinas su incapacidad para acceder a la construcción de una política concreta de liberación: esto es precisamente lo que separará a Dussel de Levinas, entre otras cosas, pues aunque Levinas piensa que el "Otro" es antropológicamente "pobre", no indica cómo liberarlo si vive en situación de opresión.

impartía por entonces un curso de *Ética ontológica*, de la mano de Heidegger⁹³. Esta obra terminó con convenirse en una de sus mejores obras: Para una ética de la *liberación latinoamericana*, en donde puede observarse un claro cambio de perspectiva entre el capítulo 2 y 3, donde deja a Heidegger para seguir ahora a Levinas, con el capítulo "La exterioridad metafísica del Otro", tema sobre el que volveremos. A partir de 1970, desde enero, pretende fundamentar la hipótesis de una ética de la liberación latinoamericana, realizando una especie de "apología de la barbarie", esto es, insertando a los bárbaros" el "centro"), dentro de la historia de la filosofía⁹⁴. Con ocasión del *II Congreso de Filosofía*, que tuvo lugar en Córdoba (Mendoza), se debatió sobre la posibilidad de una *Filosofía latinoamericana*. Aquí tiene su inicio explícito esta filosofía, que será, bajo el influjo de la teoría de la dependencia, una *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, que acentuará el primado de la ética y la praxis política de liberación. A su exposición nos dedicaremos a continuación. Pero antes hemos de hacer referencia aun acontecimiento personal de extraordinaria influencia en la vida de Dussel hasta el presente.

Es preciso que nos refiramos ahora al hecho trágico que aconteció en la madrugada del 2 de octubre de 1973 cuando un comando de la *extrema derecha peronista* (el llamado *Comando Rucci*, brazo armado del sindicato siderometalúrgico peronista -CGT -: este comando, de la UOM, se atribuyó el atentado), siguiendo las órdenes del que entonces era "ministro de Bienestar Social, López Rega que ascendió al poder tras la muerte de Perón, el día 1 de julio de 1974⁹⁵, puso una bomba en su casa, que destrozó (hemos visto fotografías de ello que fueron publicadas incluso en los periódicos locales de Mendoza) todo el frontal y el "living" de la casa de Dussel, estando dentro tanto la mujer como sus dos hijos. Tuvieron la fortuna de salir indemnes, pero destruyó su biblioteca y su despacho. Al día siguiente Dussel dio su clase de ética explicando porqué la filosofía es crítica y que no es de extrañar que, cuando cumple ese cometido, sea perseguida. Puso ejemplos señores de esto, leyendo línea a línea toda la *Apología de Sócrates*, de Platón⁹⁶. Perseguido como Sócrates, como Aristóteles que debió también huir hasta morir en la isla de Eubea: como Tomás de quino, calumniado por muchos en París: como Fichte, expulsado de la universidad de Jena: como Marx que nunca pudo ser

⁹³ Publicado sólo el primer volumen de un proyecto total de tres, desde una perspectiva histórica. ¿ética y ontológica. Ese primer volumen es *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, publicado dos años antes, en edición rotaprint como *Para una de-strucción de la ética*. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. También existe una edición mimeografiada con el título de *Lecciones de ética ontológica*

⁹⁴ Antes indicábamos que en su libro inédito titulado *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal*, en 1966, había intentado insertar a su subcontinente dentro de la historia. Ahora se trata de introducirlo en la historia de la filosofía, del pensamiento. Por nuestra parte, dedicamos un capítulo más adelante, a la Filosofía de la Liberación interpretada como Filosofía de la Barbarie.

⁹⁵ Resulta verdaderamente estremecedor escuchar de sus labios y de los de su esposa estos trágicos acontecimientos. Cuando ésta me lo detallaba en México todavía se emocionaba al recordarlo. Sobre los acontecimientos de esta época puede consultarse: CANTON, D. *Elecciones y partidos políticos en la Argentina*, Siglo XXI. Buenos Aires. 1973: CIRIA, A. *Perón y el justicialismo*, Siglo XXI. Buenos Aires. 1971: PANAIÁ, M. et al., *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Siglo XXI. Buenos Aires, 1973, etc.

⁹⁶ la estremecedora conferencia-clase que pronunció Dussel al día siguiente, el 3 de octubre, ha sido publicada como "la función Práctico-política de la filosofía", en: DUSSEL, E. *Historia de la Filosofía y filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp. 97-111.

profesor universitario; como Husserl también expulsado por el nazismo de la universidad de Friburgo; como Aranguren, expulsado por el régimen de Franco en España, y como tantos otros filósofos que se atrevieron a alzar su voz contra los regímenes establecidos de su tiempo y como muchos latinoamericanos (como Ignacio Ellacuría y sus compañeros jesuitas, asesinados y con sus asesinos impunes a pesar de saber quiénes son).

La persecución intelectual era entonces temible. La revista fundada por Dussel y otros compañeros de la primera hora de la FL. *Revista de Filosofía Latinoamericana* fue clausurada por los militares, a partir del segundo número (en 1975). El Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo drásticamente mutilado⁹⁷. Otro tanto aconteció en otras universidades (Salta, Tucumán, Córdoba, Buenos Aires, La Plata, etc.). La editorial Siglo XXI, estandarte de un pensamiento progresista, sufrió el guillotinado de su fondo editorial, incluyendo la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana de Dussel*, por orden gubernamental. Nuestro pensador dice con amargura al recordar estos hechos: "Todos estos actos vandálicos fueron aprobados y justificados por eminentes pensadores católicos" (*PLFL*, 45). La mitad de los alumnos del citado Departamento de Filosofía fueron también expulsados, sin que se les concediera poder matricularse en otro centro universitario del país, impidiéndoselo "mafiosos" armados: los alumnos "no problemáticos" eran identificados con un carnet, que se les negó a los "problemáticos". Desde sus albores la Filosofía de la Liberación nació fustigada por el poder político.

A Dussel se le acusaba ya entonces de enseñar marxismo! y, como a Sócrates, de "corromper a la juventud", tal como indicaba la nota dejada por los que pusieron la bomba. Tras recibir continuas amenazas de muerte, por carta y por teléfono (*FEL*, I, p.9), Dussel partió hacia el exilio, en México, tras ser expulsado de la universidad Nacional de Cuyo el 30 de marzo de 1975. Al día siguiente su padre, enfermo desde hacía dos años, murió. Poco antes un amigo de Dussel, profesor y colega en la Universidad, Mauricio López, fue asesinado. Lo mismo que ocurrió a la alumna de Dussel, Susana Bermejillo, que fue literalmente "empalada"⁹⁹; Silvio Frondizi será asesinado por la "Triple A", etc.

Estos acontecimientos y otros muchos como ellos, nos hacen reparar en el nivel en el que se juega la reflexión y la libertad en América Latina; ello explica, el nivel de "radicalidad" que podemos percibir en algunos escritos dusselianos, que deben ser analizados teniendo en cuenta estas peculiares y lamentables circunstancias personales de nuestro filósofo. Antes hemos indicado que la influencia de Ricoeur en Dussel merecía que la explicitáramos por extenso. Veámoslo ahora.

7. DEL "NÚCLEO ÉTICO-MÍTICO" DE RICOEUR AL "NÚCLEO MÍTICO ONTOLÓGICO" DE DUSSEL

⁹⁷ Fueron expulsados 18 de los 32 profesores del Departamento de Filosofía.

⁹⁸ No el 23 de marzo, como dice Marquín Argote: *Ibid.* p. 27.

⁹⁹ A ambos dedica nuestro filósofo un artículo: "Sociedad y bien social. De la re-sistencia a la e-mergencia". en: *PLFL*. pp. 133-144. En la pág. 141 manifiesta que fueron secuestrados y asesinados en 1976 y añade: "en mi patria, Argentina, por pensar críticamente en filosofía".

7.1. Introducción

Si hay algún filósofo que haya influido decisivamente en el pensamiento de Dussel en su etapa de formación europea y hasta antes de su encuentro con Levinas, ese es Paul Ricoeur. En la *Entrevista*, tras preguntarle a Dussel acerca de los autores más influyentes en su formación, nos dice: "El más importante (...) fue Paul Ricoeur". ¿Por qué esa influencia? He aquí la respuesta de Dussel, que confirma nuestra hipótesis de partida: Dussel es un personalista: "Por ser un personalista, por el 'Movimiento Esprit' (p. 9). Finalmente, merece la pena transcribir un largo texto en el que nuestro filósofo nos hace una breve y bella síntesis, de la obra de Ricoeur. Hablando del compromiso intelectual de éste, dice Dussel: "*Ricoeur estaba muy cerca de eso, además tenía un fuerte compromiso estudiantil un poco gracias a Esprit, que entonces era un Movimiento: Mounier le dejó armada una plataforma política. Ahora, el hecho de militar él en la línea protestante, le quitaba ciertas posibilidades de contacto. De hecho él ha seguido siempre fiel a esa línea que es minoritaria. Por eso no logró nunca entroncar con la mayoría francesa. Pero, en cambio, logró tener un prestigio filosófico de primera línea. Podríamos decir que es el filósofo más importante del siglo XX; al menos, con seguridad, es el más importante del fin del siglo XX. En los 60 era uno de tantos, pero su fidelidad, su trabajo incansable, su absorción de la experiencia americana, lo ha hecho crecer de una manera mucho mayor. No se podía vislumbrar en esas décadas la importancia que tendría Ricoeur a fin del siglo*" (p. 10). Desde estas consideraciones, es importante que nos detengamos un poco a describir la influencia de Ricoeur en Dussel.

7.2. La influencia de Ricoeur en Dussel

En 1963 Dussel escribía: "*Todo latinoamericano, por el solo hecho de serlo, ha nacido, se ha originado, ha descubierto las cosas, las existencias en un 'mundo', en un sistema intencional, desde un conjunto de perspectivas constituyentes, que por tan sabidas no las sabe ya nadie*"¹⁰⁰. Estas sugestivas palabras representan el inicio de un intento filosófico-hermenéutico acerca del "ser" de América Latina por parte de Dussel. Lo que éste quiere significar es que un pueblo percibe su historia *desde* determinadas categorías previas, pre-filosóficas, pre-temáticas, que le sirven para situarse ante el mundo y ante la realidad. Conocer estas *categorías substratuales* es imprescindible para lograr una adecuada comprensión de un pueblo determinado, así como de una persona. Esto significa que es necesario caer en la cuenta de un determinado número de "perogrulladas" que están soportando y configurando los estratos culturales de un individuo o un colectivo humano. desde los cuales interpreta toda la realidad y su misma existencia concreta. Si nos situamos en un plano de interpretación ontológica, cuestionándonos por el sentido mismo del ser, tal como es concebido por la mejor filosofía griega, descubrimos que el todo el sistema filosófico griego, y aún helenista, reposa sobre premisas de sentido teológico que han sido atribuidos ya tradicionalmente a la evidencia de una razón 'natural', pero sin tener en cuenta que son en parte estructuras míticas, objeto de *pístis*

¹⁰⁰ DUSSEL. E. " ¿El ser de latinoamérica tiene pasado y futuro", en: *América Latina: Dependencia y Liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 25.

cultural" (*DAC*, 22). No debemos olvidar que incluso el mismo Aristóteles, que reflexiona con magistrales palabras sobre el sentido del ser, describiendo las articulaciones básicas de la ontología y que considera la lógica como el andamiaje básico para considerar la filosofía como ciencia, admite, por ejemplo, de un modo apriorístico, la divinidad del alma en sus escritos de juventud, así como la divinidad y eternidad del *noûs* en sus últimos escritos. De modo semejante, defiende la eternidad del mundo, así como la de sus "esferas" planetarias, basándose, en buena medida, en que forma parte del mundo divino¹⁰¹.

Estas ideas subyacen en su pensamiento y no son hechas 'explícitas' convenientemente por el discípulo de Platón, pues forman parte del "sentido común", del bagaje cultural previo del pensamiento helénico, donde Aristóteles no puede evitar haber nacido, haber crecido y haber sido educado, ya que eran cosas comúnmente admitidas e incuestionadas, hechos de creencia previa por la inmensa mayoría de los griegos. Nos encontramos, entonces, ante una serie de axiomas de contenido mítico, de "estructuras intencionales", como le gusta decir a Dussel, categorías pre-filosóficas, fundamentadas en un determinado contexto cultural y sostenidas por un amplio consenso social, cultural, histórico, religioso y filosófico, de los cuales es imposible abstraerse, Dussel recuerda que este nivel intencional, a priori, al que nos referimos "es denominado por Paul Ricoeur el 'núcleo ético mítico'"¹⁰².

En 1957 el filósofo mexicano Leopoldo Zea publicó en su país su libro *América en la historia*, donde se propuso situar la historia de América Latina en el interior del contexto más amplio de la historia universal, que gira alrededor del remolino que se denomina "mundo occidental". Ese "situar" a Latinoamérica en la historia, pues parecía que había estado siempre

¹⁰¹ Así, por ejemplo, el sistema celeste de Aristóteles parece que está tomado, no de un modo crítico, de la cosmología de Eudoxo de Cnido (408-355). Ambos griegos consideran que el cielo está formado por treinta y tres esferas concéntricas, que son ingeneradas, eternas, imperecederas, etc. La Tierra está situada en el centro (*De Caelo* II, 14, 296). Otras 22 esferas giran en sentido contrario a esas 33, actuando de tal forma que mutuamente "se compensan" aunque Aristóteles piensa que con 47 esferas es "suficiente" (*Metafísica* XII,8,1074). La concepción celeste de Aristóteles, como se ve, está relacionada íntimamente con su caracterización de la Física y la Teología. Es patente que lo pre-temático juega un papel indudable en la misma concepción filosófica estricta.

¹⁰² DUSSEL, E. *DAC*. p. 22, nota 18. A esta noción se ha referido Dussel en varios lugares de sus primeras obras, de su etapa "ontológica", antes de conocer la obra de Levinas, que le despertará del "sueño ontológico", según sus palabras. Así, puede verse: E. Dussel. "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional", en Cuyo (Mendoza), IV (1968), pp. 740. Se trata de la primera conferencia que Dussel impartió al regresar a Argentina, que tuvo una amplia difusión. Fue como un acto de presentación del joven filósofo, tantos años ausente de su tierra. Aquí Dussel proclama la importancia de la cultura latinoamericana en una Argentina replegada sobre sí misma, muy nacionalista, y que miraba hacia Europa. "Entonces era una lucha muy dura en Argentina hablar de América Latina, porque se la despreciaba, Argentina se creía superior y sin necesitar de ningún tipo de contacto": *Entrevista*, p. 10. Este "núcleo ético-ontológico" Dussel lo expone en: *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Ser y Tiempo*, Mendoza, 1972, epígrafes 1-3. También en su obra inédita *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal. (Investigación donde se constituyen y evolucionan las Weltanschauungen)*, Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco), 1966. pp. 25-31, donde hace algunas importantes matizaciones que ahora comentaremos.

"fuera" de la misma, es un proyecto explícito que Dussel se propone desarrollar¹⁰³. Para realizar tal proyecto (en diversos niveles: filosófico, histórico, teológico incluso), Dussel recurre en este momento, acabado su largo período de formación en Europa, a la ayuda del pensamiento de Ricoeur, sin duda el autor más influyente en este momento de su formación europea¹⁰⁴. Paul Ricoeur (nacido en Valence, Francia, 1913), pretende ensamblar en su filosofía la racionalidad y la espiritualidad, Ricoeur, profesor en la Universidad de Estrasburgo, ejercerá su docencia en diversos lugares: La sorbona, Universidad de Nanterre, Chicago, y otras universidades europeas¹⁰⁵. La obra de Ricoeur *La symbolique du Mal* es la primera de este autor que Dussel meditó en profundidad. hasta el punto de manifestar que "*se transformó en el fundamento mismo de mi proyecto filosófico latinoamericano*"¹⁰⁶. El pensador francés entiende por "núcleo ético-mítico" el conjunto de valores que fundamentan las concretas actitudes vitales.

¹⁰³ Recién llegado a Argentina, Dussel impartió un curso de *Historia de la cultura*, -que permanece inédito y cuyos apuntes de clase hemos podido estudiar en México-, en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del nordeste, donde expuso el sentido de la historia universal como *pre y protohistoria* latinoamericana. En este sentido, Dussel es, desde sus más tempranas obras, un latinoamericano "militante que busca las raíces culturales de su pueblo en la concepción antropológica y cosmológica griega, así como la semita y la cultura de la Cristiandad, llevadas a América por los conquistadores. Sin embargo, será sólo a partir de su obra *FEL* donde intentará superar el europeísmo, buscando sus propias raíces en la misma cultura latinoamericana, fruto de una ósmosis sintética entre las culturas precolombinas y la europea (la ibérica en particular). Para realizar esta obra será preciso, según Dussel, proponerse una "destrucción" de la ontología europea, que resultó "opresora" a nivel fáctico (cultural, lingüística, religiosamente, etc.).

¹⁰⁴ Dussel dedica a Ricoeur un homenaje en su reciente artículo, ya citado. "Hermenéutica y Liberación. De la 'Fenomenología hermenéutica a una 'Filosofía de la Liberación' (Diálogo con Paul Ricoeur", en *Analogía* (México), año 6, n, 1 (1992), pp. 141-181. En el recorrido que sobre las obras del filósofo francés (incluidas las recientes) hace el argentino, puede verse lo que Dussel debe a su viejo profesor y en lo que se distancia. tanto en el pensamiento fenomenológico-hermenéutico del "mejor" Ricoeur como en la posición última de éste, donde en su obra reciente *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990. (págs. 221-224 y 345-410) critica con dureza la primacía que Levinas confiere al Otro. Dussel se pone de parte de Levinas contra Ricoeur. Por nuestra parte pensamos que esta crítica debería ser más profundizada. pues del hecho de que Ricoeur valore el "yo" no se sigue que minusvalore al Otro, sino que, por el contrario, pone en guardia sobre una especie absolutizante del Otro levinasiano.

¹⁰⁵ Pertenció al Consejo de Redacción de la revista *Esprit*. En la actualidad es director de la *Revue de Métaphysique et Morale*. Ha colaborado con la UNESCO, Amnistía Internacional, etc.

¹⁰⁶ DUSSEL, E. "Hermenéutica y Liberación"..., op. cit., p. 149. Años después, en la *Introducción General a la Historia General de la Iglesia en América latina*. I/1. (Sígueme, Salamanca, 1983) se Distanciará, desde la influencia de Levinas y Marx, del influjo de Ricoeur, señalando que el "culturalismo-ideologiza en cierta medida las "asimetrías" de los sujetos, donde una cultura domina a otra, cosa no tenida en cuenta por la hermenéutica ricoeuriana. Ello permitió que Dussel tuviera una visión ciertamente ingenua de la cultura latinoamericana. La fenomenología hermenéutica coloca al observador ante un "texto", pero olvida la praxis necesaria para la liberación. Dussel manifiesta en esta obra citada: "*La noción de ethos (...) es demasiado estrecha, ya que no incluye la de praxis. Las relaciones humanas, persona-persona, son relaciones prácticas. El ethos no es ni primaria ni esencialmente la actitud ante los instrumentos (en el nivel productivo sino ante las personas (nivel práctico). El ethos quería indicar todo el horizonte de las acciones prácticas, es decir, políticas, pedagógicas, eróticas, religiosas (los cuatro niveles de la relaciones prácticas), y, por supuesto, sus diversas actitudes*", pero "*a la noción de ethos le fallaba el otro: otro hombre, otra persona, otro grupo, otra nación. Era el solipsismo de la actitud de Robinson Crusoe ante sus instrumentos antes de la llegada de Viernes*" (p. 34). La última posición de Dussel sobre esto puede verse tras sus diálogos con Apel y su controversia con Habermas en: DUSSEL, E. "Una filosofía nos tempos da cólera. Orixe e desenvolvemento dunha filosofía da liberación (1959-1991)", en: ZEA, L.-DUSSEL, E. Y OTROS, *América Latina. Entre a realidade e a utopía*, Edicións Xerais, Vigo, pp. 78-91.

formando un cierto sistema y que no son puestas en entredicho por las personas más influyentes de un determinado grupo cultural o social. Para conseguir "alcanzar el núcleo cultural de un pueblo es preciso llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo " ¹¹⁷ .

Pero esta concepción es utilizada por Dussel en un sentido análogo, no unívoco con Ricoeur¹⁰⁸. El argentino prefiere utilizar una terminología personal y distingue dos aspectos que Ricoeur ha simplificado. El francés habla de "*núcleo ético mítico*", mientras que Dussel prefiere referirse al "*núcleo mítico-ontológico*". Estos son "las estructuras de los contenidos intencionales últimos de una comunidad cultural, y que se deben descubrir y analizar por un método hermenéutico de los mitos y símbolos básicos de la subjetividad "¹⁰⁹. Dussel considera en esta obra que no existe propiamente un "núcleo ético-mítico", sino que es preferible más bien hablar de "núcleo mítico-ontológico", distinguiendo entre *actitudes éticas*, determinadas por valores, y *los fines o valores* que forman un sistema. Este núcleo es "mítico" porque una comunidad cultural utiliza símbolos expresivos en forma de relato ("mito" significa primeramente "narración", "relato"), y es "ontológico" porque pretende mostrar la visión que del hombre, del mundo, del ser (no sólo de los entes) tiene ese hombre. Desde esta perspectiva Dussel realiza estas hipótesis básicas de su interpretación histórico-ontológica, ciertamente original, considerando a este "núcleo mítico-ontológico" como la premisa más importante para la comprensión (y autocomprensión) de una civilización.

Dussel concibe, por su parte, por "núcleo ético-mítico" de la cultura latinoamericana aquella "ontología del ser visualizado desde latinoamérica" que "no es un

¹⁰⁷RICOEUR, P. *Histoire et vérité*, Seuil, París, ²1955, p. 284. La cita es del capítulo "Civilization universelle et cultures nationales" ,que es el texto de Ricoeur que posiblemente sea el más influyente en Dussel y que corresponde a las págs. 274-286 de este libro y que antes apareció en *Esprit* en forma de artículo.

¹⁰⁸En realidad Dussel es un "ricoeuriano" heterodoxo, del mismo modo que interpreta heterodoxamente a Levinas. Su fuerte personalidad intelectual no se resigna a repetir el pensamiento de otro. Lo mismo podemos decir, en nuestro modo de ver, de su interpretación del "Marx mismo". El pensamiento dusseliano, que usa constantemente la analogía, también lo hace en esta asunción del pensamiento de Ricoeur, Cf. DUSSEL, E. *América Latina: Dependencia y Liberación*, p. 50, nota.

¹⁰⁹DUSSEL, E. *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, Edición mimeográfica, Resistencia-Chaco, 1966, p. 25. Cuando en alguna ocasión Dussel cita esta obra, se refiere a ella como *América Latina en la Historia Mundial*, pero el título correcto, en la edición mimeográfica es el que nosotros indicamos. A Dussel hablar de "universal" le "suenan" a hegeliano. También ello indica evolución en su pensamiento. Esta obra está realizada en los cuatro meses que pasó Dussel en Resistencia, sin su familia, solo, en espera de presentar su tesis doctoral en historia. Este interesante trabajo, inédito lamentablemente, represente el primer intento dusseliano de síntesis para situar a Latinoamérica dentro de la historia universal, desde una visión hermenéutica, desde Asia en su prehistoria y desde Europa a partir 1492. Poco antes el filósofo mexicano *Leopoldo Zea* había escrito en referencia a que América latina estaba "fuera de la historia" y se propuso en su libro, ya referido. *América en la historia* (FCE, México, 1957) situarla dentro del contexto de la historia universal pero todavía en referencia al "centro" del mundo planetario, el mundo occidental. No por casualidad Dussel se planteaba por este tiempo viajar, becado, a trabajar con Zea a México, objetivo que nunca cumplió. Pues bien, quizás sea este trabajo de Dussel el primer intento serio de llevar a cabo, desde una perspectiva histórico-filosófica, el deseo de Zea. Poco antes Dussel había publicado su artículo "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente* (Madrid), n. 25 (1965), 85-95. Recordemos finalmente que en el primer semestre de 1964, en Münster, Dussel escribió una obra que ha marcado el rumbo de la historia de la Iglesia en ese continente: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, Estela, Barcelona, 1967. Son dos obras que, aunque tienen objetivos diferentes, se complementan en una visión armónica.

capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad 'concreta' de las estructuras fundamentales que tematizan de hecho su intelección -y aún su percepción del ser-"¹¹⁰. Esto significa que el concepto dicho de núcleo ético-mítico es utilizado por Ricoeur (profesor de Dussel en la Sorbona) y por nuestro autor en un sentido analógico, no idéntico ni unívoco (ALDL, 50). El mismo Ricoeur hablará de "estructuras intencionales". Cuando Dussel emprenda la construcción de su *FEL*, lo planteará fundamentándose en lo que denominó "simbólica latinoamericana"; esta simbólica esta también, en la base del proyecto dusseliano en la *trilogía antropológica*. Así, en referencia al concepto de "símbolo" dice: "hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su sentido a sus múltiples sentidos, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido"¹¹¹.

En la *Semana Latinoamericana* que Dussel organizó en París, en 1964, pidió a Ricoeur que hablara sobre la tarea del educador político. Su profesor manifestó que "*la tâche majeure des éducateurs* " consistía en "*intégrer la civilisation technique universelle a la personnalité culturelle* ", esto es, "*a la singularité hislorique de chaque groupe humain* "¹¹². Esta propuesta será la inspiración básica de Dussel en la fundamentación de su proyecto filosófico-político de este estadio de su pensamiento.

Dussel conoce todas las principales investigaciones de Ricoeur sobre el Simbolismo, el mito, la narración, el tiempo, la metáfora. etc., cuyo influjo es perceptible en sus obras. Así, en su *FEL*, el argentino partirá, como uno de los pilares de su edificio Filosófico, de la "novelística", la "poética", y la "simbólica" latinoamericana¹¹³. Dussel pretendía así asumir la supuesta "barbarie" en el interior de la historia universal. La asunción del mundo mítico en el interior de la racionalidad filosófica le ayudó considerablemente. Por esto, cuando Dussel leyó la *Philosophie der Mythologie* de Schelling, descubrió la continuidad con lo ya aprendido en *La symbolique du mal* ricoeuriana. Ello le permitió recuperar el mundo de lo simbólico del pueblo latinoamericano, incorporándolo a la historia del pensamiento. Para asumir la supuesta barbarie latinoamericana Dussel recurrirá a Ricoeur, con su línea

¹¹⁰ DUSSEL, E. "¿El ser de latinoamérica tiene pasado y futuro?", en: ALDL, 26. Estamos, entonces, ante una interpretación del ser, "visualizado desde Latinoamérica", y no ante otra racionalidad, como si hubiese una especie de *homo americanus*. Ésta es una crítica injustificada que un historiador español, Josep-Ignasi Saranyana, profesor de la Universidad de Navarra, hace a Dussel: cf. Saranyana, J. I. *Teología profética americana*. Eunsa, Pamplona, 1991, p. 260.

¹¹¹ Citado por Paul Ricoeur, *Freud: De l'interpretation. Essai sur Freud*, Seuil, París, 1965. p. 27: hay trad. española: Siglo XXI, México, 1977. p. 20. En un sentido semejante encontramos también en W. Dilthey la expresión "*Ideale Kern*" ("núcleo ideal") cuando nos dice: "*Die Weltanschauungen entwickeln sich unter verschiedenen Bediugungen*" : DIL THEY, W. "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen I", en: *Gesammelte Schiften*, Stuttgart-Gotinga, 1966. vol VIII, p. 84.

¹¹² RICOEUR, P. "Tâches de l'educateur politique", en *Esprit* (París). 7-8 (1965), p. 91. Por este tiempo la relación entre Dussel y los dirigentes de la revista *Esprit* eran buenas, cosa que no ocurrirá más tarde. cuando las relaciones se enfriaron, rechazándole incluso varios artículos.

¹¹³ Por ejemplo, reflexiona sobre la "política simbólica" (*FEL*, IV, pp. 35-48), o sobre la "teológica" o "arqueológica simbólica" (*FEL*, V, pp. 21-33). etc. Para Dussel la expresión del artista (...) nos permite habitar el mundo político *desde dentro*, desde la conciencia misma del pueblo oprimido o desde la conciencia del opresor. El arte hace posible revivir el mundo simbólico y mítico de la opresión y liberación" (*FEL*, IV, p. 35).

metodológica fenomenológica y éticamente "personalista"¹¹⁴.

Al argentino también le influye Ricoeur por su praxis personal, y en este sentido le considera un intelectual orgánico, comprometido con los movimientos estudiantiles de mayo del 68 hasta poco antes de su abandono del decanato de Nanterre, en el mismo año. Asimismo, el cristiano (protestante) Ricoeur le marcará una referencia para asumir la religiosidad del pueblo latinoamericano, donde Dussel estaba también profundamente comprometido como teólogo e historiador de la Iglesia.

En sus cursos de ética en Mendoza le preocupaba básicamente, desde este Influjo, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano cuanto "la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana)", aunque esta tarea era estrictamente filosófica¹¹⁵. A partir del Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), donde se constituyen algunas intuiciones básicas de la FL, descubre que esa supuesta "filosofía bárbara ", hecha desde la periferia de la filosofía europea, tenía sentido, y que era posible pensar desde la periferia su propia realidad histórica, sin depender de la filosofía aprendida en Europa -aunque los autores influyentes y la terminología sean estrictamente europeos-. Recordemos que para Dussel la Cristiandad fue impuesta por una minoría extranjera ("bárbara") ante los bárbaros (indios). Después de la conquista militar venía la conquista espiritual. El mismo liberalismo que se impone en el último siglo en América Latina, en palabras de Sarmiento "afirma al hombre pero ignora una mitad del hombre: ésa que se expresa en los mitos, la comunión, el festín, el sueño, el erotismo. La Reforma [religiosa] es, ante todo, una negación"¹¹⁶.

8. LA "TRILOGÍA ANTROPOLÓGICA " COMO PROYECTO DE UNA "SIMBÓLICA LATINOAMERICANA

Denominamos "*trilogía* antropológica" a los tres libros que Dussel escribe en Europa, antes de regresar a Argentina (*HH, US y DAC*), que constituyen las mejores obras previas a la constitución específica de la FL. Esta *trilogía* corresponde al pensar que el mismo Dussel llamará "todavía ontológico", etapa anterior a su visión "meta-física" de lo real, con el descubrimiento, por parte de Dussel, de la alteridad del Otro según la tematización fenomenológica y metafísica levinasiana. Sin embargo, para nosotros tiene una importancia fundamental, no porque esté preñada de originalidad ni porque sea la más importante obra de nuestro filósofo, sino porque en estos tres ensayos Dussel aborda, explícitamente, la antropología personal y porque lo que aquí avanza ya jamás será abandonado, aunque sea matizado desde la perspectiva de la concepción "meta-física" descubierta con Levinas. Estas tres obras son el substrato último del pensamiento antropológico dusseliano, pues en ellas explicita su concepción unitaria del hombre como ser personal. Lo que sucede, sin embargo, es que

¹¹⁴ Cf. *PLFL*, p. 11. El "desierto arábigo" y la antropología semita le ayudó a rechazar la acusación de "barbarie" latinoamericana, sustentada, por ejemplo, por Sarmiento. Remitimos para todo esto a lo que escribimos sobre la barbarie, en el capítulo IX.

¹¹⁵ DUSSEL, E. -Filosofía y Liberación latinoamericana", *Latinoamérica. Anuario* (México), 10 (1977), p.86.

¹¹⁶ SARMIENTO, D.F. *Facundo*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1967, p. 108.

todavía es una exposición demasiado erudita," aséptica " y descomprometida. Pero la concepción ontológica que aquí expone, jamás será abandonada, sino, por el contrario, sostenida sin cesar, desde su personalismo, que aparece tan omnipresente, que pareciera no hacerse consciente a menudo en el mismo Dussel. Por esto nos parece que desconocer lo que Dussel escribe en esta *trilogía* es condenarse a no comprenderle adecuadamente, en tanto que la persona a la cual habrá que liberar de toda suerte de opresión es la descrita filosóficamente aquí. A pesar de esto, la importancia de esta *trilogía*, como substrato filosófico y antropológico de todo lo que Dussel va a tematizar con posterioridad, ha pasado completamente desapercibida por la práctica totalidad de sus comentadores. Nuestra hipótesis, que esperamos ir probando en las páginas siguientes, en tanto que sostiene que la práctica totalidad del pensamiento dusseliano es un personalismo, no puede dejar de partir de estas tres obras, las primeras -y no es casualidad- que salieron de la pluma de Dussel tras su tesis doctoral. Pero es más, la misma concepción de la filosofía y su método, para Dussel, se enraiza ya en la *trilogía*, donde se distancia de la concepción habitual en buena parte de la filosofía occidental, en el sentido de que las fuentes inspiradoras de la filosofía - en tanto que obras escritas-, deben partir de Grecia. Por el contrario, y siguiendo la misma inspiración de los personalistas judíos que después analizaremos (Rosenzweig, Buber y Levinas), así como algunos posthegelianos (Kierkegaard, Schelling, Feuerbach y el mismo Marx!), Dussel sostiene que la misma Biblia, comprendida no ya como un libro inspirado sino como una obra cultural, puede convertirse en una magnífica fuente de inspiración filosófica y, en concreto, antropológica.

Los tres libros que a continuación vamos a analizar constituyen una unidad, tanto intencional como temática. Están concebidos por Dussel como una sola obra en tres momentos y con un similar método de trabajo, en donde abunda más la erudición que la especulación original. Los tres terminan con las respectivas cronologías de los tiempos estudiados en cada una de ellas: no olvidemos que por este tiempo Dussel también encaminaba sus pasos hacia el estudio de la historia. En todo caso, son las mayores obras filosóficas que ha producido Dussel en su estancia en Europa y el Medio Oriente. Nosotros sostenemos que este trabajo en tres partes es el substrato filosófico, antropológico, ontológico, del pensamiento posterior dusseliano, siempre presente en toda su obra. Constituye, en nuestro modo de ver una *pre-filosofía personalista de la liberación*, donde puede apreciarse el interés por la persona, la valoración de su corporalidad, de su carnalidad, la superación de todo dualismo alienador (con sus correspondientes implicaciones políticas), la valoración (desde la ética semita) del pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero, etc., el oprimido, en suma. Son la explicitación primera de su personalismo, que consideramos como el *primum movens* ético y filosófico de toda su obra, hasta el presente.

Dussel critica en sus páginas el concepto griego (monista) de ser, su concepción del cosmos (mítica), del hombre (despreciado en su cuerpo), de Dios, su carencia de historia, etc. Frente a esta cosmovisión, ontología, ética y antropología griega, Dussel le opone la semita, unitaria, no dualista. Incluso, al contrario de lo que ocurría en el panteón griego, los semitas conciben a Dios como un ser *creador* (concepto básico en Dussel, que descubre también el último Schelling y Zubiri, como veremos), que convoca al hombre a su amistad, a la alianza, mostrando la estructura esencialmente *alterativa* de ese Dios, del cual no se pueden realizar figuras antropomórficas y que es radicalmente *Otro* del hombre y no como los dioses del

panteón griego, reflejo de la vida y las miserias de los hombres. En definitiva, percibimos en esta *trilogía una explícita pre-filosofía de la liberación*, donde están incoados muchos de los conceptos básicos en el mejor pensamiento dusseliano de la liberación¹¹⁷. Sin embargo toda la *Trilogía antropológica*, según Dussel, corresponde a un pensar que denominará "todavía ontológico", pues está escrito con anterioridad a su "conversión" intelectual a la meta-física levinasiana.

*El humanismo helénico*¹¹⁸ es la primera de las tres obras. Dussel inicia un intento interpretativo dirigido hacia una América Latina que se cuestionaba por esos años si había una filosofía propiamente latinoamericana. La obra está dividida en dos partes. En la primera se refiere a la "inconsistencia teórica del bien común", mientras que en el segundo analiza la "evolución de la noción del bien común"; la influencia del material utilizado en su tesis doctoral es patente, aunque aquí prosigue la fundamentación racional, que aparece un tanto débil en su tesis, donde predomina la documentación histórica. La noción del "bien común" es, intencionalmente, el hilo conductor de la obra, que tiene, no obstante, una cierta confusión temática de hecho, apareciendo como un conjunto un tanto embrollado de temas (es obra de juventud). Aquí Dussel realiza un extenso recorrido de la mitología griega, de su antropología, sus concepciones cosmológicas, su ética, su mitología, etc. La obra ofrece, además, dos trabajos en forma de *Apéndices*. El primero está dedicado a *La ética definitiva de Aristóteles*¹¹⁹ y el segundo, que es una apretada síntesis de su obra *DAC*, se titula *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Algunos aspectos antropológicos hasta fines del siglo XIV*, y corresponde a un seminario que impartió Dussel en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza), en el primer semestre de 1968, recién regresado de Europa.

La primera parte de la obra fue escrita en *Le Saulchoir* (Cf. *HH*, XXII, n. 7), cosa que es posible percibir cuando observamos la bibliografía utilizada aquí, casi toda ella en francés; la segunda parte fue terminada en París. Concluye la obra con una cronología de la cultura helénica; igual que hará después con las otras dos obras que conforman, la *trilogía*. Por estos años Dussel estudia historia. Además no pierde oportunidades para hacer notar sus grandes conocimientos históricos. El libro, donde Dussel sostiene que existe una unidad interna, aparece, sin embargo, un tanto abigarrado y "embrollado" en su exposición, de modo que la

¹¹⁷ Esta interpretación nuestra, que ahora avanzaremos, se la propusimos personalmente a Dussel, en Sevilla (12-X-91), lo que, paradójicamente, le sorprendió. Una atenta relectura, por parte de Dussel, de estas primeras obras suyas, nos parece que confirmará lo que aquí proponemos. En este sentido, hay en Dussel menos "rupturas" de pensamiento de lo que él mismo considera. No hay tanto "ruptura" como "evolución", dentro de una misma "lógica". En este sentido consideramos conveniente indicar que Dussel nos comunicó, en una carta personal (con fecha 16-1-93), dirigida a quien escribe esto y en referencia a un primer borrador de este mismo trabajo, lo siguiente: "Debo decirte que me siento realmente muy bien interpretado. Escribes cosas que aclaran muchos malos entendidos".

¹¹⁸ Escrito entre 1962 y 1963, en *Le Saulchoir* y París. Aunque publicado en 1975 (Eudeba, Buenos Aires), sólo pudo ver la luz pública en 1984, tras la caída de la dictadura militar posterior a la guerra de las Malvinas contra Gran Bretaña. Significó el principio de su interpretación del "ser" de América latina, que paradójicamente, tras la derrota de Argentina ante estos europeos y norteamericanos, cobraba un nuevo sentido, al principio de la obra considera que "en 1975 hubiera debido escribirse de nuevo", pues ya estaba situado en plena Filosofía de la Liberación. No obstante indica que "ciertas categorías comenzaban a tomar forma" (p. VI), Para nosotros no hay ruptura, sino evolución.

¹¹⁹ Publicado asimismo en *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), IX (1969), no 11.

unidad temática no siempre aparece explícitamente.

En esta obra Dussel se muestra como un escritor "excesivamente" erudito, que no deja de apoyarse en otros autores y que se debate en la búsqueda de un lenguaje filosófico propio. Acentúa básicamente el dualismo antropológico griego, valora el alma y desprecia lo corpóreo. Analiza con detenimiento la ontología (con el "monismo" del ser), la antropología (con la dualidad irreductible entre alma y cuerpo) y la ética (ascética) indoeuropea, realizando una severa crítica filosófico-hermenéutica de la cosmovisión helénica. Nuestro joven filósofo pretendía aquí (quizás más como pretensión que como consecución) realizar una hermenéutica simbólica, con vista a construir una fenomenología hermenéutica de los símbolos de su cultura latinoamericana, esto es, del mundo "pre-filosófico" de su América. Sin embargo, no es una investigación puramente teórica, sino que hace referencia a la situación existencial concreta, al *êthos* o modo de comportamiento. En ello se percibe con claridad el influjo de Ricoeur. Frente a este *êthos* indoeuropeo y griego, Dussel examina el pensamiento semita y su propio *êthos*. Estos pueblos del desierto difieren radicalmente de los griegos, que desconocen la historia, viviendo en una sociedad atemporal. Será necesario analizar esa otra cosmovisión; es lo que hace en la siguiente obra.

La obra *El humanismo semita*¹¹⁰ tiene como subtítulo Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas, que nos advienen sobre la intencionalidad investigadora de la obra. Pretende encontrar los valores básicos de la cultura latinoamericana, sirviéndose para ello de los mismos presupuestos de la filosofía fenomenológico-hermenéutica ricoeuriana. Es una obra fundamentalmente antropológica: estudia al hombre y, su mundo. Cuando escribe el prólogo a esta obra, en 1964, la influencia de Heidegger es ya perceptible¹²¹. Sin embargo no puede ocultarse que es un trabajo que pensó en Israel, en el tiempo en que estuvo trabajando con Paul Gauthier. Su intención era "fundar los valores de nuestra propia cultura" latinoamericana (US, XI-XII), para lo que emprende una búsqueda de las corrientes culturales que han influido, a partir de la llegada de los europeos a América, en las principales concepciones antropológicas y cosmológicas de su subcontinente.

En *HS* Dussel estudia "la antropología filosófica: el hombre y su mundo. La destrucción de la historia de la ontología -escribe ya en 1964, en Maguncia- no debe olvidar este momento; dicho olvido sería también un olvido del ser (*Seinsvergessenheit*)" (*HS*, p. XI). Como se ve, hace expresa mención a un concepto heideggeriano. Ese "olvido del ser" le importa a Dussel. En este momento, no de una forma puramente filosófica, sino con una intencionalidad más práctica, en tanto que piensa que América Latina ha olvidado su propio ser, esto es, tiene que rescatar su propio ser. Se trata del problema que más adelante abordaremos sobre "el ser de Latinoamérica". Al mismo tiempo que bucea en el "ser" latinoamericano, lo hace todavía desde una vinculación expresa a la tradición filosófica occidental, de la que poco a poco pretende, primero distanciarse, para después romper -al menos intencionalmente- con

¹²⁰ Obra comenzada en las montañas de Damasco, en 1961, Dussel la terminó en Maguncia, en el institut für Europäische Geschichte, en 1964, mientras trabajaba también en su tesis en historia. Publicado en Eudeba, Buenos Aires, 1969. Dedicó la obra a Gauthier y a "Abraham del Kibuts Ginnosar" (p. VII). Citaremos como *HS*.

¹²¹ Dice: "la destrucción de la historia de la ontología no debe olvidar este momento" (se refiere a la antropología de Y. Jolít), pues tal olvido sería un olvido del ser *HS*, XI.

ella de modo tajante, Dussel no llegará a la Filosofía de la Liberación como un acto de inspiración puntual, en una especie de generación espontánea, y aislado de su pensar anterior. No, Por el contrario, Dussel siempre ha pretendido, a nuestro entender, descubrir lo que él denominará las estructurales intencionales últimas de su cotidianidad latinoamericana, es decir "el foco intencional que orientará" su cultura latinoamericana (HS. I).

En esta obra analiza Dussel la estructura ontológica antagónica a la expuesta en su anterior obra *El humanismo helénico*. Esta es calificada como atemporal. a-histórica (concepción circular de la historia, al contrario que la "horizontal o "lineal" semita). En su opinión estas dos concepciones del mundo difieren "como el día y la noche" (HS, p. XI). En este tajante juicio percibimos que Dussel no suele andarse con medias tintas, lo que dice mucho de su fuerte carácter, como de su frecuente carencia de matizaciones en algunos aspectos.

El pensamiento semita ha influido decisivamente, junto con el griego, en la configuración estructural del mundo occidental¹²² (y desde éste, a través de la conquista de América por parte de España y Portugal, básicamente). De esta forma, una adecuada articulación de la conciencia occidental contemporánea debe tomar en consideración. explícitamente, las estructuras noéticas intencionales que de esas culturas se derivan. En este sentido constatamos frecuentemente que muchos filósofos occidentales olvidan la influencia múltiple que sobre la cultura europea ha tenido lugar. Pareciera como si debiéramos buscar nuestros orígenes sólo en la cultura griega y, en concreto, en su filosofía, Dussel hace bien en resaltar una más correcta intelección del asunto. Las influencias más importantes sobre nuestra cultura occidental, los orígenes próximos de la misma hay que buscarlos en Grecia (y en Roma también: el derecho) así como en el semitismo. ¿Es posible olvidar la influencia de la cultura de la cristiandad en Europa? ¿Se entendería Europa a sí misma si la olvidara? ¿Cómo no tomar en consideración la influencia que los árabes dejaron durante siglos en España? -por cierto, la España que inmediatamente va a "descubrir" América-

Desde esta perspectiva Dussel se opone a la opinión arriba mantenida que Expresa, por ejemplo, Julián Marías cuando señala que "la filosofía griega tiene hoy una actualidad plena, que es la que corresponde a su presencia rigurosa en la nuestra"¹²³, Frente a esta tesis Dussel manifiesta: "*Nos atreveríamos por el contrario a decir que hoy no existe quien integralmente piense con las estructuras 'esenciales' de la Weltsanschauung griega.*

¹²² Dussel manifiesta en su artículo "Hermenéutica y Liberación..." p 150, que en este libro se "instalaba en la tradición de Rosenzweig y Buber" y también indica que "en esta época no sabía de su origen en Schelling y Feuerbach" (p. 150, n. 39). En realidad ésta es una interpretación dusseliana posterior, pues en dicha obra no aparece para nada Rosenzweig y sólo en tres ocasiones, en irrelevantes notas a pie de página (pp. 21. 47y 113) cita a "Buber. Yo diría que el mismo Dussel no sabía en esa época hasta qué punto coincidía con el "personalismo" del "nuevo pensamiento" que proponían Rosenzweig, Ebner (al que no conoce Dussel) y Buber, y quizás todavía hoy no lo sabe por completo, y también, paradójicamente, no aparece en toda la trilogía, para nada, las reflexiones sobre la persona de los mejores personalistas franceses como Mounier, Lacroix. Nédoncelle, etc., con los que, sin embargo, tiene grandes coincidencias, ¿Cómo explicar estas ausencias? No se deben a desconocimiento de sus obras, sino, por el contrario, a estar inserto exactamente en la misma tradición, por lo que Dussel prefiere exponer su propia concepción del personalismo y no seguir la estela abierta por otros.

¹²³ MARÍAS, J. *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid. 1962. p. 99. En un sentido próximo a éste manifiesta otro filósofo: "Estamos incardinados en el mundo occidental que tiene su origen en la cultura griega": ÁLVAREZ MUNÁRRIZ. L. *Antropología teórica*. DM/PPU, Murcia, 1990, p. 7.

Mientras que, es evidente. el método lógico griego o el instrumental es universalmente practicado. Pero una filosofía no es un instrumental o método" (HS, 87, n. 26). Nuestro autor sostiene, desde este punto de referencia que las estructuras intelectivas, éticas, cósmicas, etc., fundamentales, tanto de Occidente como de América, se las debemos a los pueblos semitas y en concreto a Israel¹²⁴.

A propósito de esto, Lucien Lévy-Bruhl sostenía que la mentalidad del hombre primitivo podría ser considerada como característica de una "aversión decidida contra todo razonamiento, que los lógicos llaman las operaciones discursivas del pensamiento"¹²⁵. Pero esta tesis es muy precaria y simplificadora. Para Dussel, que critica este posicionamiento del autor francés, su confusión estriba "en no haber llegado a descubrir el *modo* y los *instrumento* lógicos de la conciencia primitiva. Ciertamente son muy distintos de los del pensamiento científico actual, y aun de los utilizados por la cultura griega clásica, pero no por ello dejan de poseer su propia lógica. De igual manera, el mundo cultural semítico, y más particularmente, el hebreo, poseen una organización propia de los elementos estructurales lógicos de su conciencia colectiva "¹²⁶.

En la existencia cotidiana, prefilosófica, -europea y latinoamericana-, se viven unas estructuras fundamentales con las cuales se valora la misma existencia, la sociedad, el hombre, la historia, el cosmos, etc. Además, los pueblos semitas descubrieron el sentido *histórico* de la existencia humana, la trascendencia y alteridad de Dios, el sentido de la creación, la desmitificación del cosmos, la ética de la alteridad, la importancia de la corporalidad, etc. Ésta es una de las tesis básicas de esta obra. Así, manifiesta expresamente sintetizando esta visión:

"El cosmos, creado por Yahveh a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando (. ..) hasta permitir al hombre habitarlo. En primer lugar, dicho cosmos no es eterno, sino que posee un principio: en Segundo lugar, no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando; en Tercer lugar, tanto el mundo como el hombre, siendo criaturas, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna con-naturalidad con el Creador. Esta estructura fundamental y metafísica, que podría parecer de Perogrullo, tiene una tal importancia para la historia de las civilizaciones y de la humanidad en general, que nunca se podrá exagerar su significado" (HS. 83).

Esta cosmovisión muestra claramente sus diferencias con la griega. ¿Cuál es la más influyente en toda Europa y América latina? En todo caso olvidar estas perogrulladas es más frecuente de lo que sería deseable. Además esto no sirve sólo para un nivel pre-temático. En opinión de Dussel, *"en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, ven el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el 'núcleo-ético-mítico" (. ..) No es sólo una visión teórica del mundo*

¹²⁴"Sólo una nueva conmoción ética e intencional lanzará la historia universal a nuevas conquistas. En ese sentido nuestra cultura y civilización contemporánea no es la heredera de la griega y romana, sino en sus aspectos accidentales": HH, p. XIX.

¹²⁵ LÉVY -BRUHL, L. *La mentalité primitive*, Alcan. París, 1922. p. 1.

¹²⁶DUSSEL, E. "Los poemas del Siervo de Yahveh" en: H.S., pp. 150-151: el artículo es de 1963.

(*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*êthos*) "(*HH*, IX). Pero entiéndase bien. No se defiende que exista una filosofía *explícita* racional, al "modo griego", sino que se afirma la existencia de "estructuras intencionales" que posibilitan la interpretación racional del *êthos* cultural donde el hombre vive.

Esta estructura racional griega, tema siempre recurrente en la filosofía, debería ser más matizada. En efecto, lean Pierre Vernant en su obra *Los orígenes del pensamiento griego*¹²⁷, manifiesta que los griegos no inventaron "la Razón, como categoría única y universal, sino una razón, aquélla de la que el lenguaje es el instrumento y que permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza, una razón política en el sentido en que Aristóteles define el hombre como animal político"¹²⁸. Este autor propone, tras unas pormenorizadas "investigaciones matemáticas, astronómicas, acústicas, ópticas" matizar este supuesto cuadro uniforme de la racionalidad griega, pues debemos hacer referencia, necesariamente, a "tipos distintos de racionalidad".

Dussel se defiende, en la primera página de *HS* curándose en salud, de la acusación de mistificación entre filosofía y teología de los que algunos le han acusado en un juicio poco fundado. En 1987 escribe, en el prólogo a la tercera edición de su obra *Filosofía Ética de la liberación*, "Esta obra es *estrictamente filosófica*, es decir, fruto de un trabajo racional, y de ninguna manera parte ni tiene en cuenta algún acto de fe positivo, que admita una revelación histórico-afirmativa del Absoluto real. Sin embargo, el uso de los textos de la tradición semita, hebrea en particular (la llamada en nuestra cultura: Biblia) puede hacer pensar lo contrario". En realidad toda la obra de Dussel debe leerse desde la consideración que sigue: "Me niego a sólo considerar la experiencia cotidiana de los griegos (indoeuropeos) como la única realidad de, donde deba partir la filosofía. La filosofía puede partir, con su pensar originariamente dialéctico, negativo o positivo, desde cualquier cotidianidad: la azteca o inca, la griega o hebrea" (*FEL*, I, 7). Las dudas sobre la mistificación entre teología y filosofía en los escritos de nuestro autor se eliminarán sólo conociendo explícitamente esta *Trilogía, desde donde* debemos enjuiciar la metodología racional de su F.L. Será preciso no confundir entre la utilización de un *método* dialéctico, racional, y las *fuentes* en que se inspira este método. "Hablar de Hornero o Moisés, de Hesíodo o los Macabeos, son sólo ejemplos *desde donde* se puede hacer filosofía. Atribuir a esos textos un estatuto intrínseco teológico, es como olvidar que, en realidad, la filosofía griega era ella misma una teología"¹²⁹.

Según nos indica Dussel podemos distinguir tres niveles de expresión del lenguaje. El primero, el básico y el más rico de todos, es el lenguaje de la vida cotidiana. El segundo expresa los contenidos más radicales de esta vida cotidiana: las cosmovisiones. El

¹²⁷ Publicada en Piados, Barcelona, 1992: Dussel no cita nunca esta obra, por lo que deducimos que no la conoce.

¹²⁸ VERNANT, J.P. op. cit. p. 16.

¹²⁹ *FEL*, I, 8. Personalmente hemos realizado una lectura exhaustiva de *toda* la obra de Dussel (filosófica, teológica e histórica) y tal acusación de mistificación sólo puede sostenerse de una forma superficial cuando no ideológica. Un argumento semejante sostiene Dussel en: "Para una fundamentación filosófica de la Liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 23-24. Sin embargo, volveremos sobre este asunto cuando enjuiciemos la "analéctica", esto es, el método de la FL dusseliana.

tercero será el lenguaje propiamente filosófico. Pero lo que éste no debe olvidar es partir de la realidad. El filósofo a lo que se refiere racionalmente es al mundo pre-filosófico del que él mismo no puede evadirse y que no deja de condicionarle (Cf. *HH*, p. XI). Algunos autores, incluso teólogos, defienden que existe una filosofía explícita en la misma Biblia, insistiendo en la importancia de la praxis. En este sentido el exégeta español Xabier Pikaza dice en relación a los profetas de Israel: “ellos han sabido interpretar la marcha de la historia partiendo de los más pequeños, de los pobres de la tierra, de los justos perseguidos, etc. De esta forma, la misma Escritura de Israel viene a presentarse como *más filosófica que la misma filosofía*”. Y poco después se refiere a la “filosofía activa de la Biblia” que “sabe que no basta conocer en forma de teoría: hay que actuar de una manera transformante”¹³⁰.

Hemos indicado anteriormente que en esta *Trilogía* Dussel se propuso fundamentar las raíces intencionales más radicales del mundo latinoamericano, que debe encontrar en Europa. Pero esta tarea, magnífica por lo demás, parte de la confrontación o choque entre la cultura occidental (semita, griega, romana...) y las culturas precolombinas. En ese momento el filósofo argentino buscaba el ser *actual* de América Latina en el mestizaje (desde 1492), pero no *antes* del mismo, con lo propiamente amerindio o como se le quiera llamar. Esto es una carencia importante de estas obras, por otra parte “normal” en este momento de la evolución del pensamiento dusseliano¹³¹. Si la obra *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad* tiene como subtítulo “desde el origen del cristianismo hasta *antes* de la conquista de América”, la mejor filosofía de Dussel comenzará a fraguarse cuando se plantee el *después* de dicha conquista. Tras su tesis doctoral en historia (febrero de 1967),

¹³⁰ PIKAZA. X. "Los pobres de la Biblia y la Biblia de los pobres", en: *Vida Nueva* (Madrid), n. 1865 (1992). p. 39. Indiquemos, en este contexto, lo que señala un eminente filósofo europeo: *La Biblia y la tradición bíblica son una de las bases de nuestra filosofía* (se refiere a la filosofía europea en general, *no sólo a la suya en particular*), pues *“la investigación filosófica de occidente, se reconozca o no, se hace siempre con la biblia, hasta cuando se la combate”*: JASPERS. K. *La foi philosophique*, París, 1953, p. 129.

¹³¹ No resistimos la tentación de criticar algunas apreciaciones de Horacio Cerutti, actualmente profesor en la UNAM de México, alumno de Dussel en Mendoza y ferocísimo crítico suyo. En su tesis doctoral (*Filosofía de la Liberación*, FCE. México, 1983), realizada toda ella “a la contra” de nuestro filósofo, entre otras muchísimas inexactitudes, puede señalarse que Cerutti indica que “las distinciones entre la tradición helénica y la judeocristiana se basan en gran medida en el texto de Thorleif Boman: *Das hebraische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gotinga, Vandenhoeck. 1954” (p. 214. n. 56). Esto es sencillamente falso. pues Cerutti deja entrever que ese autor está en la base de todo el trabajo de Dussel en su obra *DAC*, Cerutti indica: “escribe Dussel en múltiples lugares (sólo cito uno de ellos)”, y a continuación cita Dussel a Boman. Pues bien. Dussel no cita en “múltiples” lugares, a no ser que para Cerutti sólo dos citas (*DAC*, 146 y 153) sea sinónimo de “múltiples”. Se equivoca el crítico radicalmente, pues el pensamiento de Boman es utilizado por Dussel no sustancialmente, y se apoya en dos citas de su libro como lo hace con otros muchos. La obra de CI. Tresmontant es mucho más influyente en Dussel, por ejemplo, cosa que desconoce Cerutti por completo, y todo esto acontece después que Cerutti se ha atrevido a escribir que no ha leído *El humanismo helénico*, “texto que nunca he podido consultar”, dice (donde Dussel no cita a Boman), mientras que, después de manifestar que conoce *DAC*, señala que es una edición “ampliada en una editorial que no recuerdo al momento” (p. 214, n.56). En la otra obra de la *trilogía*, *HS*, Dussel cita en otras dos ocasiones a Boman (págs. 75 y 87). Además, de las cuatro ocasiones en que cita Dussel a Boman en la *Trilogía*, en tres de ellas sólo se refiere a cita bibliográfica, ni siquiera textual, y con un “Cf.”. Que cada cual saque sus conclusiones sobre el rigor intelectual de Cerutti, Dussel ha replicado contundentemente a las críticas ceruttianas en su artículo “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la ‘Filosofía de la Liberación’”, en: DUSSEL, E. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá. 1994. pp. 55-96.

donde acentúa la alteridad, la humanidad, la eticidad del *indio*, la visión habrá cambiado: la influencia de lo aprendido con Gauthier comienza a expandirse. Del interés por América Latina, Dussel pasa a interesarse por las personas que habitan allí, y en concreto, por los pobres, es decir, la mayoría de la población latinoamericana.

La Trilogía antropológica está pensada, según Dussel, desde la ontología occidental. El pensamiento que ella contiene será después superado por Dussel, pero su mejor reflexión sobre la liberación sólo se entiende *desde aquí*. En este sentido sus obras sobre historia a las que antes nos hemos referido sirven como puente para una ampliación de la perspectiva en que está escrita esta *trilogía*, incorporando a América latina *dentro de la historia universal* y no sólo partiendo desde la llegada de los europeos¹³².

No parece que su estudio antropológico en esta *Trilogía* no pretende estudiar en realidad el *êthos* cultural latinoamericano, ni siquiera sus estructuras intencionales, como el mismo Dussel manifiesta. Pensamos que la óptica es de "pre-liberación", pues sólo se comienza a estudiar el carácter y el sentido de América latina desde la experiencia de la conquista, como si antes no hubiera existido como si el "ser" se lo hubiera conferido Europa (España, Portugal, etc.). Latinoamérica, así, es un ser "relativo", en referencia al ser "sustantivo" que es Europa. No se estudia, por tanto, la alteridad americana, sino la mismidad europea al otro lado del Atlántico. Desde esta perspectiva esta *trilogía* debía ser superada, como lo fue poco después, cuando Dussel descubre la metafísica de la alteridad en las obras levinasianas. Pero, insistimos, olvidar el peculiar modo de argumentar de estos tres libros, buena parte de su terminología, ("profeta", "creación", "pobre", "carnalidad", etc.), su utilización de las fuentes de la filosofía, es condenarse a, no entender adecuadamente a Dussel. Si bien parece cierto que si se hubiera dado en la perspectiva antropológica y ontológica de estas obras no se hubiera llegado al adecuado planteamiento de la F.L., consideramos que difícilmente se habría conseguido esa formulación sin la experiencia personal e intelectual que Dussel tuvo en el Medio Oriente, primeramente, y en Europa en segundo lugar (en cuanto a "su importancia e influencia), y que se refleja en esta *Trilogía*. Pienso que si él mismo Dussel se leyera con detenimiento esta obra, quizás descubriría que, aunque debe mucho a Levinas, lo que éste hace en realidad es poner nombre, conceptualidad filosófica (confusa, difícil ya veces equívoca, por cierto) a esta experiencia originaria semita¹³³. En este sentido, aunque Dussel debe mucho a Levinas, quizás le deba menos de lo que piensa. Por eso también Dussel se queda "corto" en su concreción histórica, política, práxica, etc. En realidad tanto Levinas como Dussel se inspiran en una misma tradición (la semita) y critican la misma (la griega).

De las tres obras de la *Trilogía* consideramos que *El Humanismo semita* es la más importante y la más original. En efecto. *El Humanismo helénico* es una obra de un pensador todavía inmaduro, que depende demasiado de las fuentes que glosa. La *Trilogía* se cierra con su obra *El Dualismo en la antropología de la cristiandad*, que es una obra de

¹³²Según Dussel, cuando escribía su tesis en historia, "en París seguía trabajando y estudiando sólo América Latina, aunque el trayecto fuera largo y a veces pareciera que me perdía en largas peregrinaciones sin fin": "Filosofía y Liberación latinoamericana", en: *Latinoamérica, Anuario*, (México), IO (1977), pp. 84-85.

¹³³ Esta relectura se la propuse a Dussel, que tomó buena nota de la sugerencia y me consta, por testimonio propio, que él mismo quedó sorprendido de la continuidad en su pensamiento último con estas primeras obras.

síntesis cuyo subtítulo reza así: "*Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*"¹³⁴. La tesis básica que Dussel pretende demostrar en este amplio trabajo es la siguiente:

"La comprensión cristiana del hombre se constituyó dentro del horizonte del pensamiento hebreo y evolucionó homogéneamente en el cristianismo primitivo, sin embargo, originándose la cristiandad (que es una cultura que no debe confundirse con el cristianismo), por helenización de la primitiva experiencia, se cambió de lengua y de instrumentos lógicos de interpretación y expresión, cayéndose así en un dualismo mitigado " (DAC, 17).

Aquí se enfrenta Dussel a la opinión de Werner Jaeger y de René Grousset, entre otros, que consideran que la concepción cristiana del hombre fue en realidad una síntesis o sincretismo entre lo semita y lo griego. Dussel considera, por el contrario, que en realidad lo que pareciera un sincretismo antropológico no fue sino la asunción, por parte del primitivo pensamiento cristiano (básicamente el de la patrística) de un instrumental lógico y una conceptualización, desde donde se interpretará la antropología cristiana, pero manteniendo los mismos contenidos intencionales propiamente semito-cristianos. La influencia griega hay que buscarla en las herramientas lógicas a "nivel óntico y ontológico, pero no al nivel metafísico de los últimos contenidos intencionales" (DAC, 18). De esta forma, aunque con un revestimiento lingüístico griego, el fundamento último comprensivo de la metafísica hebrea se mantiene en la concepción cristiana del hombre. El cristianismo asumió lo griego, pero sin renunciar a su propia comprensión del ser. Las estructuras antropológicas cristianas se presentan como una "comprensión del hombre que reposa sobre una metafísica implícita, precedente y concomitante" (DAC, 20). De ahí que hable de "dualismo mitigado".

Tras analizar hermenéuticamente la antropología, la ontología y la ética de los indoeuropeos-griegos y de los semitas, ahora estudia la síntesis de la cristiandad. La Reconquista finalizada en España en 1492 se convenía en la Conquista de América y del mismo modo que hubo un "choque" de culturas entre los griegos y los semitas en el cristianismo antiguo, habrá un "choque" de culturas entre la cristiana y la americana. Se trata de analizar el enfrentamiento de dos "mundos" distintos: el indígena y el europeo. En este llamado "encuentro" de dos "mundos" uno se impondrá sobre el otro. Uno será opresor y otro oprimido. La cultura occidental no sólo será "etnocéntrica", sino también "etnocida"¹³⁵, es decir, bárbara éticamente. En nombre del cristianismo y de la cultura del imperio occidental (la cristiandad) se destruirá la mayor parte de la cultura indígena. Esto significa que el modelo hermenéutico

¹³⁴ Escrito ya en Mendoza en 1968 y publicado por Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974. En esta obra Dussel "da salida" a una ingente cantidad de material acumulado en todos sus años de estudio en Europa. Citamos como DAC.

¹³⁵ Cf. JAULIN, R. *La paz blanca, Introducción al etnocidio*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973. Sobre esto Pierre Clastres sostiene que "el etnocidio" es "la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción", de tal forma que mientras el genocidio mata a las personas "el etnocidio los mata en su espíritu", de tal forma que mientras que "la supresión física es inmediata, la opresión cultural! difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida": *Investigaciones en antropología política*, trad. en Gedisa, Barcelona, 1981. p. 56. Pero todavía es más sangrante cuando la oprimida no es una minoría, sino una mayoría como ocurrió en América y cuyos efectos todavía hoy se prolongan en forma de *dependencia* y no sólo cultural, sino también económica, política, filosófica, etc. Frente a la dependencia se hace necesaria la liberación.

de Ricoeur se vuelve ahora inservible¹³⁶, pues este valía *para analizar una cultura*, pero no para desvelar el choque entre dos culturas, que representa un enfrentamiento del cual una de ellas saldrá vencedora a costa de la otra. Pero ésto ya es un tema que deberá ser analizado por la Filosofía de la Liberación explícita, que sólo aparecerá con la vuelta de Dussel a Argentina y el peculiar contexto social, político, económico y filosófico que allí encontrará.

Entre 1968 y 1974 el pensamiento de Dussel cambiará casi radicalmente de Talante, de planteamiento, de método y de temática. Así se expresa: "Los seis años transcurridos han sido esenciales para el autor, ya que desde 1970, gracias al movimiento intelectual surgido en América latina y a los movimientos históricos de liberación < se refiere en particular a la sociología y su reflexión sobre la teoría de la dependencia y a la *Teología de la liberación*, en este *orden de surgimiento* >, una transformación radical de la actitud teórica se produjo, surgiendo así lo que ya se denomina la 'filosofía de la liberación' (*DAC*, 11). Ello hizo pensar a Dussel en cambiar radicalmente este trabajo. Finalmente realizó sólo algunas correcciones y amplió la obra en dos nuevos epígrafes (§§ 85 y 86). Dussel afirma que tras el surgimiento de la Filosofía de la liberación "adquiere un nuevo sentido toda la investigación, que había permanecido no sólo en un nivel óptico sino que no había superado la ontología, que es la raíz de todo dualismo" (*DAC*, 11).

Esto sostenía Dussel. Nosotros, no obstante, pensamos que ambos pensamientos no están tan alejados. Consideramos que, del mismo modo que él estudia las estructuras noéticas intencionales del helenismo, de los pueblos semitas y de la cristiandad¹³⁷, estas mismas obras, su *trilogía antropológica*, actúan como la prefilosofía o estructura intencional presupositiva de la misma filosofía de la liberación. En realidad Dussel identifica, básicamente, el surgimiento, de la FL con el encuentro con la filosofía de Levinas, que concibe como algo *nuevo* y desconocido para él hasta 1971. Pero nos parece que Dussel olvida que la estructura intencional presupositiva de toda la FL, con Levinas, no es otra cosa que la expuesta, sobre todo, en su obra *HS* y también en *DAC*. Lo que variará, entonces, no es la concepción *unitaria* del hombre, sino el método para acceder al Otro. El método de la FL dusseliana será, entonces, *fenomenológico*, desde una perspectiva *persona lista*, pero no hará otra cosa que reflexionar sobre la persona del Otro, concebido como el pobre, el huérfano, la viuda. etc., a los que se ha referido el mismo Dussel en la *Trilogía*. antes de su encuentro con Levinas. En este sentido nos parece que estos tres libros son algo así como una *pre-filosofía* de la liberación, en tanto que reflexiona sobre la persona que, al estar oprimida, debe ser liberada. Y esto es así, en tanto que en su personalismo la importancia decisiva sobre la opción ética por el pobre, la importancia de la praxis, el respeto sagrado por la vida del Otro, etc., están ya explícitamente contenidas en la *Trilogía*, aunque no constituyan todavía el *primum movens* expreso de la reflexión.

¹³⁶La postura última de Dussel sobre el pensamiento hermenéutico de Ricoeur puede verse en una obra en la que ambos participan: DUSSEL, E. "'Ermeneutica e Liberazione'. Dalla 'Fenomenologie ermeneutica' ad una 'Filosofia della liberazione'", in: CANTILLO, G.- JERVOLINO, et. Al, *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del terzo-mondo*. Ed. Capone. Lecce. 1992. pp. 78.107.

¹³⁷Que para él no es identificable con el cristianismo al ser una "cultura" occidental y latinoamericana inspirada en el cristianismo y que es algo que debe ser superado: de ahí el título *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación* de uno de sus libros.

No estarnos sosteniendo que no haya habido un serio avance en sus obras " mejores" posteriores con respecto a este período" de juventud", pero sí pensarnos que una gran cantidad de *temas antropológicos* que después desarrollará desde la nueva perspectiva "de la liberación", ya estaban contenidos aquí in *feri*. Lo que cambiará será el método filosófico para acceder a la realidad del Otro; también cambiará el lenguaje, que después será básicamente de influjo levinasiano, y que en la *Trilogía* todavía no posee el peculiar lenguaje que encontrarnos en su obra "madura", a partir de *FEL*. Esto de ninguna manera significa que la Filosofía Ética de la Liberación que Dussel realizará con posterioridad a su *Trilogía* no suponga un enorme cambio de perspectiva, por la sencilla razón de que en estas tres obras no ha descubierto explícitamente la necesidad de reflexionar y trabajar por la *liberación* de los empobrecidos, la mujer sometida al varón, el joven adoctrinado por el maestro, la opresión del hombre sobre el hombre. etc.

Pensamos, por tanto, que el mismo Dussel no es lo suficientemente consciente de la relativa solución de continuidad que existe entre esta *trilogía* y su obra posterior. En realidad no decimos nada novedoso. Además de desconocer la naturaleza de la psicología humana, que rara vez hace un borrón radical, de lo que se trata en esta evolución de Dussel es justo de eso: una evolución. Esta supone, en su caso, momentos de lucidez especial y aunque él haya dicho que la lectura de Levinas en *Totalidad e infinito* supuso un despertar del "sueño ontológico" , estaba predispuesto ciertamente por su misma inquietud intelectual anterior . También puede que exista en Dussel un deseo de distanciarse de la tradición que algunos llaman 'filosofía cristiana" ; y ello por ansia de novedad (que a Dussel le encanta, y que parece incapaz de estar "moviéndose" continuamente en su búsqueda constante de mayor racionalidad práxica), y porque algunos le tachaban de populista (con razón, aunque en cierta medida), y de "fideísta " (esta vez sin razón, sino por puro desconocimiento por parte de bastantes de sus detractores), como tendremos oportunidad de comprobar .

Volviendo por donde íbamos, hemos de indicar que Dussel sale al paso de la acusación de mistificación en su reflexión (entre filosofía y teología), y en su intencionalidad está lo siguiente: "Como *filósofos*, queríamos dar cuenta de las estructuras fundamentales de la antropología que propuso a su época y que orientó lo que después será llamado la cristiandad o cultura occidental¹³⁸ como *teólogos*, aunque secundariamente, podremos indicar la influencia de las estructuras teológicas sobre tal antropología; como historiadores, deseamos mostrar esquemáticamente la evolución de dicha antropología. Será una obra cuyo nivel fundamental debe situarse en la filosofía, pero sin dejar de lado elementos de otras ciencias para efectuar una comprensión más adecuada" (*DAC. II*).

Este texto da cumplida razón de la intencionalidad *tri-disciplinar* que Dussel se propone, cosa que, en nuestro parecer, logra con gran acierto. En esta obra (*DAC*) podemos apreciar, de nuevo, la erudición asombrosa de la que Dussel no se recata, sino todo lo

¹³⁸Nótese el reduccionismo: pareciera que toda la cultura occidental se restringiera a la cristiandad. Lo que sucede es que él sostiene la tesis -después lo veremos- de que A. L. tiene dos características exclusivas: es una cultura de cristiandad y es, además, la mayor cristiandad *colonial*.

contrario, en hacer pasar desapercibida¹³⁹.

9. LA IMPORTANCIA DE LO PRE-FILOSÓFICO: PARTIR DE LA REALIDAD

Dussel reconoce que el mundo pre-filosófico ha sido bien estudiado por la filosofía contemporánea, sobre todo por Heidegger, aunque piensa que, a pesar de ello, son pocas las investigaciones realizadas en América Latina en este sentido de forma que facilite, e incluso posibilite, la comprensión de ese subcontinente. Es más, para nuestro pensador "el mundo pre-filosófico no es objeto de trabajos históricos sistemáticos. Y, de un modo especial, podría esto decirse de nuestro grupo cultural latinoamericano" (*HH*. p. X). Lo que se propone expresamente Dussel realizar, en su *trilogía*, es un intento de fundamentación que llegue a las raíces últimas intencionales de su mundo latinoamericano pre-filosófico. "Ese mundo del cual la reflexión del filósofo parte; ese mundo que el filósofo tematiza; ese mundo en el cual vuelca al fin su labor clarificadora" (*HH*. p. X). Como se ve, la reflexión dusseliana sobre lo pre-filosófico latinoamericano no es un punto de llegada, sino sólo la condición de posibilidad para intentarlo; es un punto de salida.

Lo que Dussel se propone, como latinoamericano, es investigar los supuestos pretemáticos de la cultura, la cosmovisión y la antropología latinoamericana. Y es que todo hombre, en su reflexión, parte de ciertos conocimientos previos, presupuestos básicos para poder plantearse la investigación sobre la esencia del hombre, de una cultura, de un cierto estar o situarse en la realidad. Este nivel, ciertamente, no parece remontarse sobre lo puramente óntico. Es un 'estar situado en la realidad pre-temáticamente: en lo referente al mundo, al hombre, al ser de lo cotidiano. Es un enfrentarse con los entes, sin llegar todavía a cuestionarse por el ser de los entes, diríamos con términos de Heidegger. Tematizar la realidad (*FEL*. I, 39-40) significa hacerla a ella misma *tema* de nuestra reflexión del griego *títhemi*: poner en discusión algo), esto es, que antes de cuestionarnos sobre la estructura profunda de la realidad, sobre el fundamento de la misma, el hombre vive relacionándose, pre-filosóficamente, con otras personas, con montañas, con ríos, con árboles, con entes en fin. Y observemos que esta situación real es lo que después se convertirá en el *tema* de su reflexión, trascendiendo hasta el fundamento estructural de lo cotidiano y óntico.

Para Heidegger, cuando analiza la idea de "la mundanidad del mundo en general" la actitud óntica (*ontisch*), de lo intramundano, el hombre siempre comprende los entes enfrentándose a ellos desde el horizonte del Ser¹⁴⁰. De esta forma "la actitud óntica es al

¹³⁹En mi entrevista en Sevilla, en octubre de 1991, le hablé de ello. Y lo justificó diciendo que los europeos parecen pensar que los filósofos latinoamericanos son unos desinformados y que por ello él se esfuerza en probar que conoce perfectamente la literatura filosófica y los principales sistemas de pensamiento occidental, cosa que no sucede, a la inversa, en los pensadores europeos, que desconocen casi por completo la reflexión latinoamericana. Esta última acusación me parece, en líneas generales, fundada, Dussel llegó a decir, como antes indicamos, que él está en Europa prácticamente inédito: aunque esto cada vez parece ser menos cierto, afortunadamente.

¹⁴⁰HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, ⁸1991, epígrafe 14, pp. 76-79. Citaremos, en el texto, como ST.

mismo tiempo *ontológica pre-filosófica* (como la denomina de Waelhens ") (*FEL*, I, 159, n. 34). De forma que lo cotidiano, la existencia en la cotidianidad es lo expresamente referido al ente aunque *implícitamente* referido al Ser de los entes. En esta línea se sitúa la crítica de Husserl a la ciencia positiva en tanto que el científico estudia meramente el *cómo* de lo óntico, sin llegar a captar el ser del ente, esto es, lo *onto-lógico*, fundamento de lo real y lo real en ultimidad¹⁴¹. No nos situamos, entonces, en el nivel filosófico temático, es un nivel pre-ontológico, pero no es un puro "estar callado ante las cosas, es una especie de pre-comprensión, es decir, un nivel óntico-temático.

Para Heidegger, en este nivel de pre-inteligibilidad temática "el mundo es en todo lo 'a la mano' siempre ya 'ahí'" (*ST*, 97). Existe una percepción comprensiva del mundo (*der Verstehen von Welt*: "el comprender el mundo"). El mundo es previamente, pre-temáticamente, descubierto por el *Dasein*. El mundo es "aquello desde lo cual es 'a la mano' lo 'a la mano'" (*ST*, 97). La comprensión es un estar abierto, previamente, a una cierta comprensibilidad. El "ahí del ser" está incardinado en un mundo, dentro del cual el *Dasein* se comprende pre-ontológicamente. El ser de los entes intramundanos guarda *conformidad* como determinación *ontológica* del ser de estos entes", de tal forma que este "guardar conformidad" no es una mera "proposición óntica sobre los entes " (*ST*, 98). La referida conformidad sólo puede ser des-cubierta desde la propia situación de des-cubierto de "una totalidad de conformidad ". Del tal forma que "esta predescubierta totalidad de conformidad alberga en sí una relación ontológica con el mundo" (*ST*, 100). Este "estado de descubierto" designa en Heidegger la potencialidad de todo ente que no es el "ser ahí". En el nivel pre-ontológico, donde se expresa lo que designamos nosotros como pre-filosófico (*vorphilosophisch*) pre-temático o incluso pre-científico (*vorwissenschaftlich*), la cierta comprensión que rige aquí expresa aquello dentro de lo cual el *Dasein* realiza una comprensión previa en el mismo modo de referirse, es "*aquello sobre el fondo de lo cual*" del previo permitir que hagan frente entes " (*ST*, 101). Existe, pues, una "familiaridad " con el mundo que no requiere, como tal familiaridad, necesariamente, un teoréticamente "ver a través " de las "relaciones que constituyen el mundo como mundo" (*ST*. 101). El comprender del *Dasein* implica, para Heidegger, un anterior "estado de abierto". Y mientras el *Dasein* está simplemente situado entre los entes. mantiene ese previo "estar abierto" como "aquello en que se mueve su referirse" (*ST*, 101). De tal forma que el mismo comprender se deja referir por estas relaciones y en ellas. El *Dasein* es, gracias a esa su familiaridad con lo significativo de la realidad, "la condición óntica de la posibilidad del descubrimiento de entes que hacen frente en la forma de ser de la conformidad ('ser a la mano') en un mundo y pueden así hacerse notar en su 'en sí' , (*ST*, 102). El *Dasein* está referido a un plexo de relaciones, donde se comprende como un "para " a partir de un "poder ser", y esto ya sea o no resuelto, propia o impropia.

Es cierto que este conocimiento, para llegar a ser válido a nivel filosófico, deberá hacerse temático, reflexivo, científico. Además, a la hora de emprender un conocimiento lógico sobre un determinado aspecto de lo real, suele realizarse sobre fenómenos que no entran inmediatamente en contradicción con los preconocimientos y que se muestran, a menos a priori,

¹⁴¹Cf. HUSSERL. E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana VI, M, Nijhoff, La Haya, 1962, p. 133.

como temas fértiles para ser desarrollados tэмaticamente. De cualquier forma, cuando se pretende comprender adecuadamente una cultura, una idiosincrasia, o incluso quэ es el hombre, se deben superar los conocimientos previos pre-científicos; pero también es indudable que siempre, lo queramos o no, partimos de ello, pues es *desde estos preconocimientos* desde donde nos comenzamos a cuestionar cualquier cosa, incluidos los mismos preconocimientos.

La tarea que debe realizar el joven pensador que todavía se forma intelectualmente en su posteriormente denostada Europa, es emprender un camino de interpretación de su realidad latinoamericana. Para ello Dussel se vuelca en el estudio de las dos grandes tradiciones culturales occidentales: el pensamiento griego y el semita judío, islámico, mesopotámico, cristiano). En *HH* Dussel elige como hilo conductor para su estudio la doctrina del bien común, analizando su "inconsistencia" teórica y la evolución en sus contenidos, desde los orígenes de la cultura helénica, en concreto, desde Homero hasta Aristóteles. Esto permitirá a Dussel "definir los fundamentos de todo un *humanismo* indoeuropeo" (*HH*, p. XXII). El mundo griego es estudiado en su totalidad, en su globalidad, abarcando en su consideración tanto lo griego preclásico, lo clásico y lo helenístico. Es preciso realizar un crítica del pensamiento griego, del filosófico en particular, pero de todo él en general, aunque antes es necesario desmitificar el mismo pensamiento griego de elementos extraños a él y ello no sólo en referencia a los escritores, poetas, dramaturgos, sino también para la mejor filosofía griega, representada para Dussel en el pensamiento de Aristóteles, que, aunque críticamente, siempre estará presente, al menos como referencia, en el pensador argentino. Pero hemos de considerar que cuando Dussel se refiere a la desmitificación del pensamiento griego, no está hablando de hacer una purga de lo mítico, de lo cultural, lo pre-filosófico, etc. , en ese pensar , sino justo al contrario. Lo que quiere indicar es que el pensamiento griego, que ha pasado por ser el descubrimiento de lo racional, está impregnado, le guste o no, se sea o no consciente de ello, por una cosmovisión que no es estrictamente la de un pensamiento "puro" e incontaminado de otros influjos culturales pre-filosóficos. En realidad "la existencia griega reposa sobre una *Weltanschauung* que se manifiesta en un conjunto mítico-ritual que constituye el centro mismo del 'mundo' griego" (*HH*, p. XXII). Esta es una de las principales tesis que Dussel sostiene, con multitud de ejemplos de la literatura y la cultura griega¹⁴².

¹⁴²Cf. *HH*, VI. Indica Dussel que esta obra, la primera filosófica importante de nuestro autor "significa el comienzo de un camino interpretativo que se dirigía hacia América Latina", y añade lo que nosotros sostenemos quizás con más fuerza que él mismo: "mis obras posteriores lo han demostrado". Esta obra, escrita en 1963, cuando cuenta sólo con 29 años, y publicada 12 años más tarde piensa que "hubiera debido escribirse de nuevo", aunque sostiene que "ciertas categorías comenzaban a tomar forma". Efectivamente, estas categorías todavía no plenas del contenido significativo posterior, ya a parecen, constituyendo lo que nosotros denominamos la "pre-filosofía" *de la liberación* dusseliana. Estos conceptos son: el "Otro", "totalidad", "opresión", "imperialismo", la misma contraposición –en la que insistirá Habermas también–entre "moral" y "ética". Estas categorías están sólo esbozadas, como un pensamiento que busca abrirse camino pero que todavía no consigue hallar el cauce lingüístico y ontológico adecuado. Cuando nuestro autor se encuentre con la reflexión ética y metafísica de Levinas, que dividirá su "noosfera" intelectual en dos partes, en realidad no es un comenzar desde cero. Muestra también que su pensamiento no es el fruto de una convicción artificial u ocasional, sino que la explayación de estas ideas, contenidas en germen dentro de estas categorías ahora sólo intuidas accidental y, diríamos, pre-metafísicamente (esto es todavía demasiado adelantadas a lo ontológico e incluso a lo puramente óptico). En realidad las dos obras posteriores a ésta. *El humanismo semita* y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* debemos situarlas dentro de un pensamiento que se mueve, si bien en un nivel filosófico –y

Es esta una tesis básica de nuestro filósofo, que le influirá hasta en sus actuales obras de madurez. Y ello aplicado no sólo a la filosofía griega, sino a toda otra filosofía. Algo semejante se puede decir del mismo pensamiento de Karl Marx, que está mucho más influenciado por la religión luterana de lo que él mismo es consciente¹⁴³. Esto significa que nuestro pensador va a sostener, como uno de los ejes metodológicos de su pensamiento, la consideración de la decisiva importancia de las estructuras noéticas fundamentales de *cualquier pensador*, y de cualquier cultura, como, algo ineludible y que sobre lo "que frecuentemente se pasa de largo. ¿Donde estriba la importancia de esta tesis? A nuestro parecer, en varias cosas. En primer lugar, ello es un dato, *un hecho*. La filosofía debe asumirlo ineludiblemente si quiere acercarse a una adecuada intelección de lo real, y significa que la filosofía griega está "contaminada" de pre-juicios culturales, antropológicos, míticos, religiosos, éticos (el mismo Aristóteles, como veremos más adelante, que reflexiona magníficamente sobre la ética, no tiene reparo, por motivos ideológicos, culturales, políticos y económicos en afirmar que el esclavo es "esclavo por naturaleza"; tampoco dejará de sostener una cosmología mítica). Más esto no significa que en Grecia no se dé la filosofía, que debe procurar cada vez más acudir a la sola razón para solventar y enfrentarse a los más profundos "*por qué*" de la realidad. Pero "sola razón" no significa, ni puede significar, razón "aséptica" de todo pre-juicio. Si ello es así, no sólo hay racionalidad en Grecia (aunque la razón griega ha sido una referencia inexcusable en toda reflexión, tiene una adecuada interpretación de lo real, sino que también existe una cosmovisión, una antropología, una 'ética' etc., en el pensamiento semita. Y a veces incluso de un mayor rigor que el mismo pensamiento griego, sobre todo desde el punto de vista ético. Pero además Dussel sabe que América Latina es "hija" cultural, antropológica, religiosa, etc., de España y de Europa¹⁴⁴. Si quiere buscar sus propias raíces ha de hacerlo antes de las raíces europeas, y en este estadio de su pensamiento, todavía no lo "suficientemente" crítico. Esto significa que, si Grecia no tiene *la exclusiva* de las interpretaciones del universo de lo humano, lo ético, lo religioso, etc., entonces existe también en *Latinoamérica* una determinada intelección de lo real. Esto significa que en la *barbarie* existe *otra* interpretación cosmológica.

en menor medida también histórico e incluso teológico-cristiano- dentro de la estructura noética del *cristianismo*. No olvidemos que Levinas es un *judío*, y que Dussel es un *cristiano* convencido y militante; ambas antropologías tienen un mismo origen: el semitismo. Por eso insistimos en que no era un salto grande el que Dussel debía dar hasta llegar a donde llegó Levinas; en realidad éste fue para Dussel no tanto una meta de llegada sino un punto de salida. Si bien Levinas le despierta de su "sueño dogmático" desembocándole en la metafísica de la alteridad, pronto nuestro autor deberá emprender su propio camino, superando el abstraccionismo en el que todavía Levinas se mueve. Estamos, entonces, en la reflexión dusseliana sobre las categorías intencionales antropológicas básicas en Europa y América Latina, en una reflexión "pre-temática" que desembocará en la mejor Filosofía de la Liberación.

¹⁴³Sobre esto; D USSEL. E. *Las metáforas teológicas de Marx*, Edición mimeográfica, obsequio de Dussel. En un principio Dussel pensó titular esta obra -cf. p. 20- *El inconsciente religioso de Marx*; obra publicada en Verbo Divino, Estella, 1993. Y aquí "inconsciente" no es un concepto exclusivamente psicológico, sino que hace referencia a la cosmovisión cultural dentro de donde Marx será educado. Recuerda Dussel también en esta obra que Marx debía conocer la teología luterana, pues iba a ser ayudante adjunto de la cátedra de teología de Bruno Bauer en Bonn. Es un dato que ha pasado desapercibido para la inmensa mayoría de los especialistas en el pensamiento de Marx.

¹⁴⁴"*El hombre hispánico*, no sólo conquistador de América, sino futuro habitante, y aún más, *sustancia misma* de la civilización, del ethos y del núcleo ético-mítico de nuestro continente", dice Dussel: *ALDL*, 25.

antropológica, ética, etc., que es tan legítima como la filosofía que tiene su cuna en Grecia. Incluso está legitimado recurrir a la misma Biblia, en este contexto, por parte del filósofo. No ya como un libro inspirado por Dios, como lo es para la tradición judía y la cristiana, sino como expresión, ciertamente, de un pensamiento que no es fácil soslayar en la constitución del pensamiento occidental. Faessler nos dice en este sentido: "citar la escritura en este contexto <el estrictamente filosófico> no es autenticar apologeticamente una Revelación, sino tener derecho a referirse a una de las fuentes ocultas del pensamiento de la heteronomía cuyos ecos jalonan nuestra odisea occidental"¹⁴⁵.

En la "Introducción de su obra más importante, la *FEL*, (I. 14) Dussel nos presenta el proyecto que se propone emprender, donde se ve claramente la importancia que Tiene, en su mejor filosofía, la reflexión sobre lo pre-filosófico. Advirtiendo que no se propone realizar "una introducción a la filosofía. que partiendo del lenguaje cotidiano y de la obvia manera de vivir el mundo < lo pre-filosófico > se elevaría al nivel crítico de la filosofía (y por ello a su lenguaje preciso). Se trata, en cambio, -nos advierte-, ya la inversa, de un pasaje del lenguaje filosófico y de su previa inadecuada constitución hacia la liberación de la realidad en cuanto interpretada, es decir, el lenguaje filosófico moderno y tradicional en la filosofía académica termina por ser una ideología que oculta la realidad". En este nivel estaríamos no ya partiendo de lo pre-filosófico para llegar, desde aquí, a la tematización filosófica, sino a la inversa, partiendo de la filosofía que a su vez partió de la realidad, de lo prefilosófico, pero que, al hacerlo, según Dussel, no ha interpretado la realidad cabalmente, sino que se ha constituido en una especie de superestructura que actúa ideológicamente, ocultando más que desvelando, la realidad. "Es necesario, entonces y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofisticada < la filosofía académica, repetidora, que no alcanza a interpretar adecuadamente la realidad, según él > pueda accederse a la realidad ". Es, por tanto el pasaje inverso a la reflexión filosófica genuina, que debería partir de lo real para acceder a su interpretación. Lo que sucede es que esta interpretación ha ocultado el ser de lo real. Será preciso destruir esta interpretación para acceder, nuevamente, liberadoramente, a la realidad, "Por ello partimos -concluye- de los Filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos < por consiguiente no desde la filosofía latinoamericana, que para Dussel no es más que repetición de la filosofía europea; en lugar de pensar contra los repetidores, lo quiere hacer contra los pensadores > nos abrimos camino *deconstructivamente* para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana" (*FEL*. I. 14).

Es este un momento fundamental en toda la reflexión dusseliana, de lo más original de su pensamiento. Dussel sabe que la filosofía no parte (o no debiera hacerlo) de la

¹⁴⁵ FAESSLER, M. en: VV.AA, *Les cahiers de la nuit surveillée*, vol 3., Verdier, París, 1984, p. 139.

Si esto no fuera así significaría que el filósofo se vería en la obligación, no sencilla por otra parte, de escindir en compartimentos estancos los diversos influjos culturales en los que, queramos o no -el autor se refiere a "fuentes ocultas" para designar lo que aquí entendemos por "pre-filosofía"-, sea o no de nuestro agrado, estamos irremediamente inmersos, ya veces más de lo que deseáramos, como se pone de relieve en nuestra exposición aquí.

filosofía; no se filosofa sobre libros de filosofía (aunque a menudo ello así acontezca), sino sobre la realidad. Esto pretendió hacer la filosofía europea, pero en su interpretación, al estar marcada por las pre-categorías europeas que se han mostrado, para Dussel, como opresoras (del *ego cogito al ego conquiro* y viceversa en una ósmosis) de los bárbaros, de la nada para el ser europeo, no ha sabido dar cuenta de la alteridad de lo real, y, fundamentalmente de la alteridad del Otro, del ser humano. Y en concreto del Otro pobre, débil, no europeo, no "culto", bárbaro, indio, mujer oprimida, "oprimida..."etc. Por ello, es preciso de-struir tal interpretación de lo real, que no ha accedido a la realidad, atrapada por el subjetivismo, típico de buena parte de la filosofía moderna, del mismo modo que buena parte de la filosofía griega y clásica es esclavista, elitista, machista, etc.

Esto no significa que Dussel pana de la filosofía para acceder a lo real. Sino que debe partir de la destrucción de esa tal filosofía -aunque quizás el asunto es que ésta es una generalización simplista-, partiendo de lo pre-filosófico, de la realidad, para, después de su "destrucción", acceder a lo pre-filosófico, a lo cotidiano y pretemático para reconstruir desde aquí, y en concreto desde la realidad latinoamericana, una *nueva* filosofía, esta vez de la Liberación de la interpretación temática de la filosofía del centro.

Dussel sale al paso, en la *Introducción* de este trabajo (*FEL. I*), de una acusación que le harán con frecuencia: le acusan de una cierta mistificación entre la reflexión filosófica y la teológica e incluso de "fideísmo". Bástenos, por el momento, dejar constancia de la opinión de Dussel sobre esto: ""Este trabajo es, tanto por su método como por su objeto, un ensayo filosófico, historia de las estructuras de la conciencia, bien que de hecho hemos' debido utilizar materiales que pueden hacer pensar que se trata de una obra teológica" (*HS*, 1). Más adelante veremos en qué medida ha cumplido este propósito (que lo hace, a nuestro entender) y en qué medida tienen razón sus detractores. entre los que no nos situarnos en este aspecto concreto.

De esta forma, en la *Trilogía* podemos apreciar que están incubándose una buena parte de las intuiciones críticas que caracterizan la obra dusseliana. De lo que no Cabe duda es que Dussel es, desde sus primerísimos escritos, crítico hacia lo europeo y militante de latinoamericanidad. Finalmente, la intencionalidad interpretativa de Dussel queda refleja en estas palabras, síntesis de su investigación: "Las estructuras ontológicas de la conciencia semita constituyen uno de los capítulos fundamentales de la *metafenomenología o historia de los supuestos intencionales de la metafísica como ciencia*. La metafísica actual en crisis busca en la historia los períodos de su constitución, para lo cual, ciertamente, debemos dejar los estrechos marcos del genial pero limitado pueblo helénico. Las estructuras metafísicas vividas y portadas; en un comportamiento precientífico y prefilosófico, no comienzan a existir solo desde Tales de Mileto" (*HS*, 19).

En definitiva, como hemos visto anteriormente, el primer interés filosófico de Dussel, encaminándose hacia Europa, era Latinoamérica. Para intentar "pensar" sobre el "ser" de su tierra, acudirá al pensamiento de Ricoeur. Este interés sobre América Latina siempre está presente en Dussel, incluso en sus últimas obras. Sin embargo, el descubrimiento del *pobre*, cambiará decisivamente la visión. En este sentido es preciso no confundirnos: estrictamente, el interés por América Latina se transformó, con Gauthier, en interés por los *pobres latinoamericanos*, es decir, por la *persona* oprimida, empobrecida. Y es justo aquí cuando

nuestro filósofo acudirá al personalismo estrictísimo de Levinas, mucho más útil para caracterizar la alteridad del Otro, que el personalismo culturalista y hermenéutico del Ricoeur de *La symbolique du Mal y de Histoire et vérité*.

Nos parece necesario, ahora, describir con un cierto detenimiento *la realidad* histórica. Política, cultural, económica, etc., que se vivía en América Latina en el momento en que Dussel comienza a gestar su sistema filosófico. Sólo después de hacerlo nos detendremos en la ocasión concreta del surgimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana