

VII. EL METODO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION DE DUSSEL: LA ANA-DIALÉCTICA

La concepción que Dussel tiene de la "analéctica" es como un breve paradigma de todo su quehacer filosófico. Es además uno de los aspectos en que Dussel ha ido matizando cada vez más su pensamiento y al que ha dedicado brillantes reflexiones, quizás las de mayor "rigor" filosófico¹. Será necesario analizar con detalle qué entiende nuestro filósofo por "dialéctica", "método analéctico", por "analéctica", etc. Lo que exponemos a continuación es el núcleo metodológico fundamental de la Filosofía de la Liberación de Dussel; no entender el sentido profundo de lo que viene es condenarse a no entender a nuestro filósofo. En efecto, quizás ha sido la cuestión del método "analéctico" y su tematización lo que más tinta ha hecho correr por parte de algunos de los detractores de Dussel, e incluso éste mismo ha corregido expresiones e ideas tras haber sido sometido a esa crítica.

A pesar de que los comentaristas de Dussel, en diversas tesis e investigaciones de diferente tipo y calidad, abordan este tema, extraña que ninguno de ellos lo haya abordado con hondura y radicalidad. Justo esto es lo que nosotros pretendemos aquí, pues las críticas a la Filosofía de la Liberación, en su conjunto, confluyen muchas veces en la incompreensión al complicado ya veces enigmático lenguaje de Dussel, que arranca justamente de cómo entiende él su método filosófico propio, extremadamente "singular". Quizás se le pueda objetar Dussel la utilización de un vocabulario personal, venga a cuento o no; la legitimidad sobre esto nos parece obvia, aunque nuestro pensador se habría ahorrado muchos quebraderos de cabeza si hubiera adoptado conceptos más usuales en filosofía. Pero también es necesario señalar que muchos de sus detractores y comentaristas habrían entendido mejor a Dussel, se esté o no de acuerdo con él, si hubieran examinado con detalle su "método".

En esta investigación hemos procurado no ceñimos, sin más, a la tematización personal dusseliana de la Filosofía de la Liberación, sino que hemos pretendido abrirnos a otros filósofos que clarifiquen lo que Dussel se empeña en exponer: todo nuestro trabajo aquí lo hemos realizado "a propósito" de la FL dusseliana, y no atado sólo a ella. Por este motivo ofrecemos, además de la propia temática dusseliana, lo que otros autores han dicho sobre la "analéctica". Recurriremos, por tanto, a la concepción que otro filósofo de la liberación tiene de ella: el argentino Juan Carlos Scannone. Pero, además, hemos buceado, por nuestra cuenta, en otras señeras figuras del pensamiento occidental. Esto explica el amplio espacio que dedicamos en este trabajo a la filosofía de E. Levinas, cuyo pensamiento subyace a la propia Filosofía de la Liberación de Dussel y Scannone. En este sentido exponemos lo que, sobre este tema, hemos encontrado en dos filósofos que podemos calificar de "personalistas": el filósofo y teólogo español Ángel Amor Ruibal, y Ferdinand Ebner, un pensador de una hondura insospechada. Ambos son totalmente desconocidos para Dussel y para la mayoría de filósofos contemporáneos. Con su exposición esperamos contribuir a clarificar el método de la Filosofía

¹ Dussel nos manifestó en Sevilla que los dos primeros volúmenes de su *FEL* son posiblemente "lo más logrado y novedoso" de su pensamiento. Pensamos que no le falta razón. Para la cuestión inmediatamente siguiente remitimos al epígrafe que dedicamos a la filosofía de Schelling.

de la Liberación: la "analéctica".

1. ANALÉCTICA VERSUS DIALÉCTICA

1.1. La dialéctica "negativa"

La dialéctica negativa, en el contexto de nuestra reflexión, será el método filosófico utilizado a partir de los presocráticos (con sus distinciones entre frío-caliente, húmedo-seco, etc.). Ellos ya establecen la lucha entre los contrarios. En la sofística la dialéctica será el arte de la refutación, donde se pretende demostrar lo contrario de lo afirmado con anterioridad. Ya el saber preguntar es poseer el arte de la dialéctica y es, por otra parte haber ya respondido. La dialéctica no es, por tanto una invención de Aristóteles, sino que éste asume lo ya pensado por sus antecesores. En efecto, ya en Platón la dialéctica es el método supremo mediante el que se consigue llegar a la intuición de las ideas o formas supremas, que están sitas en el mundo real, que para Platón es el noético. Ese método era el supremo y suponía el conocimiento de las otras ciencias, "inferiores". Para Platón era el método supremo pero último. Por el contrario. Dussel en su investigación que pretende superar analécticamente la culminación de la dialéctica, lograda por Hegel, "en cambio, será el método supremo pero primero, inicial, anterior a las ciencias, y no posterior a ellas" (MFL, 18).

La ciencia pretende explicar con sus teorías y modelos, los datos de la experiencia sensible. Es el ámbito epistemático. Por el contrario la dialéctica, para Dussel, pretende "atravesar" (dià) los diferentes horizontes de lo óntico hasta llegar a la totalidad. Avanza, así, de totalidad en totalidad, hasta llegar a la última, a la fundamental. Aristóteles, en sus Tópicos muestra que la dialéctica está más allá del conocimiento de las ciencias que llamaríamos particulares, en tanto que puede pensar los propios principios de la ciencia, a partir de la *éndoxa* u opiniones cotidianas². De forma que Aristóteles no parte de la *dóxa* platónica, en el sentido de ser la "opinión"³ y contraria a la epistémé, donde ésta estudia el ser, el no-ser sería propio de la ignorancia (agnōía) y se concreta en las opiniones, que para Platón son despreciables.

Para Aristóteles la dialéctica es el arte de la interrogación, de la pregunta, pero también el arte de la refutación del "no-ser", y es, básicamente, el arte del des-cubrimiento del ser, de la verdad como de-velación de lo oculto, de lo que viene a la luz del conocimiento (MFL, 19-20). El método dialéctico será un atravesar el camino (*méthodos* en griego). En ese pro-ceso, se accede al ser, des-cubierto, des-tapado, des-ocultado. Este método es el que Aristóteles pretende establecer en su *Tópicos*. Pero este método parte *de tà èndosa*, esto es, de la cotidianidad, de lo existencialmente comprendido. Es un camino diferente al platónico. El *logos* de la argumentación dialéctica es un caminar desde algo *pro-puesto*, esto es, dado existencialmente, hasta acceder a otro término superior a partir de lo pro-puesto. En una demostración, partiendo de premisas (verdaderas) se llega a una conclusión. Pero, y esto es importante para entender a Dussel (en particular su *arqueológica*), "antes de de-mostrar algo

² Que parece coincidir con lo que Ricoeur denomina "núcleo ético-mítico", que ya hemos analizado.

³ PLATÓN, *República* 477a-b.

hay que mostrar el principio 'desde' el cual se pretende 'de'-mostrar. Lo que se muestra es el punto de partida de la de-mostración y no puede por su parte de-mostrarse -porque se iría al infinito no pudiendo jamás de-mostrar algo-. El punto de partida es indemostrable. La ciencia parte de principios evidentes o no hay ciencia; la dialéctica en cambio va a 'mostrar' los principios indemostrables. No es lo mismo, entonces, una argumentación científica, apodíctica o de-mostrativa (los tres términos son para Aristóteles sinónimos) que la argumentación mostrativa o que procede por el absurdo como la dialéctica" (MFL. 20).

Recordemos que *Negative Dialektik* es el título de una de las más importantes y difíciles obras de Th. W. Adorno, donde resume lo mejor de su visión filosófica de la *Teoría crítica*. En ella aborda incontables problemas filosóficos. La dialéctica es para Adorno "la autocrítica de la filosofía"⁴. La dialéctica es "el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa"⁵. La contradicción dialéctica une los dos polos extremos de lo diferente y lo idéntico. Contra Kant, que escinde al sujeto del objeto, olvidando todo dinamismo y hasta la misma concepción de la historia, "es una de las mayores lacras de la gnoseología kantiana"⁶. Para Adorno, contra Kant, la raíz de la dialéctica no está en el pensamiento subjetivo, sino en la cosa misma. Max Horkheimer por su parte critica con dureza la dialéctica hegeliana porque significa una "personal declaración de paz con el mundo inhumano"⁷.

1.2. Es preciso ir "más allá" de la dialéctica

El método de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (y mundial análogamente)⁸, el "metafísico", "no es solamente ontológico", sino que opera de otra manera (IFL, 196). Otra manera que consiste en tomar conciencia de que existe un más allá del mundo (entendido como fundamento de nuestra comprensión), más allá que acontece con la provocación del Otro. Su palabra, en efecto, viene de un "más allá" del horizonte del mundo de nuestra propia subjetividad. "Más allá" y "más alto" (en sentido ético) se dicen en griego *aná* y la "palabra" se dice *logos*. Aná-logos significa así "la palabra que irrumpe en el mundo -propio de la subjetividad cognoscente- desde más allá del mundo; más allá del fundamento" (IFL, 197).

Para nuestro autor el método ontológico, dialéctico, logra llegar hasta el

⁴ ADORNO, TH. W. *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 156.

⁵ ADORNO, TW. W., *op. cit.*, p. 13.

⁶ CORTINA. A. *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*. Ed. Cincel, Madrid, 1985, p. 47.

⁷ HORKHEIMER. M. *Teoría crítica*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, 1974, p. 237.

⁸ En nuestra primera entrevista con Dussel, en Sevilla (12 de octubre de 1991) le sugerimos que era "demasiado latinoamericano", en el sentido de que cuando hablaba de que la F.L. latinoamericana era extrapolable, se contentaba con afirmar que servía "análogamente" para todo el Tercer Mundo, pero sin desarrollar jamás una filosofía de la liberación *mundial*, sin regionalismos estrechos. Esta idea suscitó, según testimonio del mismo Dussel, un gran entusiasmo en él. En los últimos escritos ya acontece a desarrollar esta intuición, que nos agradeció personalmente en nuestra estancia en México, en su casa, en julio de 1992. Su diálogo actual con Apel, Ricoeur, Habermas, etc., pretende superar los moldes de una filosofía de la liberación que se circunscriba sólo a América Latina, abriéndose a una reflexión con una perspectiva mundial.

fundamento de *nuestro* mundo, pero debe detenerse ante el Otro " como un rostro de misterio y libertad, de historia dis-tinta" y no sólo di-ferente de la nuestra. La identidad se di-ferencia de los entes en la totalidad. Así identidad y diferencia son dos modos de la misma totalidad. La dis-tinción, para Dussel, es lo que es siempre "otro" en referencia a nuestro fundamento comprensivo. El Otro es dis-tinto, y no meramente diferente (pues estaría "comprendido" como momento interno a nuestra totalidad). El Otro es "originariamente dis-tinto y su palabra es analógica, en el sentido de que su logos irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión: viene a mi encuentro" (*IFL*, 197).

Para Dussel la ontología de la Totalidad no tiene en consideración al Otro. Esto significa negarlo como alterativo, no valorarlo en su otredad; de alguna forma es como "negarle el ser" y eso significa que la Totalidad es solipsista. Por esto a la ontología de la Totalidad, Dussel contrapone la meta-física de la Alteridad. Si el método para aquella es la "dialéctica", el de esta será la "analéctica". Si aquélla se repliega sobre sí y niega al Otro, se convierte en intrínsecamente inmoral. El método analéctico, ético por antonomasia, permite la afirmación del Otro, de un nuevo ámbito de la realidad. La concreción de la analéctica será la revelación en el rostro del Otro y su encuentro sólo podrá producirse en la relación primera interpersonal: el cara-a-cara.

En este nivel del discurso dusseliano "se trata ahora de dar el paso metódico esencial de nuestra obra" (*FEL*, II, 156)⁹. Pero estos vocablos son equívocos en su utilización. Será necesario precisar sus límites significativos.

1.3. El vocablo "analéctica".

El vocablo "analéctica" tiene mucho que ver con la clásica concepción de la "analogía". Dussel indica en sus obras varios autores que han estudiado el tema¹⁰. Pero señala que "la palabra *analéctica* (*Analektik*) la usa Lakebrint, en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*" (1955) aunque en otro sentido del que usamos nosotros" (*FEL*, II, 238, n.486). En efecto, esta obra, publicada en Ratingen, contrapone la dialéctica hegeliana con la analogía tan como la concibe santo Tomás de Aquino¹¹.

En la F. L. hay otro autor que, junto con Dussel ha reflexionado también sobre

⁹ Dussel reescribe en *MFL*, pp. 181-197, lo que había anticipado en *FEL*, II, pp. 156-174, siendo comunes muchos pasajes. Su origen común está en un seminario que impartió Dussel sobre la analéctica, realizado en el primer semestre de 1972, en la Universidad Nacional de Cuyo, mientras que todo el curso sobre la dialéctica que está en la base de *MFL*, fue explicado en cuatro jueves de octubre de 1970 que corresponde a su obra *La dialéctica hegeliana, Ser y Tiempo*, Mendoza, 1972, que ampliada por nuevos párrafos dio lugar a *MFL*.

¹⁰ Señala a Bruno Puntel, Henry Cbavannes y B. Montagnes en *FLE*, II, p.238, n. 486. Conoce asimismo las obras de Cayetano, la reflexión del padre Santiago Ramirez, de Cornelio Fabro, etc. El mismo Dussel ha escrito bellas páginas sobre el concepto de la "analogía", pero siempre desde su particular visión de la filosofía como reflexión sobre la praxis de liberación latinoamericana. Cf. Dussel, E. *SHFTAL*, pp 174-198. No conoce, sin embargo, nada de la obra del filósofo español contemporáneo, Alfonso López Quintás, que utilizó también el vocablo, analéctica " para referirse al método filosófico de diversos autores personalistas. A él dedicamos unas páginas más adelante.

¹¹ Una breve síntesis de cómo concibe el Aquinate la noción de la analogía puede verse en GARCÍA LÓPEZ, J. *El valor de la verdad y otros estudios*, Gredos, Madrid, 1965, pp. 18-29 y 241-247.

la "analogía", sobre la "analéctica". Se trata del jesuita Juan Carlos Scannone, que quiere significar con esta palabra "una dialéctica abierta a la trascendencia, la gratuidad y la novedad histórica, pensada según el ritmo, la estructura de la analogía tomista" ¹².

1.4. El "método" analéctico

La palabra "método" (*metà-ódos*) indica un ascender a través de un camino, un Avanzar, es saber caminar, esto es, aprender a sortear las cuestiones que se van presentando. El método analéctico es el camino que sigue Dussel, "aunque no sea el único posible" (IFL; 185).

Para Descartes y la mayor parte de los racionalistas e idealistas posteriores a él, la subjetividad pensante, la *res cogitans* es el origen de todo pensar, de todo acercamiento a la realidad, Heidegger, intentando superar esta subjetividad de la modernidad, dirá que se piensa inexorablemente desde la cotidianidad existencial. El *Dasein* es ser-yo-un-mundo, y en un mundo concreto: mi país, mi ciudad, mi barrio, mi familia. El indica que es preciso atreverse a encarar las cosas *dadas* como cotidianas, las aceptadas por todos; es preciso ponerse en "crisis" ¹³, enjuiciar la realidad, romper con la cotidianidad. El *aude sapere* de Kant está en la base de esto, y justo esto es lo que pretende hacer Dussel: pensar desde su cotidianidad, y su mundo es, en concreto, la realidad histórica latinoamericana, que ha vivido con una cultura y filosofía pensada en otra parte e "in-puesta" a ella. El pensar debe provocar una crisis de la cotidianidad ¹⁴.

¹² SCANNONE, J.C. *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Cristiandad/Guadalupe, Madrid/Buenos Aires, 1987, p. 108, n. 7, donde señala que Dussel "habla también de 'analéctica', aunque no plenamente en el mismo sentido" que él. El autor se inspira en la gran obra de PRZYWARA, E. *Analogía entis*, Einsiedeln, 1962, así como en PUNTEL, L.B. *Analogie und Geschichtlichkeit*, Friburg, 1970. SCANNONE, J.C. ha escrito sobre esto en su obra *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 150, 214, 216 y 251-252. Y también en un sentido estrictamente filosófico, en "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía a un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", *Stromata* (Buenos Aires), 38 (1982), 317-327. Por nuestra parte hemos recensionado la gran obra de Enrich Przywara *Analogía entis*, P.U.F., París, 1990, en su traducción francesa: MORENO VILLA, M. en *CARTHAGINENSIA* (Murcia), 12 (1991), pp. 542-543. Citando a Przywara, Dussel indica que desde el "dabar" hebreo, "palabra" ("lógos" en griego) se descubre "la voz reveladora del otro", que es "originariamente aná-loga" y escribe: "E. Przywara tiene una feliz descripción de este hecho: 'Agustín debió denominar aná- como lo que anuncia a lo áno (con omega): el misterio más próximo del creador como la revelación de la tiniebla que enceguece por su resplandor' (*Analogía entis* I, 171) (*MFL*, 188, n.41). Finalmente señalemos que el profesor Alfonso López Quintás ha reflexionado sobre la "razón analéctica" en la obra de Angel Amor Ruibal, en: *Filosofía española contemporánea*, B.A.C., Madrid, 1970, pp. 38-93, en el contexto de la "analogía".

¹³ De krineô, es "separar", enjuiciar", discernir.

¹⁴ Esto lo desarrolla Dussel, todavía de la mano de Heidegger, en una conferencia pronunciada el 17 de agosto de 1970 con ocasión de la *Semana Académica* de la Facultad de Teología de la Universidad del Salvador, de Buenos Aires, con el título equívoco de: "Situación del pensador cristiano en América Latina. Reflexión epistemológica en el nivel ontológico", publicada en *Stromata* (Buenos Aires) 26 (1970), pp. 277-336. Editado también como *Separata de Stromata* (Buenos Aires), (1971), pp. 3-62. CLL n (1974), pp. 135-164: en ponugués en: *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, t. III, 123-149. Hablamos de título equívoco porque en realidad tiene más de filosófico que de teológico.

Mientras alguien está inserto en la cotidianidad, en lo dado como obvio, no puede tener criterio, no puede juzgar. Es preciso ponerse en crisis existencial, de ruptura con la cotidianidad, de "muerte a la cotidianidad" que diría Y, Jolif a través del atreverse a pensar, a enjuiciar la realidad. Es preciso realizar un acto de "conversión" (como la *Kehre* de Heidegger) en relación al pensamiento cotidiano, lo que puede conllevar fuertes dosis de sufrimiento, incluso personal. Y es que "el que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa" (*IFLL*, 187). Por esto la filosofía para nuestro autor debe tener "el entusiasmo por la exhortación", para conseguir arrancar a alguien de la cotidianidad. La filosofía dusseliana tiene explícitamente una intencionalidad exhortativa, *protreptika*, que podría decir Aristóteles en su libro Protréptico,

Por esto podrá parecer extraña, "chocante", la propuesta filosófica en general y metodológica en particular de Dussel, pero significa simplemente un atreverse a romper con la cotidianidad filosófica "aprendida" para encarar reflexivamente su propia realidad latinoamericana.

El método de la ontología de la dominación, la dialéctica, asume como un "momento" interno al Otro, negándole su originaria alteridad, negando cualquier distinción, pues no existe en ella sino lo "intra-totalitario". Por ello el método que Dussel sugiere "el analéctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El método dia-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad: que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea" (*MFL*, 182).

El método dialéctico significa la expansión dominadora de la Totalidad desde sí misma, es el mero pasaje de la potencia al acto de la misma Totalidad, de "lo Mismo". El analéctico pretende abrir la totalización de la Totalidad, romperla en una brecha que posibilite a la Totalidad abrirse al Otro desde el Otro mismo, con una intencionalidad práxica, no meramente intelectual, "com-prensiva". En este sentido la F.L. y su proyecto de emancipación y de reflexión sobre la praxis liberadora no pretende simplemente *reformar* el sistema (en todos los sentidos, tanto filosófico, como económico y político), ni mucho menos ser una especie de prolongación del mismo, sino que se propone explícitamente ser una "recreación desde la provocación o revelación real de la exterioridad del otro" (FL, 2.6.9.3); por esto es también un *proyecto análogo*.

En efecto, es preciso ir *más allá (aná-)* del ser como "pensar", para desembocar hasta la misma exterioridad empírica, sensible, real, corpórea, material, hasta "el hombre como sensibilizado" (*MFL*, 135). Y es que el puro pensar sólo puede acceder a la estructura "inteligible", pero sin poder dar el salto a la existencia real, superando una razón sin esencia, sin color, sin nombre, sin rostro. Sigue Dussel para esto el pensamiento "materialista", carnal, de L. Feuerbach, quien se refiere, frente a una "falsa dialéctica", a la "verdadera dialéctica"

que "no es el monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tú"¹⁵. A esta "verdadera dialéctica" ha de contraponerse, para Feuerbach y para Dussel una "falsa" dialéctica. Esta no consigue salir del solipsismo del pensador; la anterior, apoyada en el movimiento "ana-léctico" se abre a la relación dia-lógica con el Otro. La dialéctica verdadera, re-veladora del real ser del Otro, tiene "un movimiento *ana-dia-léctico*" (MFL, 182), de respeto de la alteridad del Otro. La dialéctica, así concebida es "dominadora e inmoral", que consiste simplemente en "un movimiento conquistador: *dia-léctico*" (MFL, 182).

Frente al puro pensar abstracto hegeliano el método analéctico tiene en cuenta varias cosas que la dialéctica no sólo ha "olvidado", sino que ha negado. En primer lugar la relación "carnal", sensible, corpórea (lo que representa la noción hebrea de *basar*, "carne", traducido al griego por la *sarx*), superando el dualismo cuerpo-alma, donde el primero es un estorbo para la segunda o, por lo menos, menos "noble" que esta. Por el contrario, con el ser con el que nos encontramos y que "gratuitamente" se nos re-vela, tiene necesidades y, básicamente, son carnales (aunque no exclusivamente), en el sentido de que necesita ser "carne" para ser "persona". Es necesario poder comer para poder vivir.

Por esto el método analéctico conlleva intrínsecamente un movimiento, en segundo lugar, de *praxis ética*. La relación con el Otro deberá ser "habódica" (de la habodáh hebrea), "servicial", "diakónica". En el encuentro alterativo con el Otro, éste no es sólo comprendido (que significa de alguna forma que es "asumido" como momento intelectual interno de lo Mismo), sino también, ¿por qué no? amado, servido, deseado.

En tercer lugar ese Otro no es la pura individualidad, es persona, incluso persona corporativa", pueblo, clase. En concreto, para Dussel, el pueblo latinoamericano oprimido, que no es un "yo solo", sino siempre un "vosotros".¹⁶

¹⁵ FEUERBACH, L. "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" en: *Sämtliche Werke*, Fromann, Stuttgart, 1959, t. II, epigr.62, p. 319. La obra es original de 1843. Una página antes decía Feuerbach que para la filosofía hegeliana "la verdad soy yo", mientras que su filosofía, que llama "filosofía humana", sostiene, por el contrario que "aun en el pensar, incluso en tanto que filósofo, soy un hombre con hombre", siendo esta relación de *Mensch mit Mensch* la más primaria y fundamental: la relación que después Dussel describirá con el "cara-a-cara", "persona-a-persona".

¹⁶ Cf. MFL, 182. No resistimos la tentación de hacer una incursión en esta idea de "personalidad corporativa" que desde el punto de vista de la exégesis de la Biblia ha tenido y sigue teniendo honda resonancia, aunque prosigue la discusión hasta hoy. En la Biblia el concepto de "Siervo de Yahvéh" casi siempre se aplica a todo el *pueblo* de Israel; se discute si los llamados cuatro Cantos del Siervo de *Yahvéh*, del libro de Isaías (caps. 42,1-9; 49,1-9; 50, 4-11; 52,13-53,12) se refiere al pueblo de Israel o a una persona individual, como Ciro, rey de Persia (cf. Is 44,28; 45, 1-4). El mismo Dussel reflexionó explícitamente sobre este aspecto colectivo, corporativo, de la interpretación del Siervo sufriente, entendido, desde la exégesis judía particularmente, como colectividad, como pueblo. Cf. Dussel, "Universalismo y misión en los poemas del Siervo de levah", en *Ciencia y Fe* (Buenos Aires), XX. 4 (1964), pp. 449-464. También publicado como Apéndice en *HS*, pp. 127-170. Véanse en concreto las pp. 156-159, donde Dussel reflexiona sobre "el Siervo como el pueblo de Yahveh" (p.157). (La revista *Ciencia y Fe* cambiará después de nombre y será *Stromata*). Nosotros consideramos que esta perspectiva corporativista está presente, al menos implícitamente, en toda la reflexión posterior de Dussel, que por estos años en Europa reflexiona sobre América Latina como *pueblo*, y aunque ese trabajo es estrictamente teológico, no carece de relevancia en la influencia en la reflexión filosófica posterior de nuestro autor. Sobre la discusión acerca de la "Corporate personality" puede consultarse: FRAINE, J. de, *Adam et son lignage*, Paris-Tournai, 1959; PEDERSEN, J. *Israel, its Life and Culture*, Copenhagen, 1959, p. 475; NORTH, C.R. *The suffering servant in Deutero-Isaiah: an historical and*

Finalmente en la epifanía del rostro del Otro se muestra, analógicamente, desde la "analéctica", la posibilidad de la revelación "del otro absoluto" (MFL, 182), Dios. Desde la diferenciación que ofrece Levinas entre lo "dicho" y el "decir", Dussel piensa que "el rostro del otro es un aná-logos; él es ya la 'palabra' -logos- primera y suprema, es el decir en persona", es "el contenido de toda significación posible en acto" (MFL, 182).

La significación ético-antropológica del rostro del Otro es "el 'tema' de la filosofía latinoamericana ". Esta piensa la palabra del Otro, cuya escucha es posibilitada por su re-revelación. La F.L. es así "única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas -que han servido a Dussel para "superar" la ontología de la modernidad y su "dialéctica"- han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido" (FEL, II, 162; MFL, 182-183). De esta forma lo "analéctico" es Latinoamérica en relación a Europa. La F. L. latinoamericana es, en relación al "centro", una filosofía de la periferia, de lo que hay más allá de la Totalidad y que ésta, dia-lécticamente "com-prendía" y asumía como parte de la Totalidad de lo Mismo. La F.L. es, en opinión de Dussel, "la auténtica filosofía de la miseria que Proudhon hubiera querido escribir" (^{1b}).¹⁷ Y recordemos que el socialista "utópico" francés se propuso "toda una crítica de Dios y del género humano"¹⁸. La F.L. será *atea* del dios burgués, condición indispensable para poder reflexionar sobre un Dios que sea origen

H.H. *The Servant of the Lord and Other Essays*, Lutterworth Press, London, 1952, pp. 3-57;
 BRIGHT, J. *La historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970, pp. 374-376; MOWINCKEL, S. *El que ha de venir, Mesianismo y Mesías*, FAX, Madrid, 1975, pp. 204-279; VON RAD, G. *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, (3) 1976, vol. II, pp. 314-325, que ofrece una excelente síntesis.

¹⁷ Esta misma idea, la filosofía de la liberación como "filosofía de la miseria" la sustenta explícitamente otro de los filósofos de la liberación, ROIG, A. "El problema de la alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín", en *Nuevo Mundo* (Buenos Aires), t.3. n. 1 (1973), p. 202. La misma idea la expresa Dussel en su obra *América latina: Dependencia y Liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 114.

¹⁸ PROUDHON, P.J. *Philosophie de la misère*, U. Gen d'Editions, París, 1964, p. 45, Que esto sea así, que la F.L. sea una filosofía de la miseria desde la miseria, es una de las ideas básicas de nuestra reflexión aquí. Tendremos ocasión, más adelante, de desarrollar la "arqueológica" o "teológica" de la F.L. de Dussel, pero pensamos oportuno citar un párrafo donde Dussel ya plantea, a nivel teológico y pastoral, cristiano, esta "liberación" que también debe alcanzar al concepto de Dios:

La cultura romana " se ha exportado a América Latina, es la liturgia latina, definitivamente esclerotizada a partir del siglo IX (...) *Se prohibió a los indios lo que se había permitido a los romanos, Los romanos tenían derecho a llamar a 'Dios' con su nombre indo-europeo, pero los indios jamás le han podido llamar Pachacamac o Huiracocha. En nombre de un determinado 'universalismo', se ha impuesto el mismo ciclo litúrgico a todos, y esto ha tenido consecuencias más bien malas, trágicas realmente. Por ejemplo, la fiesta de la Pascua, que es la fiesta de la vida, de la primavera, de la nueva estación, entre nosotros, en el hemisferio Sur, cae en pleno otoño y a menudo no significa nada para las gentes. Para que significase algo debería caer o seis meses antes o seis meses después, en septiembre que es nuestra primavera*". Entrevista concedida a ZANCHEITIN, CI. *La Iglesia interpelada*, Sal Terrae, Santander, 1978, p. 144.

El sentido de estas ideas de Dussel puede aclararse con lo que dice en otro lugar: " Tras la muerte de la divinización de Europa podrá nacer la fe en el pobre de la 'periferia', fe en Dios por mediación del pobre: la nueva manifestación histórica de Dios (y no su resurrección, porque no ha muerto) se operará por la *justicia* y no por los muchos tratados teológicos *teóricos* sobre la muerte de Dios": DUSSEL, E. *DL* (Concilium) 96 (1974), 347.

burgués, condición indispensable para poder reflexionar sobre un Dios que sea origen posibilitante de toda liberación. Es preciso hacerse ateo del dios tematizado por el Sistema que ha posibilitado la opresión secular de muchos pueblos e innumerables personas para dejar a Dios que lo sea, que pueda "re-velarse" e incluso pensarse como la Alteridad Absoluta inclausa.

Como resumen de lo hasta ahora avanzado Dussel realiza una interesante síntesis, que abarca desde la exposición del método dialéctico hasta su "superación" en la analéctica ética (desde Hegel hasta Levinas, pasando por Heidegger). En efecto, el pensar filosófico parte de la cotidianidad de los entes y se propone dia-lécticamente comprender el fundamento (*Grund*) de los mismos *ontológicamente*. Después demuestra apo-dícticamente que los entes son posibilidades existenciales; es la filosofía como ciencia, como la concebía Husserl, y que desemboca en la comprensión de la relación fundacional de lo ontológico sobre lo óntico (Heidegger). Pero, en tercer lugar, entre la cotidianidad de los entes existe uno que se resiste a toda reducción cosificante, óntica, incluso aunque se parte del fundamento ontológico de los entes: es el rostro del Otro, que incluso en su captación visible se *resiste* a ser simplemente convertido en tema:

"El rostro del Otro es un aná-logos,. es ya la 'palabra' primera y suprema, es el gesto significante esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, el mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el 'tema ' de la filosofía latinoamericana " (FEL, II, 162)

Su misma visibilidad (rostro) es meta-físico, más que onto-lógica, es trans-ontológica. La relación aquí es el respeto en su alteridad, el servicio, la ética. El movimiento de pasaje entre la Totalidad ontológica hasta el Otro meta-físico se realiza, para Dussel, desde la ana-léctica. No es posible pensar al Otro positiva y respetuosamente desde la Totalidad. La analéctica es entonces la que posibilita el discurso sobre el Otro pues encuentra su posibilidad y su basamento en la revelación del Otro como otro. Es más (y ello será preciso matizarlo e incluso discutirlo a Dussel), la analéctica "piensa la posibilidad de interpretar la revelación del Otro *desde* el Otro" (FEL, II, 162; negrita nuestra).

"La revelación del Otro es ya un cuarto momento, porque la negatividad -para la Totalidad- primera del Otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora recreado desde un nuevo ámbito" (*ib.*). Aquí todo discurso debe convertirse en ético (como acontece en Levinas, en otro sentido) y lo que se consideraba como el primer momento fundamental, el nivel ontológico, se muestra como no originario, no primario y fundante, "como abierto -en el sentido de ruptura, de brecha, piensa Dussel- desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*, dice) como lo que era antes (el prius del *ordo realitatis*)" (FEL, II, 163).

Finalmente "el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido (...), y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como 'servicio' en la justicia" ¹⁹.

¹⁹ FEL, II, 163. Esta idea la desarrollará Dussel en FEL,II, pp.174-178.

El método analéctico expresa un cambio de actitud por parte de la Totalidad, una ruptura en su solipsismo. Lo más genuino de este método es que es *intrínsecamente* ético y con vistas a la praxis, no sólo teórico, como el discurso de las ciencias o la dialéctica de la ontología de la Totalidad. Aceptar al Otro como otro (en el caso expreso de Dussel, América Latina como pueblo en relación al centro), y al Otro oprimido, la mujer vejada, maltratada por el varón más "fuerte", el indio masacrado, la étnia no respetada, el hijo dominado por el padre, el negro despreciado, el mestizo "impuro", etc.

1.5. Del "método" analéctico al "momento" analéctico del método dialéctico: la "ana-dia-léctica" .

Dussel sostiene que, tanto *Karl Popper*, -con su propuesta de la "falsabilidad" de teorías²⁰, que aunque posee "gran precisión" le lleva a ser superficial en numerosas ocasiones, como cuando confunde lo que es la dialéctica con la simple "predictibilidad de acontecimiento futuros"²¹-, como el primer *Wittgenstein* en el *Tractatus*²², consideran, imposible realizar una crítica al sistema como "totalidad", pues tal pretensión "holística" la consideran como insensata, imposible. A lo máximo que un tal pensamiento puede llegar es a una crítica intratotalitaria, parcial, "reformista", crítica que se muestra como "metodológicamente antidialéctica". En efecto, para el filósofo argentino, tanto Wittgenstein como Popper se muestran, desde su filosofía, como perfectamente coherentes con el status quo, y Dussel manifiesta, con acritud que ambos (entre otros muchos) representan unas "filosofías de la dominación o de justificación de la opresión, porque son antiutópicas -entiéndase por utopía el proyecto de liberación de los oprimidos en el sistema presente-. Es una objetividad científica perfectamente ideológica"²³.

²⁰ Expuesta en su obra *The logic of scientific discovery*, Harper & Row, New York, 1968, pp. 78 ss.

²¹ Cosa que según Dussel acontece en su obra *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Francke, München, 1977, t. 11, pp. 102 ss. Cf. DUSSEL, E. "Praxis y filosofía. (Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación)", en: *PLFL*, p.29.

²² Que identifica el mundo (*Welt*) con la "totalidad de la realidad" de manera que declara que "sentir el mundo como un todo limitado es lo místico" (*Tractatus*, 6.45) de tal forma que no se puede hablar "de la voluntad como sujeto de la ética" (*Tractatus*, 6.423). Esto significa, para Dussel, tanto como afirmar que "la ética filosófica es imposible" (DUSSEL, E. *Ibid*). Wittgenstein llega a manifestar que "el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo" (*Tractatus*, 6.41). Si esto es así, sería imposible emprender un juicio sobre la totalidad del sistema capitalista vigente, que sería tarea de la *dialéctica*. Sin embargo la exposición que frecuentemente hace Dussel de Wittgenstein es, por lo menos, superficial,

²³ DUSSEL, E. *op. cit.*, 29. Nos parece que debemos indicar que estos juicios de Dussel acerca de filosofía de Popper son manifiestamente exagerados, cuando no injustos. No parece justificado identificar el pensamiento "antiutópico" de Popper con una justificación de la dominación. Nos parece, por el contrario, que en la intencionalidad popperiana subyace justo lo contrario. Los "enemigos" de la "sociedad abierta" de Popper no son, en modo alguno, los pobres de la tierra -aunque nos parece que este autor no escapa del eurocentrismo-, sino que son los exponentes del totalitarismo marxista, los nacional-socialismos nazis, el fascismo, etc., como se percibe en su obra citada. Lo cierto es que el temor, justificado, de Popper, y su propuesta de las "antiutopías", estriba en que las utopías "mesiánicas" se creen investidas de absolutez, deviniendo, como muestra lamentablemente la historia reciente, fácilmente en dictaduras de uno u otro signo, sea por la supuesta izquierda o por la supuesta derecha, En ese sentido, Dussel debería detenerse con más hondura en el pensamiento del gran filósofo centroeuropeo,

Desde la crítica a esta filosofía será preciso asumir un método holístico, dialéctico, el cual es utilizado desde el mismo Aristóteles que se plantea el tema explícitamente. En efecto, el estagirita se plantea intencionalmente "descubrir una cierta capacidad de argumentar *sobre todo problema* partiendo de *lo dado* en la *comprensión cotidiana* y en tanto más comúnmente admitido". Para Aristóteles "ésta es la tarea de la *dialéctica*"²⁴. Si Dussel pretende realizar una crítica, desde la perspectiva del oprimido (una parte del sistema como "sufriente" del mismo) al sistema que le oprime no bastará con criticar unas partes del mismo, sino todo el sistema como totalidad, y dirige una dura crítica contra Wingenstein, aunque sin citarle expresamente: "si sobre esto 'no se puede hablar' (...) habría antes que silenciar asesinando a millones y millones que gritan: '¡Tengo hambre!'. ¿Tiene esta 'proposición' sentido? El que crea que no tiene sentido que deje de comer para *sentir* en su corporalidad la herida del hambre, que no por encontrarse 'más allá' del sistema no tiene por ello *realidad*"²⁵,

Una filósofa española, discípula de K.O, Apel dice sobre esto: "En este orden de cosas no puedo por menos de recordar , como otras veces, la dolorida réplica que un representante de la ética de la liberación dirigía al Wingenstein del *Tractatus*" :

*"Si lo ético cae entre 'de lo que no se puede hablar, mejor es callar', es necesario que el campesino salvadoreño calle del napalm que se le arroja para impedir su liberación, Es posible que la aristocracia vienesa -a la que pertenecía el gran lógico- puede ser escéptica y hablar de pocas cosas, Pero ese escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar -no sólo hablar- al sistema sobre su horrible perversidad y formular positivamente lo necesario para la liberación"*²⁶.

Desde esta perspectiva, la Filosofía de la Liberación es una filosofía *positiva*: A este movimiento más allá de la mera 'dialéctica negativa' lo hemos denominado el momento analéctico' del movimiento dialéctico -esencial y propio de la liberación como afirmación de un 'nuevo' orden, y no meramente como negación del 'antiguo'-"²⁷.

Cuando Dussel advierte la novedad e importancia de la F. L., allá sobre 1970, descubre la *radical* diferencia de dicha filosofía con los problemas planteados por el pensamiento crítico de, por ejemplo, la Escuela de Frankfurt, y comenzó a plantearse que había

que aunque es eurocentrista, tiene algunas ideas que son asumibles sin mayor obstáculo. La "ingeniería social " progresiva lo que se propone es evitar la opresión y sufrimiento del mayor número de personas posible, Es patente, entonces, que la "ingeniería revolucionaria" de corte marxista no tiene la exclusiva de la defensa de los derechos pisoteados de los pobres. No aprender de la historia tiene caras consecuencias, aunque esto no quiere decir que no deban formularse utopías, que lleven al hombre a una autoposición cada vez mayor de sí mismo.

²⁴ ARISTÓTELES, *De sophist, elenchis* 34, 183 a 37-b I. Negritas nuestras,

²⁵ DUSSEL, E. op, cit., 29.

²⁶ CORTINA A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 43, La cita de Dussel es de su artículo "Ética de la liberación" en: *Iglesia Viva* (Valencia), 102 (1982), p.599,

²⁷ DUSSEL, E, "Filosofía de la Liberación: desde la praxis de los oprimidos", en: OLIVER ALCÓN, F,- MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Eds.), *América, variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano-Universidad de Murcia, Murcia, 1992, p, 403, También en *Libertação-Liberación* (Campo Grande, Brasil), n, 1 (1991), p. 37.

diferencias de fondo, cuya novedad metafísica "redefinía totalmente el 'punto de partida'"²⁸. El marxismo, la Escuela de Frankfurt y hasta el mismo Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, según Dussel "usaban un método dialéctico, pero una dialéctica *negativa*, ontológica" de tal forma que "al fin afirmaban el sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica, la mismidad como en potencia en relación a lo que estaba ya dado en acto.'Lo mismo' (*tó autó*) (...) venía a subrepticamente imponerse de nuevo en nombre de la crítica, la revolución, etc."²⁹. De esta forma la ontología, la primacía del logos sobre el ser, el pensar de la totalidad, el intento holístico de comprender el todo desde el fundamento, puede moverse, es dinámica, como muestra el método hegeliano, pero no logra "salir" de 'lo mismo'. De esta forma si algo se niega aquí, se niega desde 'lo mismo'. En este sentido la mismidad de esta totalidad no puede abrirse a *lo nuevo* radicalmente. "Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar lo que el somocismo -capitalismo dependiente nicaragüense- había oprimido". Tomando como ejemplo la revolución nicaragüense Dussel considera que más allá del somocismo, fuera del sistema (capitalista en este caso), existía la actualización de la libertad y realidad del pueblo de Nicaragua, y es que "más allá del horizonte del sistema la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda, hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas"³¹. Si el pueblo nicaragüense se levantó contra Somoza no fue sólo porque tenía consciencia de su opresión. En realidad, "si toma consciencia que su trabajo se acumula como capital es porque antes tiene experiencia de un trabajo que puede consumir para aumentar su vida propia"³². Si Nicaragua pudo hacer su revolución no es por una mera negación de la pobreza a la que el capitalismo dependiente y la dictadura somocista la había sometido, sino que es básicamente *afirmación* de su distinción, de su *exterioridad* ante dicho sistema. En efecto, Nicaragua (como la inmensa mayoría de los pueblos) poseen espacios para su cultura, su lengua, su propia historia, su originalidad. Originalidad, alteridad, que es afirmada. No estamos tanto, entonces, en 'una negación de la opresión, sino en una afirmación de su alteridad. Pero este momento sólo se realiza si se evita la opresión; por ello la analéctica es un *momento* del método dialéctico, pero va más allá de éste, hasta la afirmación analéctica del Otro. Este pasaje de la categoría de "método analéctico" al "momento analéctico del método dialéctico", la ana-dialéctica, entonces, la explica así Dussel en un largo párrafo que merece la pena transcribir:

"En la primera edición de nuestra Filosofía de la liberación -Edicol, México, 1977- habíamos hablado todavía, al igual que en la Ética, de un 'método' analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz -'ante la cual hay que saber guardar silencio' cuestión que no puede tratar Wittgenstein- era el arranque inicial, meta-físico (aquí 'metá' en griego, significa más allá: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

²⁸ DUSSEL, E. "Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación", en: *PLFL*, p. 94. Escrito en México, en septiembre de 1982.

²⁹ DUSSEL, E. op. cit., p. 95.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² DUSSEL, E. op. cit", p. 96.

*En la segunda edición (UST A, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra 'método', analéctico por 'momento' analéctico. Ahora con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un momento, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico afirma primero la exterioridad, desde ella niega la negación, y emprende hacia el pasaje de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es nueva; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una nueva totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos en él. En algo 'semejante' (la continuidad con el pasado) en algo 'distinto' (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equivoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado*³³.

La dialéctica negativa, ontológica, no puede evitar tener como último horizonte de comprensión la totalidad de lo dado, lo mismo, y es, por ello, negación de la negación, que como motor de la dialéctica histórica caía en una tautología; la mismidad de lo mismo era su horizonte clauso, cerrado, replegado sobre sí³⁴.

Para Dussel el ámbito de la exterioridad (Cf, *FL*, 2,4) está situado "más allá" del fundamento de la totalidad. Y esta exterioridad se constata como real al tomar la adecuada consideración de la libertad humana (Cf, *FL*, 2,4,6), El hombre creador de cultura, puede autodeterminarse desde la responsabilidad. El Otro, en su exterioridad es misterio, rostro, persona, "Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo (*FL*, 34.6), se sitúa siempre 'más allá' (aná) del horizonte de la totalidad" (*FL*, 5.3.1). Piensa Dussel que aquí la dialéctica "negativa" en el sentido de Schellin suficiente. De forma que un tal momento analéctico se presenta como posibilitante de nuevos despliegues en cuanto nos abre al ámbito de lo metafísico y no sólo a lo óntico de las ciencias positivas, ni sólo a lo ontológico de dicha dialéctica negativa. El momento "analéctico" se refiere "semánticamente al otro" (*FL*, 5.3.1). La propia categoría del Otro es la exterioridad; su peculiaridad, imposible éticamente de reprimir, no es la "identificación", ni la "asimilación" de lo mismo, sino la alteridad, la separación, la distinción.

El desarrollo concreto del momento analéctico es esencialmente ético, práctico. Incluso científico, pero que se escapa a las ciencias físico-naturales, que conciben al Otro como cosa, como lo óntico. La misma totalidad es puesta en entredicho por la interpelación (provocativa) de la voz del Otro, intervención libre y reveladora, "apocalíptica" entonces, al irrumpir desde más allá del fundamento de la subjetividad del sujeto oyente. En la dialéctica ontológica, el momento de lo "lógico", lo comprensivo, es lo fundamental. En la analéctica, donde la iniciativa la posee el Otro, la respuesta no es meramente teórica, sino *también* y esencialmente, práctica, ética, servicial. Y el giro o pasaje del "método" al "momento" analéctico queda claro cuando Dussel manifiesta:

³³ DUSSEL, E. op. cit., p. 97.

³⁴ En referencia a la revolución norteamericana dice Hegel que "hoy todavía puede encontrar allí asilo el sobrante de los estados europeos: pero cuando esto cese, el conjunto quedará *cerrado* y asentado *en sí mismo*": HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 177. Las negritas son nuestras.

"El momento analéctico es por ello crítico y superación del método dialéctico *negativo*, no lo niega, como la dialéctica no niega a la ciencia, simplemente lo asume, lo completa, le da su justo y real valor. El método dialéctico negativo de un Marcuse, Adorno³⁵ y aun Bloch, es ingenuo con respecto a la criticidad positiva de la utopía de la exterioridad política de los pueblos periféricos, de la mujer popular, de la juventud oprimida, de las sociedades dependientes"(FL. 5.3.3)³⁶. El momento analéctico no es sólo negación genitiva (negación de la negación), sino que pretende ser afirmación de la exterioridad del Otro. Y ello desde la "trascendentalidad interna" (Cf. FL, 2.4.8),-exterioridad del que esta incluso dentro de la totalidad, como desde la exterioridad, del que no haya estado dentro del sistema de la totalidad (Cf. FL, 5.2.4), posibilitando este método ana-dialéctico o dialéctica positiva el surgimiento de la alteridad de *lo nuevo*, concepto básico en el pensamiento dusseliano. En conclusión, la "anadialéctica", o dialéctica positiva posibilita la apertura a métodos que no sólo no son positivistas, sino que "ni siquiera son teóricos", ya que "la analéctica determina un método cuyo punto de partida es una opción ética y una praxis histórica concreta" (FL, 5.4.1).

2. LA FE META-FÍSICA Y LA CON-FIANZA EN EL OTRO

Para explicar su concepción de la fe meta-física, del hecho de tener con-fianza en el Otro, Dussel se apoya en la enseñanza de Santo Tomás de Aquino que manifiesta, contrariamente a lo que piensa la filosofía de la modernidad desde el *cogito* cartesiano, el saber absoluto de Hegel y el mismo cientifismo positivista, que "el que intuye (los primeros principios de modo in-mediato) tiene un cierto asentimiento (*assensum*), ya que adhiere con certeza lo inteligido, pero no por mediación del pensamiento (*cogitationem*), ya que sin mediación queda determinado por el fundamento. El que conoce (*sciens*) ejerce el pensar y tiene asentimiento, pues el pensar causa el asentimiento, y el asentimiento concluye el pensar". Pero, prosigue el Aquinate, "en la fe no hay asentimiento por mediación del pensamiento sino por mediación de la voluntad"³⁷.

En efecto, en la fe la inteligencia "no alcanza el fundamento como término propio al que se dirige, que es la visión de algo inteligible" y por tanto debe apoyarse en otra cosa en un "término ajeno"³⁸, que para Dussel es el amor, la voluntad, "la praxis como trabajo liberador" (MFL, 191, n. 50), es decir, se apoya "en otro". Pero esto no impide que la fe adquiera una certeza (*certitudo*) aún mayor, a saber, "por la firmeza de la adhesión y en cuanto a esto la fe tiene mayor certeza (*certior*) que la intuición y la ciencia (...) aunque no tiene tanta

³⁵ Recordemos el estudio de T. W. Adorno sobre ello: *Negativa Dialektik*, Frankfurt, 1966 (Trad. española en Taurus, Madrid, 1975).

³⁶ Es sabido que el lema "que Auschwitz no se repita" es uno de los ejes (como in leiv-motiv) de la reflexión ética de la Escuela de Frankfurt y el mismo Paul Ricoeur se ha referido a este lema. En cambio difícilmente se han planteado con el mismo rigor que Auschwitz se repite todos los días en un mundo donde más de 40.000 niños mueren por desnutrición y por enfermedades fácilmente superables en Occidente, y no por causas "naturales", sino por motivaciones previstas por una razón cínica, opresora, que suele matar a través de las relaciones que de facto existen entre el Norte enriquecido y el Sur empobrecido.

³⁷ Tomás de Aquino, *De veritate*, q.14, a, 1, c.

³⁸ *Ibid*,

evidencia (*evidentiam*) como la ciencia y la intuición"³⁹. Se da por tanto un asentimiento sobre "lo ausente", sobre lo que no aparece (*apparens*), en el caso de Dussel, el Otro, como el misterioso "más allá" (*aná-*) de la ana-léctica. De tal forma que este asentimiento determina al mismo asentimiento por medio de la voluntad (*voluntas*), de manera que transforma en "convicción" ese "asentimiento"⁴⁰. Y es que el "amor es la forma de la fe (*fidei*)", de la confianza. Para Dussel, como para la mayor parte de los personalistas europeos, el amor tiene una primacía ética incuestionable sobre el conocer. F. Poirié, en referencia al pensamiento hebreo de Levinas, dice algo que podemos del mismo modo decir de Dussel: la filosofía griega "*promueve el acto de conocer como el acto espiritual por excelencia -el hombre es aquel que busca la verdad-; la Biblia nos enseña que el hombre es aquel que ama a su prójimo y que el hecho de amar al prójimo es una modalidad de la vida, sentida o pensada, tan fundamentalmente que el conocimiento del objeto y que la verdad en tanto que conocimiento de objetos*"⁴².

2.1. ¿Qué significa "fe"?

Ya en sus primeros escritos importantes Dussel se refiere a la fe, matizando el sentido que le da a este concepto. Así dice en referencia a la *pístis* griega: "Este término griego, muy frecuente en los escritos cristianos (...) no tiene aquí el sentido platónico de 'opinión', sino de 'admitir un testimonio de otro como auténtico'. No es entonces la mera *creencia* psicológica, sino la *gnosis* (no la del gnosticismo, pero ciertamente del entendimiento humano) que tiene por objeto el misterio. Misterio no significa lo in-inteligible (Cf. Efesios 1,9), sino lo que, habiendo estado cubierto, ha sido descubierto. El objeto de la fe, en su sentido primitivo, es un acto intelectual por el que se comprende "el sentido de los acontecimientos históricos, a causa de los testimonios aportados por otras personas. No estamos, entonces ante "un mero fideísmo, antirracional, sino muy por el contrario, es una racionalidad radical, una comprensión del sentido de la historia. Es la comprensión que llega a comprender la creación" (*HS*, 103-104, n. 63).

La *pístis* griega, al menos en la tradición cristiana, es una derivación de la voz hebrea *'emuna*, que significa "verdad", "fundamento", "seguro" (*HS*, p.50, n.11). La voz hebrea *'amen* significa "mostrarse firme, seguro", es "tener constancia segura de algo", y debe traducirse por "así es", "ciertamente"⁴³. En el Antiguo Testamento bíblico se utiliza en

³⁹ *Ibid.*, ad 7.

⁴⁰ Así dice santo Tomás: "dicitur convictio, quia convincit intellectum modo praedicto": *Ibid.*, a.2, A2.

⁴¹ *Ibid.*, a.5.

⁴² POIRIÉ, F. *Emmanuel Levinas*, La Manufacture, Lyon, 1987, p. 113.

4) Un profesor de Teología de Dussel, de indudable influencia en nuestro autor nos indica: " Amén aparece varias veces en la biblioteca hebrea -se refiere a la Biblia-. Se utilizaba en la liturgia judía sinagoga. La comunidad cristiana lo utilizaba, porque Yeshúa -Jesús- lo había utilizado. La palabra hebrea *amén* viene del verbo aman en su forma pasiva (*neeman*): ser firme, sólido, ser/estar seguro, duradero, fiel verídico o verdadero. En forma *hifil* (sentido causativo: hacer que se haga algo: *heemin* significa: poner confianza en, creer, tener por verdadero, tener por cierto (en griego se tradujo por *pisteuein*). De ahí deriva la palabra *emounah* que significa: firmeza, solidez, certeza, seguridad,

ocasiones solemnes, importantes, para ratificar un juramento o alianza. Incluso un exégeta protestante nos indica que "el que habla confirma con su *amén* palabras de otros"⁴⁴.

Parece claro, entonces, que la concepción dusseliana de la "fe" debe mucho a la tradición bíblica en la que él mismo se considera inmerso. Pero esto no significa que se produzca, sin más, una mistificación entre filosofía y teología en su pensamiento. Ni mucho menos que caiga en un fideísmo. En realidad Dussel considera que este concepto le es útil para la explayación de su método analéctico en la referencia a la confianza en la voz del Otro, que se nos revela y que se resiste a cualquier manipulación de la subjetividad cognoscente. De lo que se trata es de estar en las antípodas de la primacía de la subjetividad del ser cognoscente, típica de la modernidad postcartesiana.

La relación de fe que según la tradición bíblica caracteriza al pueblo de Israel y su Dios, Yahwéh, le sirve a Dussel de referencia *análoga* para describir la relación de una persona con otra, en la relación cara-a-cara, donde la totalidad pretende "in-ponerse", negando la gratuidad de su re-revelación. Indica entonces Dussel con claridad la primacía del Otro en esa revelación (de modo semejante a como el Dios de Israel se revela a su pueblo, donde la primacía la tiene siempre Dios. Algo semejante acontece con la descripción del Otro que hace Levinas, a nuestro entender). Nuestro autor también distingue entre "revelación positiva" y "revelabilidad". En efecto, siguiendo a Schelling el filósofo argentino considera que una cosa es la "filosofía de la religión", donde esta significa "una religión metafísica más allá del *ser* y que tiene por objetivo describir tanto las religiones "reales, las mitológicas y las reveladas"⁴⁵: "*La revelabilidad no es lo mismo que la creencia en una revelación positiva. En este último caso estamos en, la fe teológica, mientras que el pensar las condiciones de posibilidad de una tal revelación no es esa fe sino tarea meta-física que la posibilita pero no la afirma. La posibilidad de la revelación y las condiciones meta-físicas de su ejercicio posible son tareas de la filosofía (en este se une Schelling con Blondel)*" (MFL, p.125, n: 57).

La concepción de "revelación" del Otro, en Dussel, debe ser comprendida en este sentido. Por su parte la fe es más que una mera actitud psicológica (que también lo es), pero es además "una firme comprensión de la originalidad y verdad de la relación intersubjetiva (interpersonal)" (HS, 50, n. II).

2.2. La "fe racional" de Kant

veracidad, fidelidad, y esta palabra fue traducida al griego por *pístis*, en latín *fides*, y en castellano por fe...que ya no significa lo que significaba el hebreo *emounah*": TRESMONTANT, CI. *Introducción a la Teología Cristiana*, Herder, Barcelona, 1978, pp. 443-444. La influencia en Dussel, sino de este autor, al menos de este tipo de exégesis es palpable.

⁴⁴ BIETENHARD, H. " Amén", en: COENEN, L. y otros, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980, vol, I, p. 108. Para confirmar esta idea aduce diversos textos bíblicos: Num 5,22; Dt 27, 15-26; Jer 11,15, etc. Incluso a Dios se le denomina, en la traducción griega del Antiguo Testamento (los LXX), *theós 'alêthinós* (Is 65,16), que puede traducirse por "Dios verdadero", en el sentido de "seguro", "cierto", "firme". En el Nuevo Testamento Cristo mismo es nombrado por el autor del libro del Apocalipsis como "el amén", en el sentido afirmativo del "sí (*naí* de Dios": Ap, 3,14, el "testigo fiel y veraz".

⁴⁵ SCHELLING, F.W.J. "Darstellung der reinrationalen Philosophie", in: *SchelUng Werke*, V, p. 751; citado por Dussel, MFL, p. 125, n. 58.

En diversos lugares Dussel examina y critica la concepción de la "fe racional" de Kant⁴⁶. Nosotros no podemos entrar a analizar con detalle esta polémica. Nos interesa aquí sólo dar unas pinceladas que posibiliten hacernos una idea precisa de su pensamiento. Para Dussel la fe de la que habla aquí no es la "fe racional" kantiana en referencia al *noúmenon*. En efecto, para Kant lo que percibimos no es el *noúmenon*, sino el *fenómeno*. Pero la misma noción de fenómeno es esencialmente relativa, en el sentido de referente a la "cosa en sí" o *noúmeno*. Kant tiene a éste por incognoscible al mismo tiempo que afirma, en un acto de "fe racional", su existencia, y para ello Kant se sirve precisamente del principio de causalidad cuya "validez anteriormente, en la *Crítica de la razón pura* teórica, había negado"⁴⁷.

Pero el concepto de "fe" dusseliano al que aquí nos referimos tampoco es el de la fe "teológica-religiosa"⁴⁸, ni siquiera la fe según la analiza Jaspers⁴⁹. La fe a la que se refiere Dussel es "una fe meta-física, es decir, es un dominio que ejerce la razón sobre sí misma, cuando sabe que ha llegado a su límite, que le permite con-fiar en el Otro"⁵⁰ y es que para poder escuchar no impositiva sino éticamente al Otro, es preciso confiar en él, como condición ineludible para escuchar realmente *su* voz. Esa con-fianza (*cum-fides*) significa comprender que su palabra, su *logos* se ha realizado. Ello implica una relación ética de apertura al Otro, apertura que se ejercita cabalmente en el "deseo" (en sentido levinasiano), en el "amor-de-justicia" del que habla Dussel.

Dussel se separa claramente de Kant en esto. La fe racional de éste no es la "fe metafísica", esto es, "antropológica", pues para Kant es una convicción subjetiva con intencionalidad de validez objetiva⁵¹. Según el filósofo de la liberación Kant quiere significar en realidad lo que es la *comprensión* del ser en Heidegger⁵². Kant *crea* sólo después de haber *comprendido*. En cambio la fe meta-física, antropológica es en realidad "una convicción

⁴⁶ Cf. DUSSEL, E. *Para una de-estructuración de la historia de la ética*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, pp. 108-118.

⁴⁷ Los textos más importantes de Kant sobre el tema de la fe racional son: KrV, 848-831: *GMS*, BA 59-77, 113-128: el segundo libro de su *KpV* y también en A 3: KU par. 91, B 454-482, A 448-476, etc. Puede consultarse además: BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. The University of Chicago Press, Chicago-London, 1960: BENTON, R.J. *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, Nijhof Verlag, La Haya, 1977: VIALATOUX, J. *La morale de Kant*, PUF, París, 1968. En español: RÁBADE ROMEO, S. y otros, *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Ed. Cincel, Madrid, 1988, vol. 2: GARCÍA MORENTE, M. *La filosofía de Kant (Una introducción a la filosofía)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975: IRIBARNE, J.L. *La libertad en Kant. Alcances éticos y connotaciones metafísicas*, Ed. Carlos Lohré, Buenos Aires, 1981. Analiza expresamente el tema del "creer y el saber": VERNEAUX, R. *Crítica de la 'Crítica de la razón pura'*, Rialp, Madrid, 1978, pp. 253-263.

⁴⁸ En Otras obras, estrictamente teológicas, en el sentido de teología sobrenatural cristiana también encontramos reflexiones de la fe, ahora religiosa y no ya antropológica-filosófica, Cf. DUSSEL, E. *Ética comunitaria*, Paulinas, Madrid, 1986, pp. 83-85, 236-239, donde, aunque bastantes expresiones son semejantes a las utilizadas también filosóficamente, asume unas fuertes y un método estrictamente teológico,

⁴⁹ En sus ya clásicas obras: *La fe filosófica*, Losada, Buenos Aires, (2) 1968 y *La fe filosófica ante la Revelación*, Gredos, Madrid, 1968.

⁵⁰ DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. *LLEL* (1975), P. 25. El texto citado es de Dussel.

⁵¹ KANT, I. *GMS*, BA 70.

⁵² Véase los párrafos 31 y 32 de *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, (8), 1991, pp. 160-172.

ontológica con validez metafísica" (FEL,II, 241, n. 505). De forma que es preciso superar el mero saber para dar paso al comprender, e incluso es preciso superar éste para que el Otro pueda revelarse en tanto que Otro en la "fe metafísica" : es el ámbito de la con-fianza en el Otro. Merece la pena transcribir una larga cita sobre esto:

"Como lo vio bien el viejo Schelling en su *Philosophie der Offenbarung*, la fe en la palabra del Otro está más allá de la Razón ontológica (igual -indica Dussel- al *Sein* hegeliano), cuestión en la que Kierkegaard lo continúa (por ejemplo, en el *Postscriptum*). Fe se tiene de la revelación del Otro (...) Dios no-révela sólo *esto* (un contenido concreto), sino esencialmente *las categorías* que me permiten interpretar 'esto', y esa revelación "no se efectúa sólo en la historia por palabras humanas, sino a *través* del hombre en cuanto exterioridad de la *carne* (o el 'sistema'): a través del pobre"⁵³.

Fe es, por tanto, aceptación de la palabra, el logos, del Otro en cuanto Otro, y esa epifanía del Otro cobra su máxima expresión en la palabra del Otro-pobre, que clama: ¡Tengo hambre! Sólo quien escucha esta palabra suplicante, analécticamente, más allá del 'sistema' podrá escuchar incluso al Absoluto, a Dios. Ya Schelling había dicho que la fe no es un saber infundado, sino, justo al revés, "lo más fundado de todo (*das allerbegründetste*)", ya que sólo la fe posee aquello que hace vencer cualquier tipo de duda de forma tal que "toda superación hacia otro término es imposible"⁵⁴. Desde esta perspectiva Dussel piensa que, lejos de servir dichas ideas solo para fundamentar una teodicea o una filosofía de la religión, es "la primera crítica autorizada a la totalización racionalista y hegeliana: el 'sistema'. El ser, idéntico a la razón ontológica, es el fundamento de toda ideología. Schelling propone su superación" (MFL, 126), superando el positivismo tal como lo entiende la tradición que arranca de Comte y que posibilita el acercamiento a la comprensión de la simbología mítica de los pueblos, donde se manifiesta el "núcleo ético-mítico" u "ontológico" de un pueblo. La libertad del Otro trasciende la misma razón cognoscente: es la alteridad o exterioridad del Otro. El Otro existe realmente, sensible y corpóreamente. Dussel señala en una frase no carente de ambigüedad y que es preciso comprender desde lo que estamos aquí indicando: "Esa existencia real, sensible y experimentable a *posteriori*, es un más allá de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología" (MFL, 126). Ese "más allá" de la ciencia debe entenderse como "más allá" del ámbito de conocimiento propio de las ciencias empíricas: el campo de los entes, lo óntico. La fe, desde esta consideración, para Schelling y "en su sentido meta-físico y no teológico, es un abrirse entonces a la libertad infinita del otro absoluto", esto es, Dios, el Absoluto mismo, lo cual no deja de ser un "escapismo" evanescente, puro teologismo (como acontecerá igualmente con Kierkegaard), Y aunque la consideración de la fe para Schelling "nos marca un camino de superación de la ontología imperial europea", según Dussel, no será otra cosa que apoyo del status quo, como vieron los mejores representantes de la izquierda hegeliana y como el mismo George Lukács ha señalado después, será "reaccionaria"⁵⁵. No obstante el intento de Schelling pretendía superar la concepción del ser como idéntico a la razón, a la ontología. El alemán

⁵³ DUSSEL, E. *DL en Concilium* (Madrid), 96 (1974), 346.

⁵⁴ SCHELLUNG, F. W.J. "Darstellung der reinrationalen Philosophie", en: *Schelling Werke*, V, p. 407.

⁵⁵ LUKACS, G. *El asalto a la razón*, México, 1959, p. 103.

buscaba un método que superara la dialéctica hegeliana pero lamentablemente "esto pasó desapercibido a dicha izquierda, lo que le permitirá, en su día, caer en la sacralización o totalización de la burocracia neoimperial rusa " (MFL, 126). Desde aquí Dussel delimita lo asumible que tiene Schelling para la Filosofía de la Liberación así como sus límites. Será preciso estudiar más a fondo el método que Schelling propone y que Dussel critica sin desarrollar por completo⁵⁶.

Contra la llamada Teología de la muerte de Dios, que estuvo de "moda " por los años 60-70, Dussel declara que en realidad Dios no ha muerto, sino que lo que se ha hecho es asesinar , de muerte violenta, por hambre, a su epifanía: el pobre, y en concreto, para Dussel, el indio americano, el negro, el asiático. La estructura cainita de la humanidad no sólo no ha impedido, sino que ha posibilitado la muerte de los justos, autodivinizándose. Su expresión es Europa (todo el Norte en realidad) en relación a la 'periferia', reducida a la barbarie, al no-ser. La categoría máxima de la revelación del Absoluto, de Dios, es clara: liberar al pobre, permitirle que "sea"; mejor, que pueda seguir, 'siendo', "existiendo", y para ello necesita, primeramente, carnalmente, en concreto, comer. La bondad ética será dar de comer; el mal ético es dejar morir de hambre⁵⁷.

2.3. La fe, ¿concepto exclusivamente teológico?

Dussel polemiza con Jean -Ladrière que en su obra *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*⁵⁸ considera que el discurso filosófico pretende "asumir lo real en el nivel de la palabra comprensora"⁵⁹, considerado el saber filosófico como "un saber de la totalidad "⁶⁰ que se articula como " actividad constituyente absolutamente originaria "⁶¹ hasta el punto de erigirse como "génesis absoluta de todas las formas, de todos los fenómenos y de todas las significaciones ,"⁶². Pues bien, Dussel piensa que este discurso de Ladrière es en esencia una explayación de la ontología heideggeriana, que considera que cualquier "palabra de fe" debe ser esencialmente de índole explícitamente *teológica-religiosa*⁶³ de forma tal que a la palabra reveladora se respondería con la palabra de la fe⁶⁴. Esto significa que la fe es algo de índole exclusivamente religiosa, como lo sería cualquier "revelación". Algo semejante podemos decir de la postura de un filósofo personalista, Maurice Nédoncelle, que manifiesta (cosa que podría asumir Dussel) que "nadie puede vivir como hombre sin intentar unificar su ser; nadie puede unificar su ser sin hacer un acto de fe, es decir,

⁵⁶ Véase nuestra exposición del método de Schelling , en el lugar en el que desarrollamos su pensamiento.

⁵⁷ Recordemos lo que dice Levinas: "¡No matarás! no es sólo una simple regla de conducta. Aparece como el principio mismo del discurso (...) La palabra es del orden moral antes de pertenecer al orden teórico": LEVINAS, E. *Difficile liberté*, Albin Michael, París, 1963, p. 21.

⁵⁸ Publicado en Aubier-Cerf, París, 1970.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁰ *Ib.*, 184.

⁶¹ *Ib.*, 18.

⁶² *Ib.*, 185.

⁶³ *Ib.*, 186 ss.

⁶⁴ *Ib.*, 187.

sin escoger un principio que oriente y compete sus deseos, *más allá* de su particularidad -de su subjetividad, entonces- y de su incoherencia "⁶⁵. Para Nédoncelle el origen de la fe está en la necesidad de Absoluto que tiene la persona, de tal manera que le hace amar "lo que tenemos que ser o lo que podemos llegar a ser"⁶⁶. Por tanto, para el personalista francés considera que "es en Dios donde situamos la fidelidad, puesto que sólo Él es capaz de sostener la pretensión de nuestros compromisos y de desarrollar nuestras personas "⁶⁷. Nédoncelle se sitúa, así, más cerca de la postura de Ladriere que de Dussel. No obstante, podemos encontrar en este mismo trabajo del personalista algunas expresiones que se aproximan también a lo que aquí denominamos una fe antropológica, basada en , "la autoridad" que surge de la palabra reveladora del Otro. Pero de ello ni siquiera Dussel ha sido consciente. Así dice Nédoncelle: "*Solamente creyendo en la autoridad de los otros podré unificar mi ser, solamente remitiéndome a su percepción y a su exigencia seré digno de mi vocación. Creer en ellos, perderme en ellos, es encontrarme. Ser fiel a su fidelidad, es el único medio que tengo de conducir mi persona en mi conciencia y de ofrecer a cambio el mismo servicio luminoso*"⁶⁸. Finalmente Nédoncelle (lamentablemente, Dussel no parece conocer en profundidad su pensamiento, aunque nosotros encontremos entre ambos bastantes semejanzas desde sus respectivos personalismos) intenta superar la contraposición entre la razón y la fe, basándose en la fidelidad personal: "*La lógica personal de la fidelidad no se opone a la lógica impersonal de las ideas, ya que la exige y la engloba. Es más justo decir que la sobrepasa purificándola. Por esto el principio que la guía no es solamente la razón, sino la fe*"⁶⁹. No obstante no queda del todo claro que la fe no tenga una expresa connotación teológica.

Frente a esta concepción de la fe, Dussel quiere demostrar que la fe puede *también* (que no exclusivamente) ser interpretada desde una perspectiva antropológica. En efecto, no sólo se da la fe en la relación con el Absoluto, Dios (nivel "arqueológico", o "teológico" que' después examinaremos), sino que los otros niveles también descritos por Dussel pueden dar cabida en su interior a la fe: la relación de fe de la posición ética originaria del cara-cara que se da en el nivel *erótico* (relación varón-mujer), *político* (relación hermano-hermano) y *pedagógico* (relación maestro-alumno). De tal forma que "hay filosofía en la revelación y la fe antropológica, *tertium quid* entre la ontología dialéctica de la Totalidad y la teología de la fe sobrenatural" (*FEL, II*, 236, g,455), hasta el punto de que cuando se describa la revelación "antropológica" (en los niveles concretos antes indicados) , se conseguirá, *análogamente*, una fundamentación de la descripción de posibilidad de la revelación religiosa, sobrenatural, que incluso "indicará el límite del pensar filosófico" (Ibíd.).

Sale así Dussel al paso de las críticas que bastantes autores le han dirigido: le

⁶⁵ NÉDONCELLE, M, *De la fidélité*, Aubier, París, 1953, p, 191. La negrita es nuestra.

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 194.

⁶⁸ *Ibíd.* .p. 195. Y el mismo autor se refiere a la significación *metafísica de la fidelidad*, cuando manifiesta: " ¿Quién sabe si el sentido de la creación no será descubierto, o más bien efectuado, por una *sabiduría que sobrepasa las sabidurías* y que se confundiría con *el espíritu de la fidelidad misma* ? En esta hipótesis, ésta tendría por función hacer converger lo múltiple en lo uno" : *Ibíd.* .p. 198. Las negritas son nuestras.

⁶⁹ *Ibíd.*, 194.

acusan de mistificar el discurso teológico y el filosófico. Nuestro autor pretende explícitamente situarse desde un posicionamiento filosófico-antropológico. Es decir, que Dussel, también teólogo cristiano, se impone la obligación de delimitar sus diferentes reflexiones. Cuando hace filosofía utiliza un método que pretende ser exclusivamente filosófico; y cuando hace teología utiliza, incluso utilizando semejantes conceptos y expresiones, un método teológico, con diferentes fuentes que la filosofía. Así como teólogo acepta la revelación positiva de un Dios que se ha revelado en la historia del hombre. Pero como filósofo, como estamos analizando nosotros, piensa desde "las condiciones de posibilidad de la revelación antropológica concreta, filosóficamente entonces" .De tal forma que "un teólogo podría decir que el hombre por la sola fuerza de su pensar sólo con dificultad, tras largo tiempo de investigación y con numerosas posibilidades de error podrá llegar a precisar la alteridad antropológica. Aceptamos esa objeción, pero -concluye Dussel, negamos que nuestro pensar sea teológico"⁷⁰.

2.4. El filósofo como discípulo

La relación ética, la genuina, es la del cara-a-cara. Ello implica una opción ética previa de respeto a la alteridad del Otro, a su mismidad. Ello implica, para Dussel, renunciar a palabra y reflexión dominadora. Es renuncia a todo tipo de dogmatismo, es invitación a dar la palabra al Otro, a dejar que él diga la palabra primera, la fundadora de la relación ética. Esto significa renunciar a la actitud de "maestro" hacia el Otro, adoptando más bien una condición discipular.

El Otro, entendido como "bárbaro", la "nada", el "nadie" para la Totalidad comprensiva del ser, el indio, el mestizo, el impuro, el negro, la mujer como "ser inferior" al varón, el hijo como sometido al padre y la madre, debe tomar ahora finalmente la palabra primera. Es dejar decir su palabra a aquéllos que han permanecido callados, por temor a no ser entendidos, por miedo a no decir una palabra inteligible, lógicamente, 'correcta'. Es dar la voz a los que hasta ahora se les ha negado, sea por desprecio o por autocensura. Aquellos que sus palabras han sido hasta ahora despreciadas deben decir "lo suyo," en la Filosofía de la Liberación. El mundo de la cotidianidad es el marco propio del discurso de la liberación,

"El método ana-léctico incluye entonces una opción histórica previa. El filósofo, el que quiera pensar metódicamente, debe ya ser un 'servidor' comprometido en la liberación, El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, le será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma. Esa palabra, ese tema no puede leerse (no es un 'ser-escrito': texto), ni puede contemplarse o verse (no es un 'ser-visto': *idea* o luz), sino que se oye en el campo cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación. El *saber-oír*⁷¹ es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del

⁷⁰ FEL, II, 223, n,303. Dussel remite al epígrafe 36 de esta, misma obra para demostrar lo que dice, que es precisamente el capítulo donde analiza el "método analéctico" que aquí venimos examinando,

⁷¹ Dussel nos invita a considerar la "analéctica de la palabra-oído" ,realizando para ello un comentario a la frase del evangelio de Marcos 7,16: "El que tenga oídos para oír que oiga", señalando: "No se dice: 'El que tenga ojos para ver, que vea', porque entonces la Totalidad no es superada. La palabra del Otro viene más allá del horizonte ontológico y sólo la escuchan los que no están encerrados en la egótica muralla de la Totalidad totalizada. El desierto es para la Alteridad el lugar del propio silencio a la escucha

filosofar; es la condición de posibilidad del saber-interpretar para *saber-servir*⁷² (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica}. La conversión al pensar ontológico es muerte a la cotidianidad. La conversión al pensar meta-físico es muerte a la totalidad” (MFL, 184}.

Escribiendo acerca de la diferencia entre el "ver" del método fenomenológico y el "oír", Dussel se decanta por el último. La misión del filósofo de la liberación consiste en saber escuchar la voz del Otro:

*"Lo que se ve como rostro del Otro es un ente; es justamente donde mi vista termina donde comienza el misterio del Otro como otro. Se nos relata que Moisés 'escuchó una voz'. Oyó o escuchó una voz que le decía: 'Moisés, Moisés ? (lo nombraba -dice Dussel- por su nombre, y no lo interpretaba como un hombre universal). Lo nombraba no en abstracto sino en concreto. Llamaba la voz a un hombre concreto, histórico, libre; ese llamado era imposible en la fysis, porque en la Totalidad de la mismidad no hay libertad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Nietzsche. Esto se dice rápido pero se puede mostrar acabadamente"*⁷³.

La dialéctica ontológica es un pensar de "pocos", de los "mejores", de los más sabios. Ese pensar de los pocos, muchas veces se opone al sentir, incluso pre-temático, de la mayoría, "los muchos", "los más" (*hoi polloi*).

Pensar desde el método ana-léctico sólo es posible desde un acto de *conversión*, que consiste en un des-armarse ante la palabra del Otro, es opción ética de respeto y de amor de justicia. Es dar la palabra, devolver la voz a los callados desde siempre. Ello significa que el filósofo, erudito, "preparado", el que acumula el saber⁷⁴, se expone ante el pensar "inculto", poco riguroso, de la mayoría popular, de la mayoría del pueblo, de los que están más allá de cualquier sistema filosófico y también más allá del Sistema de la ontología de la Totalidad. No obstante en estas ideas dusselianas podemos detectar (aunque ciertamente siendo muy críticos) un cierto "demagogismo", en muchas de sus expresiones. Lo cierto es que a veces el intelectual "juega" a ser portavoz de un pueblo que está incluso tan oprimido que ni siquiera se atreve

de la voz del Otro; para Nietzsche el *desierto* es en cambio la soledad del único, del Todo, del eterno retorno de lo mismo": FEL,II, 207, n. 126.

⁷² Mounier decía que no basta con comprender, que es preciso también actuar: MOUNIER, E. "Manifeste au service du personalisme", en: *Oeuvres de Mounier*, Seuil, París, 1961, vol. I, p. 637.

⁷³ DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. LLEL, P. 24. La "mostración" la hará Dussel a lo largo de este ensayo, así como en otras partes. Sobre ello véase lo que hemos escrito, además de en este capítulo, en el dedicado a Levinas. Dussel se decanta por el oír, en contra de ver, pues la voz viene del Otro, mientras que el mirar es subjetivo, parte de mí ver. Pero si bien dice que la primacía está en el Otro (para evitar la cosificación y la objetivación del Otro), tampoco es del todo consciente Dussel de que si sólo dependo de la voz del Otro para escucharlo, olvida Dussel el *punte*, esto es, *la relación* que une al Otro conmigo, para el cual yo soy Otro. Quizás no conoce la aportación de Zubiri al respecto. Sobre esto puede verse: FERRAZ FAYOS, A. *Zubiri: El realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988, 25-113. Tendremos que volver sobre esto.

⁷⁴ Dussel ni siquiera sospecha que en el *personalismo* encontraría ideas semejantes a las suyas. Nosotros sostenemos que Dussel es un personalista. Véase lo que dice Mounier de la actitud de "escucha" del filósofo: "siendo la vida personal libertad y superación, y no acumulación y repetición, la cultura no consiste en ningún campo en el amontonamiento del saber, sino en una *transformación profunda del sujeto* que le dispone a mayores posibilidades, a través de llamadas interiores": MOUNIER, E. "Le Personalisme", in: *Oeuvres de Mounier*, Seuil, París, 1961, vol. III, p. 522.

a abrir su boca⁷⁵.

Pareciera, entonces, que existe en la reflexión de Dussel esta argumentación: hasta ahora los filósofos e intelectuales han hecho "ideología", de tal forma que no ha interpretado la realidad propia de América Latina y por eso su filosofía se ha mostrado ineficaz para transformarla, y el que ansía por su liberación es el pueblo "llano", oprimido, que tiene una cultura "sabia" que es preciso aprender. Pareciera como si el filósofo "ideólogo" no participa de tal, opresión estructural, sino que fuera parte del sistema que oprime. Por consiguiente el pueblo debe ahora asumir el papel de "maestro", de "intelectual", de "filósofo", y el filósofo de profesión lo que tiene que hacer es aprender a oír al pueblo, de donde viene "la sabiduría".

Esta argumentación, que podemos detectar implícitamente en el pensamiento de Dussel, parece que lo que pretende es inventar lo dado hasta el presente. Pero ¿no se caerá entonces en lo mismo que se pretende evitar? No es difícil detectar en esta interpretación un cierto "paternalismo" por parte de intelectual, que se "digna" escuchar al pueblo. En todo caso "suena" a demagogia, incluso salvando la parte de razón que Dussel tenga en esto.

Más adelante, cuando expliquemos la "política" dusseliana, analizaremos con más detalle la concepción que del "pueblo" tiene Dussel, pero ahora queremos señalar algunas ideas que es preciso considerar para no llamarnos a engaño. En la FL, como en la misma Teología de la liberación se tienen en no pocas ocasiones un concepto mitificado del "pueblo". En este sentido permítasenos traer a estas páginas lo que brillantemente ha escrito sobre ello un teólogo de la liberación andaluz y que nos parece perfectamente asumible:

*"El pueblo como pueblo no tiene convicciones firmes y la pobreza no le da mayor estabilidad. El pueblo de los aleluyas del domingo de ramos es el mismo pueblo del crucifical, crucifical del Viernes Santo. Bastaron unas pequeñas maniobras propagandísticas de los guías religiosos para hacerles cambiar de actitud" (...) "El pueblo es así ha sido siempre así y sigue siendo así. El análisis de lo que ocurrió en nuestra guerra civil (la española) es aleccionador al respecto. Pueblos donde parecía que todo era una balsa de aceite y de la noche a la mañana se convierten en campo de sangre. El pueblo, por desgracia, y por su bajo nivel cultural, no es más que una fuerza bruta, una energía potencial de acción, pero los objetivos y los procedimientos de acción se los tienen que dar de fuera"*⁷⁶.

⁷⁵ Por ejemplo ese demagogismo podemos vislumbrarlo (aunque en el fondo tiene razón en cierto sentido) en estas palabras, realizadas en un contexto teológico:

"Es necesario que los sacerdotes que vienen a nuestro país tengan conciencia de que tienen que aprenderlo todo del pueblo", ya que "si por el contrario un sacerdote europeo viene creyendo que tiene una teología, una cultura y una pastoral que enseñarnos, entonces es mejor que se quede en su casa": ZANCHETTIN, CI. op. cit., 145.

⁷⁶ PALMA, J.M. *Teología radical de la liberación. Experiencia popular desde Andalucía*. Ed. Atenas, Madrid, 1985, p. 42, y continúa diciendo, con una descarnada lucidez: "De aquí su fácil manejabilidad, falta de sentido crítico y su imposibilidad de reaccionar frente a lo que le dicen. Su respeto mágico a las palabras bien dichas y pronunciadas ya la palabra escrita le hacen fácil presa de los que se erigen en jefes y mentores o salvadores. El pueblo va adonde lo llevan. Tal es la experiencia en el terreno del consumo, donde el pueblo viste, bebe y se comporta socialmente según los estereotipos de los medios de comunicación. El pueblo se inclina a esta o aquella opinión política según lo que imponga la moda. Dígase lo que se diga, en el franquismo la gran masa del pueblo era franquista y en el antifranquismo la misma masa es antifranquista". Y concluye: "Las revoluciones del pueblo, la revolución social es

No estará de más estar prevenidos frente a las palabras que halagan el oído, pues también estas actúan como encubridoras de lo real evitando así su justa transformación, Percatémonos de que en esta terminología dusseliana el "pueblo" es el equivalente colectivo del "Otro" de Levinas. Vimos anteriormente que C. Scannone, y el mismo Dussel lo explicita más de una vez, reprocha a Levinas no concebir al Otro como "pueblo oprimido", como colectividad y no ya una persona individual. Pues bien, la magnificación que, a nuestro juicio, Levinas realiza del Otro con un menoscabo o "eclipse" del yo, explica en buena medida esta mitificación de lo popular. En realidad en un "yo", el del filósofo-discípulo del pueblo -en la terminología de Dussel- el que, teniendo conciencia ética, escucha el clamor de los oprimidos, ¡siendo, la mayor parte de las veces el filósofo un no-oprimido! -o al menos, no "tanto" como el pueblo llano-.

Dejando en un segundo plano el valor de las mismas expresiones dusselianas, debemos dejar en pie lo que Dussel parece pretender- decir: el filósofo es un intelectual "orgánico", que si aspira a reflexionar sobre la realidad, debe conocerla, y la realidad se da en la vida de la cotidianidad, no en los libros ni en los despachos, donde sólo se puede aspirar a conseguir ideas muy maravillosas pero que no sirven para nada, pues son ideas sobre ideas y libros sobre otros libros -como reprochaba el 'viejo' Schelling al idealismo de Hegel-. Esta filosofía sería semejante a un artefacto maravilloso que sirviera para eliminar una grave enfermedad, pero que nunca se llevara a la práctica cotidiana y real: queda estéril, y si además se piensa lo que se escribió en otro continente, que es lo que hace el "ideólogo", como mucho servirá para conocer la cotidianidad de ese continente en el cual se pensó lo que el "ideólogo" repite, pero no servirá para dar respuesta a la realidad en otro lugar, con una cultura diferente y con problemas acuciantes insospechados en el lugar de origen de esa filosofía. El mismo Jean Paul Sartre, en un contexto semejante denuncia esta realidad cuando escribe:

"No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros lo tomaban prestado. Entre aquéllos y éstos, reyezuelos vendidos, señores feudales, una falsa burguesía forjada de una sola pieza servían de intermediarias. En las colonias, la verdad aparecía desnuda las 'metrópolis' la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópolis se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco, desde París, Londres, Amsterdam nosotros lanzábamos palabras: ¡Partenón! ¡Fraternidad! y en alguna parte, en Africa, en Asia,

ideológica, táctica y estratégicamente la obra de unos pocos que después contagian por modo y propaganda al resto. Este resto mayoritario se deja conducir. Se les cambian las ideas, se les conciencia, se les pone en movimiento y después se nos hace creer que son los protagonistas de algo que ellos no han protagonizado": *ibid.*, pp. 42-43, y observemos que el autor no cae en una también fácil anti-demagogia, No está sentado tras la mesa de un despacho de filósofo y teólogo, sino detrás de un tractor en el campo andaluz .

otros labios se abrían : '¡...tenón!, ¡...nidad!'...⁷⁷.

El filósofo *ana-léctico* debe comenzar a pensar desde la cotidianidad, más que desde su despacho. La vida cotidiana de un pueblo, la asunción de sus inquietudes, de sus ansias liberadoras, de sus vidas concretas. Sólo así se conseguirá aprender a *oír*. El sentido del oído cobra aquí primacía sobre el *leer textos*, aunque estos hablen muy bien de la vida. ¿No ha ocurrido lo que aquí se reprocha muchas veces en la filosofía contemporánea, e incluso en la medieval y moderna? ¿No se ha convenido la filosofía en una reflexión para otros filósofos, en lugar de amor por conocer la realidad? ¿Por qué quedarse en los libros en lugar de atreverse " a pensar desde la cotidianidad de lo real? ¿No se ha convertido así la filosofía en una reflexión *sobre la misma filosofía*? ¿Estamos entonces ante una *filosofía* o más bien ante una especie de *meta-filosofía*? La F.L. y el filósofo que la piensa deben partir de la vida real. Y en América Latina (como en todo el Tercer Mundo) la miseria es algo cotidiano, así como el ansia de liberación que tienen los oprimidos de diferentes maneras. Una filosofía realizada desde América Latina que olvidara la cotidianidad en la que está situada será ideología, metadiscurso Importado, aunque siga más o menos brillantemente las modas filosóficas de turno. Pero de ninguna forma servirá no ya sólo para transformar la realidad, desde la praxis de liberación, sino que ni siquiera la interpreta. Es discurso ideológico, por muy erudito que sea y por muy " alemán " (riguroso) que se pretenda presentar .

Para Dussel, en resumen, la filosofía es originariamente ana-léctica, y camina, dia-lécticamente impelida por la palabra pro-vocadora del Otro (ana-léctica, entonces). El sofista es el filósofo falso, el ideólogo de la totalidad, que pretende totalizar en su fundamento, en su mismidad, al Otro, negando su alteridad y exterioridad al sistema de la totalidad. El filósofo verdadero sabe que al principio está la con-fianza en la palabra reveladora del Otro, está la fe antropológica. La filosofía analéctica partirá del " *magisterio y la verdad del otro: hoy en confianza en la mujer, el niño, -el obrero, el subdesarrollado, en un palabra, el pobre: él, el alumno, tiene magisterio, la pro-vocación ana-lógica: él tiene el tema a ser pensado: su palabra revelante debe ser creída o no hay filosofía sino sofisticada dominadora* " (MFL. 194)⁷⁸.

⁷⁷ SARTRE, J.P., "Prefacio", en: FANON, F. *Los condenados de la tierra*, FCE. México, (8) 1986, p. 7.

⁷⁸ Dussel no se ha percatado de que muchas de estas ideas ya están contenidas, aunque no en un sentido unívoco, en buena parte de la tradición filosófica occidental. Para probarlo permítasenos citar algunas ideas de Rogelio Bacon. El filósofo y científico británico, que espolé con dureza a sus contemporáneos indica que una de las causas de la crisis de la cultura de su época consiste en que muchos filósofos y teólogos "se han convertido en maestros de filosofía y teología antes de haber sido discípulos": BACON, R. *Compendium studii philosophiae*, ed. de R. Steele, Oxford, 1905-1940, p. 426, citado por: MERINO, J.A. *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, p. 119. Este autor, comentando el pensamiento de Bacon manifiesta que "el *verdadero filósofo* se conviene en profeta que denuncia los males, pero sabe anunciar las auténticas soluciones en sintonía con la única Verdad" (p.120). Otra causa de los males de su época, para Bacon reside en el orgullo de sus intelectuales, los *magistri*, que se creen en posesión de la verdad. Cuando uno cae en la cuenta de la magnitud de la verdad. "se derrumban los muros que separan entre doctos y no doctos, sabios e ignorantes, pues todos son discípulos de la única Verdad, que se manifiesta en infinitud de formas" (p. 123). Y en forma irónica, glosando el pensamiento de Bacon, dice Merino que "los maestros del *Studium* son los verdaderos y únicos sabios. Los otros no tienen nada que decir ni ofrecer en el orden del conocimiento de la verdad. Sólo el maestro puede y debe hablar *de y sobre* la verdad" (p. 124). Y concluye afirmando que para el erudito anglosajón "se plantea una *nueva filosofía* orientada a la *praxis* y a la acción" y citando a Bacon dice: "Los

2.5. La escucha y la interpretación de la voz del Otro

La relación primordial del p^anim-el-p^anim, el cara-a-cara (no el "frente-a-frente"), está basada en la revelación del rostro del Otro. Es una relación fundante, primera que .es imposible que se dé como escrita" (MFL, 190, n.48), en el sentido de que sí es posible escribir algo una vez dicho, pero que el mismo acto del "decir" es previo a la escritura y se vive en la relación del cara-a-cara o no se puede vivir de otra forma. Y es un hablar en acto. como la relación, pues no es lo mismo recordar un rostro o una palabra que verlo u oírlo.

Desde el rostro del Otro irrumpe "en la totalidad" una palabra, que "no es interpretable" (MFL, 191), ya que, para Dussel, cualquier intento de comprensión sólo se realizaría, por parte del oyente del Otro, desde su propia fundamentación de comprensión y sólo es comprensible de modo inadecuado. Es por ello comprensión "por ' semejanza' y confusa", que se basa en las pasadas experiencias tenidas con el Otro: " A partir de la experiencia pasada que tengo de lo que en su decir me dice el otro uno se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela." (MFL. 191)⁷⁹. La respuesta legítima ante esta revelación de la palabra del Otro, ante la epifanía de su rostro, es el asentimiento incluso ante' la inadecuada comprensión de lo dicho. Es preciso tener confianza en la palabra del Otro. ¿Por qué? "porque él lo dice" (MFL, 191). Esto es lo que Dussel denomina "amor de justicia". aunque en realidad estarnos más bien ante una especie, permítasenos, de "fe de justicia" .

En realidad se confía en lo que se ama -y se ama lo que, de algún modo, se conoce-. Y este amor, así considerado es "trans-ontológico" ,en el sentido de superar la relación onto-lógica, ya que será preciso aceptar la palabra del Otro sólo porque él así lo dice, en un acto de con-fianza pues no es posible verificar lo que dice.

Dussel parece comprender que es un análisis, aunque "poéticamente" bello, epistemológicamente "peligroso", y señala: "*Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de jugarse por una palabra creída es, precisamente, un acto creador que camina por sobre el horizonte del todo y se avanza, sobre la palabra del otro en lo nuevo*" (MFL, 191).

Nos podríamos preguntar si nos ha aclarado algo o más bien ha oscurecido un poco más el asunto. En realidad a esta tesis dusseliana subyacen varias premisas que es preciso poner boca arriba para comprender su pensamiento sin enmascararlo. Lo primero es que en todo el análisis del Otro dusseliano subyace una clara intencionalidad *ética*⁸⁰, que prima en todo

cristianos deben considerar la filosofía como si fuera inventada de nuevo, es decir, hacerla apta para su fin-, que es la praxis (p. 123).

⁷⁹ Pero, en este sentido, no es impertinente que nos cuestionemos cómo sería la *primera* relación, a partir de la cual analizaremos, por vía de semejanza, las diversas posteriores revelaciones, y si la "segunda" revelación (y las que se sigan) son "confusas", como dice Dussel, todavía lo será más la primera! Aparece en el trasluz un cierto fideísmo en esta descripción que el filósofo argentino realiza del encuentro del cara-a-cara revelador. Tendremos que volver sobre ello.

⁸⁰ El método *analético*, el dialéctico-positivo o *ana-dialéctico*, dice Dussel, "nos permite abrimos a métodos que no sólo no son científicos, sino que ni siquiera son teóricos", e intenta justificar esta tesis explicando que "la analética determina un método cuyo punto de partida es una *opción ética* y una praxis histórica concreta -(FL.. 5.4.1). Con ello pretende clarificar el estatuto gnoseológico de las ciencias humanas contrapuesto, para él, al de las ciencias empíricas, "fácticas", y ello con la intencionalidad de

para su correcta intelección. Y es que el contenido y la intencionalidad última del Otro se me escapa a mi historia (desde la que normalmente interpreto "análogamente", por semejanza, la palabra a mí dirigida). Si alguien me dice: "te quiero", puedo entender lo que me quiere decir sólo si tengo anteriores experiencias de amor. Pero resulta que su amor concreto no es *idéntico* al amor que otra persona me profesaba. ¿Cómo podría yo medir la 'cantidad' y la 'cualidad' de su amor'? En realidad no puedo interpretarlo adecuadamente pues el Otro "se expresa desde su vida, desde su historia, desde su exterioridad que me es ajena" (IFL, 198). De forma que la única forma que tengo de interpretarlo cabalmente sería entenderlo *desde su propio ámbito o mundo*. Pero, ¿cómo acceder a su propio ámbito? ¿Podré "meterme" dentro de su interioridad para percibir el adecuado sentido de su palabra? Evidentemente no puedo hacerlo. Entonces ¿habré de conformarme con la pura descripción fenomenológica de lo que percibo de su palabra y de su rostro? Dussel piensa que no. Lo primero que es preciso hacer es "creer, por fe, en lo que me dice: 'Te amo'; amor que no es igual a ninguno; amor que es único y nuevo" (IFL, 198).

El tercer momento o "pasaje" se produce del entender la palabra proferida "a la verificación de la palabra". La revelación, presencia de la "negatividad primera", implica un dejar hacer al Otro, dar márgenes de confianza para que puede efectuar y cumplir lo que dijo. Esto es lo que el método analéctico posibilita, deja lugar a ello, "lugar que no existe en el método dialéctico" (MFL, 193). En efecto, una vez aceptada "por fe" su palabra y comprendida también, aunque nunca apodícticamente la misma, "debo jugarme" en un acto de confianza ante la credibilidad que me merece. En realidad puede ocurrir que me mienta, que no me ame. Puede suceder que esa confianza en él depositada se muestre como infundada después de varias experiencias contrarias en ese sentido. "Si esto ocurre dejaré de tenerle fe" (IFL, 198), aunque también puede suceder lo contrario, que se muestre históricamente, que mi acto de confianza estaba sustentado en un amor verdadero y que "aquella amada que aseguró amarme lo ha hecho hasta el fin". De forma que existe una verificación histórica, *a posteriori*, de la palabra del Otro, que mostrará que mi acto de confianza "mereció la pena" y que el riesgo corrido en ello no fue en vacío. Y Dussel apostilla a todo esto, en una conferencia: "¿Se dan cuenta de cuán diferente es esta verificación *a posteriori* al método ontológico, que piensa algo y lo remite a su fundamento *a priori* para conocerlo?" (IFL, 198). Con ello se muestra la concepción que tiene Dussel del método ontológico-dialéctico (negativo), de la totalidad, y su contraposición con el método analéctico, ana-léctico, de la alteridad. Todo esto lo resume Dussel en el siguiente texto:

"Si la filosofía fuera sólo *teoría*, com-prensión refleja del ser e interpretación pensada del ente, la palabra del otro sería indefectiblemente reducida a 'lo ya dicho' e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la totalidad, al que el sofista sirve (aunque cree ser filósofo -añade Dussel-). Es equivocada su interpretación porque, al opinar que 'lo dicho' es 'lo mismo' que él interpreta cotidianamente, ha hecho 'idéntico' (unívoco) lo de 'semejante' que tiene la palabra aná-loga del otro. Es decir -señala ahora Dussel con su duro lenguaje metafórico-, ha negado lo de 'dis-tinto' de dicha palabra, ha matado al otro; lo ha asesinado" (MFL, 193). Y a continuación señala que tomar la palabra del Otro como unívoca, como perfectamente inteligible desde la propia totalidad es "la maldad ética del sofista", es

"pecad"»⁸¹.

Hemos visto cómo concibe Dussel su método analéctico, y cómo no carece de cierto rigor su exposición, aunque se trata de un rigor no exento de ambigüedades. Pero incluso el método analéctico no parece ser tan analéctico como Dussel pensara. Veamos un sencillo ejemplo para mostrar lo que queremos decir. Cuando alguien me indica que ha visto un bello paisaje (que yo no he visto), sólo comprendo por analogía, por semejanza, la belleza a la que se refiere. E incluso esa analogía tiene su fundamento en *mi propio fundamento*, en mis experiencias anteriores de haber visto bellos paisajes. Eso significa incluso que la misma fe antropológica a la que Dussel se ha referido debe tener *a priori* (en eso no estará nuestro pensador de acuerdo con nosotros) una cierta referencia. El acto de fe no suele ser *ciego*, absolutamente primero, sino que suele estar basado en experiencias propias anteriores. Suponiendo que *siempre* haya resultado nuestra confianza defraudada difícilmente realizaremos otro acto de confianza, estaremos "escarmentados", como se dice vulgarmente. No obstante la estructura fiduciaria del ser humano se remonta a nuestros más remotos ancestros antropológicos, normalmente a nuestras primeras experiencias de amor, generalmente acontecidas en nuestra primera infancia en el seno de nuestra familia o en la cercanía de seres que nos amaban. Tendremos que volver sobre esto cuando analicemos uno de los momentos analécticos concretos de la metafísica de la alteridad: la *erótica* de la liberación.

2.7. La fe antropológica pre-supone el amor y el servicio práxico a la persona

Desde estos análisis de Dussel sobre la fe meta-física intenta nuestro filósofo superar el intelectualismo. Es imprescindible clarificar que la confianza en el Otro es un acto, también, de amor, y la estructura del amor trasciende incluso el ámbito del conocer. En efecto, "el conocimiento se *apropia* de lo conocido: es la *posesión* intencional de la forma ajena en cuanto ajena, de lo que es el Otro en cuanto otro. El amor, en cambio, se *expropia* a favor del amado. Por eso dice Kierkegaard que el verdadero amoroso se conviene en el *expropiado absoluto*. El amor saca de sí, *enajena*. Por eso, al principio y al final del conocimiento hay que poner el buen amor. Hay que evitar que el conocimiento se convierta en un fin en sí mismo; hay que evitar que degenera en curiosidad, en una forma de amor deleitable, del amor desordenado"⁸².

En la escucha y comprensión de la palabra reveladora del Otro nos debe llevar

⁸¹ El término "pecado" en el Dussel filósofo (y también en el teólogo) significa, sin más "mal moral". No tiene un sentido estricto teológico, sino ético-moral. Aunque como este concepto -y otros más- pueden dar lugar a ciertas confusiones mistificadoras entre reflexión ética y teológica. Dussel, que lo utilizaba muy frecuentemente en sus obras de los años 70, ha dejado de utilizarlo en sus últimos escritos filosóficos, hablando ahora de "el mal" ético. Insistimos en que es preciso dejarle decir al filósofo lo que dice, intentando entender el sentido que confiera a cada concepto, para no dar lugar a interpretaciones sesgadas o inexactas de su pensamiento, como ha ocurrido con algunos de sus críticos menos "avisados".

⁸² CARDONA, C. *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Navarra, 1987, p. 128. La cita de Kierkegaard es de su obra *Los actos de amor*, "publicada en italiano en Rusconi, Milano, 1983, p. 456. He tenido ocasión de realizar una reseña de la obra de Cardona en: *CARTHAGINENSIA*, (Murcia), n 11 (1991), pp. 285-286.

no sólo la praxis "noción griega equívoca"⁸³, sino que más bien es servicio, "habodáh" que se dice en hebreo (Cf. FL, 2.6.7.3; 3.4.8.5; 4.4.9.1).

2.8. Dussel, ¿fideísta?

Cerutti, el feroz adversario de Dussel, ha arremetido insistentemente contra Dussel, como estamos observando, cada vez que tiene la oportunidad. No nos corresponde a nosotros ser apologetas de Dussel, pues él sabe defenderse solo. Pero sí queremos matizar algunas de las críticas de Cerutti, que no podemos evitar considerar como fuertemente cargadas de emotividad personal, contexto ese que queremos evitar. Cerutti dedica la mayor parte de su tesis doctoral en filosofía a criticar a Dussel al que reiteradamente acusa (como veremos) de "populista" y de "fideísta"⁸⁴. Así dice: "*Es probable que ya sea visible cómo en la raíz de las posiciones sustentadas por el sector populista -encabezado por Dussel, según Cerutti- hay una opción -fideísta, una opción de fe religiosa como exigencia previa del filosofar. Es más, a estar (sic) por algunas de las afirmaciones de los integrantes de este sector habría que creer para poder incorporarse a la praxis ya la tematización de la liberación latinoamericana*"⁸⁵.

Otro de los autores que, según Cerutti, pertenecen a este populismo fideísta es Juan Carlos Scannone (al que, por otra parte, sí se le puede adjetivar como populista, aunque tampoco, a nuestro parecer, como "fideísta", a no ser que se asuma el cargo de probar lo que se dice)⁸⁶. El problema de Cerutti es que, además de no citar expresamente (y correctamente, cosa que raramente hace), mezcla a los autores sin distinguir suficientemente sus matices, quizás considerando que a río revuelto, ganancia de pescadores.

Pensemos que no rara vez el que es agnóstico suele interpretar un pensamiento desde su posición agnóstica. Algo similar podríamos decir del ateo o del creyente. Pero Cerutti se equivoca al considerar que existe una mistificación, en Dussel, entre el discurso teológico-sobrenatural y el filosófico. Ello se debe a que, al menos en su libro referido, no conoce bien el pensamiento de Dussel. Si lo ha leído no lo ha entendido, cuando no tergiversado. Los celos suelen gastar estar pasadas. Lo que sucede es que, fácticamente, muchos de los iniciadores de la F. L. eran también teólogos, incluso religiosos" de profesión". Este hecho desconcierta a

⁸³ DUSSEL, E. *HGIAL*, I/I, p. 294.

⁸⁴ Defendida en Ecuador en 1977 y publicada en 1983 como *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, FCE, México. Estas fechas son significativas, pues el pensamiento de Dussel estaba "tejiéndose" maduramente entre ambas, con lo que el autor desconoce las matizaciones que después Dussel ha realizado en su pensamiento. Además sólo conoce una docena de títulos del fundador de la F.L. Por otro lado, a Dussel se le ha acusado de otras muchas cosas: incluso de ser ateo, como aconteció en los momentos en que sufrió el atentado con bomba en Argentina.

⁸⁵ CERUTTI-GULDBERG, H. op. cit., pp. 66-67. El subrayado es nuestro.

⁸⁶ Como no queremos que se nos reproche lo mismo, hemos de señalar que el jesuita Juan Carlos Scannone, antimarxista militante, critica que la noción de "pobre" sea asumida, sin más en la noción de "clase", proponiendo que el lenguaje de la liberación no se ate al "instrumental marxista". En este sentido considera Scannone incluir dentro de una "opción socialista" al populismo peronista. Esto pareciera una especie de "disparate" para el que desconociera que en el populismo peronista se incluían posicionamientos que abarcan desde la izquierda hasta la extrema derecha. Estas ideas de Scannone están reflejadas en el volumen colectivo: INSTITUTO FE y SECULARIDAD, *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial, 1972*, Ed, Sígueme, Salamanca, 1973, p. 28.

Cerutti. Seguramente desconoce la ingente cantidad de filósofos que han realizado una magnífica reflexión estrictamente filosófica, siendo militantemente creyentes⁸⁷, Y ese desconcierto tiene cierta "lógica" en el sentido de que muchos de ellos escriben tanto filosofía como teología. Pero parece claro que la mayoría suele diferenciar dichas reflexiones.

Cerutti ha realizado una lectura material de unos pocos títulos de Dussel, pero de una forma superficial (a juzgar por las conclusiones a las que llega, mucha de las cuales no se pueden sostener y que son expresamente negadas por el mismo Dussel). Parece ignorar Cerutti que a cada autor hay que leerlo *desde su propio lenguaje*, so pena de hacerle decir cosas diferentes a las que dice. Por esto cuando Dussel habla de "pueblo" Cerutti, sin matizar, entiende "populismo"; y cuando habla de "fe", entiende "fideísmo religioso".

En conclusión, Cerutti debería probar, *con textos*, y no sólo invitando a sus lectores a realizar *un acto de fe* en que es cierto lo que escribe (argumento *ad hominem*, que dirían los clásicos). Desconoce lecturas básicas (aunque en la bibliografía de su libro se excusa repetidamente de no conocer tal o cual obra) de Dussel, incluso las ya escritas cuando defendió su tesis, y además tiene una sensación de que Cerutti sólo encuentra lo que previamente quiere encontrar, lo que no parece precisamente un acto de honestidad intelectual. Cuando acusa de ideologización (ej. fideísmo, populismo) a Dussel, ¿no podríamos pensar que lo hace desde su propia ideología, en este caso un marxismo ambiguo, dogmático, desde la "escolástica" althusseriana?

Existe otro dato que es preciso considerar. La F. L., como Dussel mismo señala, fue un acto segundo, en relación al acto primero, que fue la *praxis* de liberación, tras una toma, más o menos confusa o implícita. La Filosofía sobre la *praxis* de liberación vendría a "informar" y dirigir metódicamente esa *praxis*. Pero antes de la reflexión fue la *praxis*. E incluso, antes que la *praxis*, el *deseo* de liberación en grandes masas del subcontinente latinoamericano. Pues bien, en esa *praxis* convergieron tanto sociólogos, filósofos y teólogos (incluso especialistas de otras ramas del saber). Incluso está claro históricamente que tanto la *sociología* como la *teología* de la liberación antecedieron a la filosofía en su reflexión sobre la emancipación. Pero mientras que los sociólogos y los filósofos (en menor medida los teólogos) reflexionan abstractamente, en sus cátedras o despachos, *sobre* la liberación, muchos militantes sindicales, políticos, y *religiosos*, trabajaban con las bases sociales, teniendo éstos últimos, en toda América Latina, una importancia capital, pues eran (y son) los que trabajaban por la liberación más en contacto con los grupos oprimidos: indígenas, marginados, masas empobrecidas, etc. En este sentido Cerutti, en lugar de describir las cosas como fueron y como son todavía hoy, se arma de prevención ante todo lo que "suena" a religioso, y ello por un prejuicio ideológico.

Nos parece que la concepción de Dussel acerca de la "fe" antropológica quizás no es lo suficientemente clara, pero se esfuerza por mostrarnos la legitimidad filosófica de su

⁸⁷ Sin irnos muy lejos, en nuestra España, podemos citar a Jaime Balmes, Angel Amor Ruibal, etc, y si retrocedemos atrás en el tiempo ¿hace mistificación Suárez sólo por ser jesuita? y ello, además, como el caso de Dussel, sirve para filósofos que son, en este caso, cristianos, como Xabier Zubiri, Manuel García Morente, José Luis López Aranguren, Antonio Millán Puelles, Jesús García López, Carlos Díaz Hernández y tantos otros, y lo mismo podríamos decir de una inmensa mayoría de filósofos tanto del pasado como de la actualidad.

método. La clave está en entender que Dussel será difícilmente entendido si prescindimos del lenguaje analógico y metafórico que frecuentemente utiliza. Pero no pensemos que nuestra no comprensión del mismo se debe simplemente a mistificación por parte de Dussel. No hemos de descartar que sea fallo de intelección por nuestra parte.

2.9. Dussel: las imputaciones ideológicas

Nuestro pensador ha sido acusado: por el citado Horatio Cetutti y por otros, de ocultar en su reflexión filosófica en realidad motivaciones ideológicas, en concreto, religiosas. Permítasenos citar un largo párrafo de un autor que ha realizado su tesina de maestría en filosofía que aunque procura situarse en la perspectiva dusseliana no duda en manifestar como síntesis de su investigación: "Dussel critique l'éthique des valeurs et parle d'une éthique universelle et transcendantale à l'opposé; c, de la morale qui possède un aspect historique-culture. *L'universalité du critère absolu de l'éthique, n'a rien à voir avec l'éthique autonome moderne (qui n'est qu'une morale). A vrai dire, la transcendentalité et l'universalité de l'éthique sont fondées sur la religion, sur l'utopie religieuse, sur la promesse eschatologique. En critiquant l'autonomie de la raison par rapport à la foi et à l'éthique de l'autonomie, il ne lui reste qu'à fonder l'éthique sur la foi, sur la religion, sur le projet utopique. La religion devient ainsi le fondement de l'action pratique qui n'est qu'une critique du fétichisme et de la divination du système*".

Tras decir esto concluye el sumario de la tesis afirmando: "*La réalité culturelle latinoaméricaine permet et comprend cette articulation philosophico-théologique, en raison d'une histoire et une culture très attachées à la religion et qui ont connu l'expérience de la religion libératrice métaphysique. Mais cette grandeur et victoire de la philosophie de la libération sera sa limitation: elle ne pourra pas être l'interlocutrice valable d'une autre philosophie dont le langage et les catégories philosophiques sont vidés de tout sens religieux*"⁸⁸.

No podemos compartir semejante tesis, que desconoce, a nuestro parecer, bastantes aspectos del pensamiento de Dussel. Es preciso entender el lenguaje que un filósofo utiliza para poder entender lo que quiere decir. Esto nos ha enseñado, por lo menos, la filosofía del lenguaje, y lo cierto es que el uso del lenguaje "religioso" en filosofía es una constante en el pensamiento occidental, desde Santo Tomás, Descartes, Leibniz, hasta lo mejor del idealismo alemán, sin olvidar a Kierkegaard. Lo mismo cabe decir de la reflexión filosófica sobre la temática religiosa, y no por ello se produce siempre una mistificación ni una fundamentación religiosa de la moral; tanto la filosofía como la teología son ámbitos de experiencia reflexiva antropológica, que precisan de una categorización propia. En este sentido, ¿existe tal fundamentación en la obra de Levinas? Quien lo afirme debe cargar con el deber de probarlo y no es fácil. Algo semejante ocurre en nuestro caso. En las primeras obras de Dussel, en

⁸⁸ JIMÉNEZ-ORTE, J. Fondements éthiques d'une philosophie latinoaméricaine de la libération: E. Dussel, Département de Philosophie (Fac. D'Arts et des sciences), Université de Montréal, 1985, p. VII. Las negritas son nuestras. Agradecemos al profesor Dussel que nos facilitara un ejemplar de este trabajo.

concreto la *trilogía* sobre el humanismo puede verse con claridad lo que decimos, Dussel utiliza un lenguaje de influencia semita, incluso cristiana, pero le confiere un contenido estrictamente filosófico. Pero para darse cuenta de ello es preciso emprender una investigación meticulosa, sutil. Así dice nuestro autor en el *Prólogo a la tercera edición de su Ética*, en 1986: "*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. Por mi parte he expresado en mis trabajos anteriores (El Humanismo Helénico, Eudeba, Buenos Aires, 1976), y El Humanismo Semita, Ibid., 1969), que 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 cotidianeidad (sic): la azteca o la inca, la griega o hebrea (...) Por mi parte, después de largos años de estudio y experiencia del mundo semita (incluyendo dos años de estadía entre árabes y judíos en Jordania e Israel), pienso que la experiencia existencial cotidiana de los pueblos semitas es más rica, es propiamente ética, y mucho más compleja y actual que la de los pueblos indoeuropeos (en especial la griega), (...) 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*", y concluye afirmando: "*Algunos lectores de mis obras (y hay muchas históricas y teológicas explícitas), confunden ellos mis obras filosóficas con las de otro tipo. Si se realiza una lectura exclusiva de mis obras filosóficas se verá que he tenido siempre una clara y precisa atención epistemológica en cuatro a la racionalidad de mi discurso filosófico (y no he caído en eclecticismos ni en confusiones de filosofía y teología)*"⁸⁹.

Por nuestra -parte hemos emprendido explícitamente -y hemos sido los primeros que nos hemos impuesto expresamente esta tarea- esta "lectura exclusiva" de las obras filosóficas de Dussel, además de haber estudiado la práctica totalidad de lo que ha dado a luz la pluma dusseliana -en la disciplina histórica y teológica-. Y ello nos permite afirmar que no hay tal mistificación en absoluto. Y que percibir tal cosa es debido, a nuestro parecer, únicamente a tres motivos: primero, no haber entendido su pensamiento; segundo, no haber leído la totalidad de sus obras: finalmente, querer encontrar lo que se está predispuesto a encontrar, sin dejar "hablar" al texto escrito. Esperamos probar lo que decimos a lo largo de este trabajo.

Vearnos un texto de Dussel, en un contexto histórico-teológico, donde intenta definir lo que es la fe. A su propia pregunta: "¿Qué es la fe?", responde: "*La fe llega hasta donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la totalidad: se abre a otro mundo como el mundo del otro. La fe es posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo. Pero el conquistador europeo no*

⁸⁹ DUSSEL, E. *FEL*, I, pp. 5-6; *FEL*, II, pp. 7-8, etc.

pudo tener fe porque no respetó el mundo del otro, del indio, del africano, del asiático. Ahora podemos pensar la cuestión ”. ⁹⁰

Este texto, desde su literalidad, ¿es estrictamente teológico? ¿Está presuponiendo una revelación sobrenatural? Nos parece que no: (¡incluso a nivel estrictamente lógico deja bastante que desear!). Quizás se le pueda objetar incluso lo contrario: que en su reflexión estrictamente teológica, como teólogo católico que también es, utiliza su propio lenguaje, creado desde su filosofía, desde su meta-física de la liberación, repiensa toda la teología católica. De tal forma que tiene una sensación de que su pensar teológico es su mismo lenguaje filosófico "salpicado", a la manera como se espolvorea un poco de sal en la comida, de citas bíblicas, patrísticas, etc. Sabiendo esto, nosotros insistimos en que una lectura atenta de su obra filosófica invalida cualquier acusación de mistificación entre filosofía y teología. Cuando Dussel es filósofo utiliza su razón, y no ningún tipo de revelación, sirviéndose para ello de palabras, conceptos, que podemos encontrar en otros muchos filósofos estrictos, y cuando es teólogo utiliza esos mismos conceptos "sazonados" con la aceptación de la revelación positiva de Dios, tal como la acepta la tradición semita-cristiana. Finalmente, como apreciación personal, nos parece que la reflexión filosófica de Dussel, su fundamentación, su erudición, es muy superior a sus conocimientos teológicos⁹¹.

Además, también ocurre que muchas expresiones y conceptos dusselianos como "revelación" del Otro, "epifanía" del rostro del Otro, "alteridad" metafísica, etc., son palabras impregnadas de un contenido primario no necesariamente filosófico, pero tampoco necesariamente teológico-positivo. En realidad ofrecen una realidad pre-filosófica, lo que, si no se está avisado de ello, lleva a pensar que ocultan posturas ideológicas no expresadas. Nuestro autor, en este sentido afirma:

"Tengo conciencia que la cuestión de la exterioridad, del más allá de la realidad

⁹⁰ DUSSEL, E. *HGIAL*, 1/1, p. 294. Y en el mismo lugar prosigue: "Fe, en su sentido primigenio, metafísico, teológico, es la posición de la inteligencia en una totalidad dada, por ejemplo, la hispánica en 1492, y desde esa totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentarse al otro en un 'cara-a-cara', y más adelante, ya total y explícitamente "teológico", mezclado con su peculiar lenguaje antropológico manifiesta que "con-fiar (cum-fidem) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí lo llama a ,servir' a este hombre en aquello que él exige como justicia. La fe es para los españoles la aceptación, el asentimiento de la palabra del otro, del pobre, del indio", y en la página siguiente, en una nota al pie (n.61) manifiesta que "el término liberación es estrictamente bíblico, Véase por ejemplo Ex 3,7-8: *Ihatsiló*, que como en Lc 12,28, se traduce al griego por *apolytroisis*, que se opone a esclavitud, prisión".

⁹¹ Recordemos, además, que Dussel no ha realizado una tesis doctoral! en teología, aunque se le han reconocido sus indudables aportaciones en el ámbito de la teología de la liberación, con la concesión del doctorado *honoris causa* por parte de la Universidad de Freiburg de Suiza, en 1981. Ante una pregunta nuestra, en Sevilla, en octubre de 1991, sobre porqué no había realizado una gran obra teológica -ni siquiera un gran libro-, su respuesta vino a decir que en América Latina un laico "no puede vivir de la teología". Además reconoció que, incluso más que sus investigaciones históricas, le interesaba la filosofía, a la que piensa dedicarse casi en exclusividad en los próximos años. En definitiva, -y como mostraremos cuando analicemos el "antifetichismo" o "teología" de la FL, Dussel no es un gran teólogo, ni mucho menos. Incluso, como explicitamos en otro pasaje de esta investigación, comete algunos "errores" teológicos.

con respecto al ser⁹², la alteridad de la metafísica con respecto a la ontología, la implantación ética de la ontología, etc., parecieran traídas de un mundo ideológico no-filosófico. Sin embargo, lo que acontece es que muchos críticos no han estudiado el pensamiento de pensadores tales como Rosenzweig, Blondel, Buber, Zubiri, Levinas, etc., dentro de cuya corriente podrían entender lo que yo planteo⁹³. Y prosigue afirmando que lo que en estos autores eran descripciones “casi inocentes”, metafóricas, sin llegar a sus últimas consecuencias, “devienen brutales juicios en nuestra pluma. Pero no tenemos culpa que nos haya tocado vivir un espacio geopolítico reprimido hasta el genocidio como en Guatemala hoy en 1982, o situaciones de tanta injusticia como la que sufre Latinoamérica a fines del siglo XX”⁹⁴. De esta manera, aunque el filósofo argentino reconoce que la imputación de ocultamiento ideológico de diversos pasajes de su discurso deberían tratarse “uno por uno” y no dar lugar a calificaciones (o des-calificaciones en este caso) globales, concluye diciendo con una especie de argumento *ad hominem* que “es demasiado sabido que todo discurso filosófico, porque no es ‘puro’ absolutamente, tiene siempre una contaminación ideológica. Claro es que, frecuentemente, los que hacen esa imputación a otros no miran la ‘viga en su propio ojo’⁹⁵, como dicen los Evangelios.

3. UN INTENTO DE FUNDAMENTACION DE LA RAZON ANALÉCTICA EN ESPAÑA: EL PENSAMIENTO DE ANGEL AMOR RUIBAL

Enrique Dussel utilizó la expresión “analéctica” o “método analéctico”, por primera vez en 1971⁹⁶. Pero un año antes otro filósofo, español, ya se había referido al método analéctico” para caracterizar la obra de algunos filósofos dialógicos y personalistas como F. Ebner y A. Amor Ruibal, se trata de Alfonso López Quintás. Este ensayista se ha referido en algunas de sus obras a la necesidad de cimentar el método filosófico adecuado para delimitar el análisis de las realidades específicamente humanas, pues al examinar de un modo personal, esto es, comprometido y no meramente “espectacular” (de “espectador”), puramente “fenomenológico”, la reflexión que se polariza alrededor de los esquemas duales tales como causa-efecto, acción-pasión, noesis-noema, etc., se muestran claramente insuficientes,

3.1. *El correlacionismo de lo real*

La búsqueda de un método adecuado al acceso personal a la realidad también

⁹² Cuestión ya planteada por Platón, al referirse a lo que hay *epékeina tês ousías*, esto es “más allá de la realidad” o del “ser”: *República*, 509 b. Esta es la cuestión de fondo del magnífico ensayo de Levinas *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

⁹³ DUSSEL, E. “Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación”, en: *PLFL*, pp, 97-98.

⁹⁴ DUSSEL, E. op. cit., p. 98.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ En un artículo titulado “Para una fundamentación analéctica de la Liberación latinoamericana”, en *Estromata* (Buenos Aires), 27, 1/2 (1971), pp. 53-89. La obra *MFL* tiene como subtítulo el de “Superación analéctica de la dialéctica hegeliana”. Antes ya nos hemos referido al origen del vocablo “analéctica”.

personal del otro significará "un giro radical en el modo y estilo de pensar"⁹⁷. A ello dedica los estudios que ha realizado sobre autores como el citado Ebner, Zubiri, Laín Entralgo y otros, entre los que destaca, para el tema que nos interesa ahora, un filósofo que pareciera a muchos ser de segunda línea, pero que dispone de un indudable interés y de una enorme originalidad intelectual: Ángel Amor Ruibal (1869-1930), que en los mismos momentos en que Unamuno y Ortega y Gasset representaban lo más florido del panorama filosófico hispano, apenas levantó su voz en su aislada Galicia, pero que dijo cosas realmente nuevas; lamentablemente pasó desapercibido para la mayor parte de los filósofos de su tiempo -y del nuestro-, y sólo tras su muerte algunos le prestaron atención, aunque, sin duda, no toda la que merece.

López Quintás, en un ensayo dedicado a este, profundo pensador gallego, publicado en 1970, se refiere explícitamente a la "razón analéctica" y al método analéctico de pensar, que Quintás encuentra en la filosofía de Rubial⁹⁸. López se propone realizar no sólo una síntesis de la obra del autor gallego, sino que pretende ahondar en el "estilo de pensar" (cosa que también pretende ser el método de la FL) del canónigo compostelano, en donde encuentra lo más original de su reflexión. La obra magna de Amor Ruibal titulada *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*⁹⁹ aspira a repensar, en sus bases filosóficas, la estructuración teológica de los dogmas católicos. Amor Ruibal tiene como presupuesto reflexivo una sólida formación intelectual de carácter filosófico marcadamente realista, que procura atenerse de un modo riguroso a lo real. A nosotros nos interesa, por el momento, poner de relieve la coincidencia del pensamiento de Amor Ruibal con Dussel en dos temas básicos. En primer lugar, lo que se ha dado en llamar "correlacionismo" ruibaliano, en donde pensamos que se encuentran fecundas reflexiones (aunque expuestas de forma un tanto asistemática) acerca de la fundamentación del *método analéctico*¹⁰⁰ *dialogico y personalista*, -que es un pilar básico en la Filosofía de la Liberación y que considerarnos como una de sus mayores originalidades-, que aspira a superar la rigidez de los esquemas cosificadores de la hermenéutica de la realidad alterativa de la persona, y en segundo lugar nos interesa lo concerniente a la crítica que Amor Rubial lleva a cabo sobre la filosofía escolástica, en relación a la asunción insuficientemente crítica que ha realizado, en la aplicación al dogma católico, de la filosofía griega, en particular de Platón y Aristóteles, apreciaciones que coinciden en buena medida con las que Dussel realizó en su primera *trilogía antropológica*, en concreto en su libro *DAC*.

Comenzamos por esto último, Amor Ruibal reprocha con dureza a la filosofía

⁹⁷ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Antropología dialógica de Ebner* p. 163.

⁹⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, BAC, Madrid, 1970, págs. 38-93. No me consta, que Dussel conozca ni a Amor Ruibal ni a su comentarista.

⁹⁹ Obra en 10 volúmenes. Los primeros seis fueron publicados en vida del autor (en Santiago de Compostela, entre 1914-1922), los restantes son póstumos y los editó Cándido Pumar (de 1933-1936). En la obra citada de López Quintás (págs. 89-93) éste ofrece una amplia bibliografía del autor gallego.

¹⁰⁰ Aunque a decir verdad esta, expresión no hemos podido encontrarla en las obras de Amor Rubial sino en su comentador, A. López Quintás, quien considera que este vocablo -ahora veremos en qué sentido- expresa lo mejor del pensamiento de aquél.

y teología escolástica¹⁰¹ haber repensado los datos de la Revelación cristiana desde unos conceptos filosóficos que le eran totalmente ajenos, cimentando, de esta manera, una doctrina tan sincrética como débil, y ello de forma que también el platonismo y el aristotelismo han sido asimismo deformados artificialmente para hacerlos encajar en una horma que también para ellos le era extraña. De esta manera se ha infiltrado un claro residuo de platonismo en el dogma católico y en su antropología, a pesar de lo que podríamos denominar el "baño de aristotelismo" que ha sufrido para esto Platón. Que se ha infiltrado en las grandes escuelas escolásticas católicas. Recordemos que en esto también ha insistido Dussel cuando se refiere al "dualismo mitigado" de la concepción del hombre en la tematización cristiana de la persona, en su *DAC*. Este platonismo infiltrado ha determinado un deficiente planteamiento de los temas filosóficos en el cristianismo, no sólo en el plano la metafísica, sino también en la gnoseología, la antropología y la misma ética, de tal forma que se ha dado una "prioridad del universal sobre el singular [como en Hegel, tan criticado por Dussel], del posible sobre el existente, de la idea sobre el juicio, del acto respecto a la potencia" lo "nuevo", que diría Dussel¹⁰².

Amor Ruibal reprocha así a la escolástica un sincretismo que se ha mostrado infecundo y violento al fomentar el cosismo y estaticismo de la concepción de la realidad, que exige ser "considerada en sí misma", y que es clave en su pensamiento¹⁰³ al pretender aprehender la organicidad psicodinámica de lo real, so pena de olvidar lo individual en beneficio de lo universal y lo estático en detrimento de lo evolutivo, en concepciones dualistas. El autor pontevedrés propone, por el contrario, una visión *correlacionista* de "elementos mutuamente referentes entre sí"¹⁰⁴.

El concepto de *relación*, fundamental en el análisis ruibaliano, fue entendido por la escolástica como una adherencia accidental a los términos correlacionados. No es otra cosa que un predicado, un accidente -Aristóteles lo considera una "categoría" o género supremo del ser-. En cambio, para Amor Rubial se trata de un *trascendental* de los seres, un constitutivo intrínseco de los entes, a cuyos elementos sirve de estructuración, tanto desde, su consideración esencial *ad intra* como ex-trínseca (en cuanto que pone a cada ser en relación con los demás). Las sustancias son la "permanencia de relaciones objetivas en el ser"¹⁰⁵. Se da, por tanto, una correlación universal ontológica entre los seres. Esto, aplicado a las relaciones humanas hará que éstas adquieran un carácter sustantivo en la propia constitución del ser humano. En palabras de López Quintás: "*esta inmersión de la apertura distensiva de la relación en el en sí de la sustancia permite vincular muy estrechamente la esencia y la temporalidad, (...) lo permanente originario y la flexibilidad de lo creador evolutivo. Más allá del mediocre dilema 'estatismo-dinamismo' [la polémica entre Parménides y Heráclito y presente en la mayor parte de la*

¹⁰¹ Aunque es preciso advenir desde ahora que el término " escolástica" no representa un todo homogéneo, ni de autores ni de épocas, Ruibal entiende por "escolástica" la filosofía del escotismo, el suarismo y el tomismo.

¹⁰² MARTÍNEZ GÓMEZ, L. " Apéndice, Síntesis de historia de la filosofía española", en la obra de HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1979, p. 520.

¹⁰³ AMOR RUIBAL, A. *Cuatro manuscritos inéditos*, Gredos, Madrid, 1964, p. 457. Se trata de una edición póstuma a cargo de Saturnino Casas Blanco-

¹⁰⁴ GUY, A. *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985, p. 334.

¹⁰⁵ AMOR RUIBAL, A. Op. cit., p. 89.

filosofía occidental hasta hoy], Ruibal confiere a su pensamiento toda la flexibilidad comprensiva que late en la teoría correlacional de la sustancia"¹⁰⁶ Por esto no es de extrañar ,como si de algo ilógico se tratase, que Ruibal considere la relación como la categoría de propiedad trascendental de los seres, sin menoscabo de su rigurosa consideración realista. Desde esta perspectiva el tránsito de lo real a lo ideal, y viceversa, se convierte en un "problema ficticio", ya que en ambos esquemas subyace la idea de que la persona está situada fuera de la ley de correlacionalidad que rige todo el universo. Pero esto no significa sin más que el hombre sea un ente a la mano, un objeto o cosa entre otros muchos, sino ,que es necesario advertir que existen ámbitos peculiares de percepción, mundos de percepción distintos y propios, lo que hace que el correlacionalismo sea una doctrina especialmente respetuosa con el estatuto ontológico y ético peculiar del ser humano, en tanto que acentúa la constitutiva ordenación recíproca entre las personas. Pero como la persona no es una cosa estática y fija, el movimiento libre y creador es el lugar privilegiado tanto de la comprensión como de la mostración de su ser propio. Esto no significa que lo sustantivo se disuelva en el devenir libre, sino que es expresión de verdadero aposentamiento, de tal forma que las relaciones interhumanas básicas no son mostradas de modo insustantivo ¹⁰⁷ .Lo que la movilidad libre de la persona quiere poner de relieve es la reverencia respetuosa. -"sagrada", dice Dussel a menudo-, ante la alteridad propia del Otro. Entre las personas, debido tanto a la peculiaridad de su propio ser como a su especial dignidad entitativa, no se da un conocimiento de una forma unívoca a como acontece entre un hombre y una cosa impersonal. Si la "noción " para Amor Ruibal es la implicación entre un sujeto y un objeto, sólo es posible describir las relaciones interpersonales con la categoría de "encuentro", más allá de la cosificación y de la hechura de la persona del Otro como un "ente" ante los ojos.

López Quintás se refiere, en un contexto similar a este al "carácter correlacional de los elementos que integran el Universo y la orientación *analéctica* " de este tipo de racionalidad presente en la obra de Amor Ruibal, que se propone ser fiel a la "realidad en correlación", de manera que es preciso "captar conjuntamente, en relieve analéctico, aquello que sólo en *dinámica unidad de interrelación* adquiere su verdadera sustantividad y su plenitud de sentido"¹⁰⁸ . Pero es patente que la susodicha correlacionalidad no es unívoca entre un hombre y una cosa, por una parte, y entre un hombre con otro hombre, por otra. La entidad metafísica de la persona exige un estatuto distinto en su comprensión del que se puede aplicar a un objeto material. Frente a una persona el sujeto cognoscente debe asumir una racionalidad singular ,co-creadora, misteriosa más que problemática, que accede a la realidad del Otro sólo si éste se la da conocer, como diría Dussel. En la relación interpersonal, en su aspecto

¹⁰⁶ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁰⁷ Aunque no podemos decir lo mismo de la manera como conciben *el yo* en la relación con el otro tanto Levinas como Dussel, pues al acentuar la posición primera y ética del otro, parecen eclipsar al yo, lo que no es sólo una carencia filosófica, sino un absurdo teórico, en tanto que todo otro para mí es un yo para sí propio.

¹⁰⁸ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Op. cit.*, p. 47. Un poco más adelante indica: "La relación de los elementos respecto al todo debe ser entendido de modo *analógico*, distinguiendo cuidadosamente formas de relación tales como la de las letras y palabras respecto a la frase, las hojas respecto al libro y las personas respecto a la comunidad" (pág. 51).

cognitivo, debe aparcarse cualquier análisis puramente contemplativo, quietista, incomprometido, especular. La praxis es, desde aquí, un constitutivo esencial de la relación.

El substrato primordial de la correlacionalidad lo encuentra Amor Ruibal en las relaciones interpersonales en concreto, pero donde la primacía no la tiene, -como para Levinas y Dussel-, el Otro, sino la propia subjetividad (el "sí propio", como gusta decir), mostrándose de este modo la *protorelación* "yo-no yo" como la fuente de toda correlación cognitiva. Amor Ruibal no supera, de este modo, la primacía del yo de la modernidad europea, que impregna toda la reflexión ruibaliana, y que será algo que Dussel nos parece que criticaría al canónigo compostelano, en el caso de conocerle. Sin embargo, también nos parece criticable la primacía que tanto Dussel como Levinas otorgan al Otro, por la sencilla razón de que no deja de ser una primacía.

3.2. Correlacionismo y analéctica

López Quintás advierte con razón de la "patente unilateralidad" de esta teoría ruibaliana, que aquél denomina "correlativismo", al encerrar "graves riesgos". Pero indica asimismo el comentador que lo que pretende superar Amor Ruibal es el sometimiento mental a esquemas que son claramente insuficientes para dar razón holista, de la totalidad de lo real, tales como las dualidades "universal-singularidad", "permanencia-fluidez", "sustancia-accidentes", y otros semejantes. Semejantes estrecheces de estos modelos cognoscitivos pretender ser superadas por Amor Ruibal con el concepto, clave en su reflexión, de noción, que remite a la relación vinculatoria primigenia del sujeto a la realidad y que impregna de carácter realista todos los niveles y momentos del conocer humano. La relacionalidad no sólo constituye al ser humano sino que lo abre trascendentalmente a todos los demás seres. Es una relación no meramente eidética, sino que es real, en tanto que existe fuera, más allá de la mente del sujeto cognoscente, siendo un nexo vinculatorio de cada ser con todo otro ser. Pero tampoco es una relación que podríamos considerar desustancializada, ya que la relación no se distingue de su pensamiento, de forma que la sustancia es, como antes señalarnos, la "permanencia de relaciones objetivas en el ser". El pensador gallego no se siente atado a los agotados esquemas citados, que han privado de imaginación y originalidad a muchos pensadores, y no sólo pretéritos, ante la disyunción excluyente: o lo universal o lo singular: como tampoco se cree forzado a optar por uno de los dos polos a costa del otro, sino que se atrevió -y también la FL tiene mucho de atrevimiento- a situarse *más allá, fuera*, de la unilateralidad intelectual. "La posición correlacionista vincula de tal modo lo singular y lo universal bajo la forma analéctica de *parte y todo*, que se torna radicalmente inviable toda violenta reducción de lo real a algunos de los elementos o de las vertientes que lo integran" ¹⁰⁹. Se sitúa, así, Ruibal, en las proximidades (pero siempre a su aire) en los contornos del lema de la vuelta a las cosas

¹⁰⁹ LÓPEZ QUINTÁS, A. *Op. cit.*, p. 49. El mismo Amor Ruibal hace referencia a un "más allá" de las cosas, cuando señala que existe una "inclinación natural [en el hombre] a buscar el *más allá* en *porqué* de las cosas, que es siempre no sólo la razón de la existencia de las mismas, sino una ampliación en el valor y sentido de cada uno de aquéllas y del conjunto de todas": AMOR RUIBAL, A. *Cuatro manuscritos inéditos*, p. 358.

mismas " que preconizaran los sustentadores del método fenomenológico. Mas también está cerca de las intuiciones de los personalistas del segundo y tercer decenio de nuestro siglo en Europa, que realizaron un formidable esfuerzo intelectual por dotar de fundamentación ontológica a las relaciones interpersonales, que aunque son más sutiles que cósmicas, se muestran difíciles de tematizar en el encuentro de dos o más personas en el ámbito que Martín Buber denominó del *zwischen* ("entre"), donde debemos situar también a Rosenzweig, Ebner, a muchos personalistas de origen cristiano e incluso a la mejor de la reflexión filosófica de Dussel, que buscan dar cuenta de la hondura entitativa del realismo radical que aparece a través de la fenomenología aparentemente fugaz y escurridiza de las relaciones interpersonales.

El personalismo de la FL y las geniales intuiciones gnoseológicas de Amor Ruibal son semejantes modalidades de acercamiento a un ámbito no sólo de racionalidad sino de relacionalidad que descubre el peso sustantivo que se muestra en las relaciones interpersonales, La consideración de la multiformidad de lo real y particularmente -la atención al *pondus* entitativo de la relacionalidad provoca a la conversión al pensar del filósofo, que relativiza no sólo sobre lo aprendido sino también su metodología cognitiva, que enseña al pensador a "considerar el conocimiento de los elementos que integran un todo [una totalidad, diría Dussel] como analécticamente provisional, como un momento del proceso que lleva a la comprensión *plena, armónica y orgánica* del conjunto" ¹¹⁰. Esto es lo que significa, en la hermenéutica de López Quintás sobre el pensamiento de Amor Ruibal, la *analéctico*, la captación provisional, particular, "jerárquica" de lo entitativo, en el conocer. Esto es, significa un *momento* de la ,comprensión total de lo conocido, de forma que la analéctica denota estrictamente una significación jerárquica y dialéctica, algo así como una *epojé* parcial que hace relación al conocimiento de las partes conocidas en su referencia a la totalidad a conocer. De lo que se trata es de acceder a un conocimiento orgánico, que no considere a esta totalidad conocida como una mera yuxtaposición o agregado extrínseco y ecléctico, sino que muestra algo *nuevo*, algo "más allá", un *novum* en relación al conocimiento de las partes que integran al todo. Esto no significa que se ignore que el conocimiento del conjunto depende necesariamente de la comprensión de las partes del mismo: lo que hace es atenuar que la comprensión henchida de significación de éstas no será posible si se ignora la luminosidad adquirida sobre el ser de la totalidad que se percibe en la comprensión orgánica, originaria, que se trasluce en el todo. La captación plena de una totalidad cognitiva conlleva un modo de conocimiento que no puede recrearse estáticamente en las partes, ni siquiera en la adición de las mismas, sino que debe procederse de forma dialéctica, -es decir, "analéctica" en este caso-, de modo que pueda acceder a la comprensión del todo, en un conocimiento que podríamos denominar helicoidal¹¹¹, en donde los elementos, captados cada vez en una perspectiva mayor, exigen ser considerados en su *interrelacionalidad*.

Y todo esto no da lugar, ni en Amor Ruibal ni tampoco en Dussel, al peligro

¹¹⁰ LÓPEZ QUINTÁS, A. Op. cit., p. 50. En otro sitio dice el autor: "Esta *simultaneidad de atención exigida por el carácter correlacional de la realidad* constituye la razón última del método analéctico o *sineidético* (vocablo en que se conjuntan sintomáticamente, en tomo a la proposición 'con', significaciones tan afines como ver, *figura y esencia*" (p. 53).

¹¹¹ López Quintás prefiere hablar de "conocimiento en espiral": *Op.cit.*, p. 50.

de corte monista o panlogista que diluyera la firmeza de los entes o las personas, ya que la enticidad del conjunto depende también de la *realidad* de los elementos que lo componen; por esto Ruibal insiste en la correlacionalidad tanto de las partes al conjunto como de éste a las partes¹¹². Con esto pretende Ruibal salvar la dualidad que él considera estéril y errónea entre lo fijo (Parménides) y lo fluido (Heráclito), ya que pone de relieve una forma eminente de sustantividad y entidad ontológica, al mismo tiempo que se refiere a una trascendencialidad que podríamos denominar "misteriosa", que Amor Ruibal encuentra en la interrelación existente no sólo entre las personas entre sí, sino también entre ellas y los entes del cosmos, e incluso entre todos éstos entre sí. En efecto, "*los entes no solamente son in se et in alio (sustancia y accidentes, cualquiera que sea la índole de éstos), sino también ad alium. Y esto, que es ley de todo ser finito [por tanto, también del hombre], es la base del sintetismo ontológico y de la organización real del universo y de la continuidad que se mantiene en él, con la unidad y pluralidad a la vez*"¹¹³. La mutua relacionalidad de las personas, y de los entes, no significa la pérdida de un ápice de solidez entitativa, sino que pretende justo lo contrario, afirmarla, y ello en un ámbito de creatividad y trascendentalidad en la organicidad del Universo.

4. LA RAZÓN " ANALÉCTICA" EN FERDINAND EBNER Y EL PERSONALISMO

Enrique Dussel no conoce el pensamiento de Ferdinand Ebner, tal como nos manifestó personalmente y como puede comprobarse por el hecho de que nunca le cita en sus obras, Por ello no puede sostenerse lo que algunos nos han manifestado en referencia a que Dussel plagia a aquél¹¹⁴. Nos consta que Dussel cita siempre sus fuentes de inspiración, que no oculta, sino que, por el contrario, le gusta prodigar. Además, Ebner es también en Europa una figura prácticamente desconocida¹¹⁵. En España el que mejor conoce y ha divulgado su pensamiento entre nosotros ha sido, sin duda, el profesor Alfonso López Quintás¹¹⁶. Nos parece importante destacar aquí algunos puntos de confluencia entre el original pensamiento de

¹¹² Está lejos el canónigo compostelano de caer en ningún tipo de acrualismo que podemos detectar en ciertos análisis que, del "rostro del otro" realizan algunos personalistas. Para aquélla persona es "un sujeto consciente por naturaleza que subsiste en sí propio": AMOR RUIBAL, A. *Cuatro manuscritos inéditos*, p. 387.

¹¹³ AMOR RUIBAL, A. *Cuatro manuscritos inéditos*, p. 458.

¹¹⁴ Esta objeción nos la proporcionó un querido amigo, teólogo, tras un viaje realizado a Bolivia, en donde tuvo la ocasión de debatir sobre la filosofía de Dussel con algunos filósofos latinoamericanos.

¹¹⁵ El Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, valga como ejemplo, ni siquiera le cita, a pesar de que es exhaustivo en otros asuntos. Además de las obras que citaremos a continuación, puede verse una apretada síntesis de su personalismo en: LAÍN ENTRALGO, P. *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 334-335 y 667. Una visión de conjunto de su filosofía puede verse en la obra de PUENTE, J. *Ética personalista. Una interpretación de la obra de Ebner*, Madrid, 1982.

¹¹⁶ Ha realizado una hermosa síntesis del pensamiento de Ebner en: Pensadores cristianos contemporáneos. BAC, Madrid, 1968, pp. 115-280. Sobre el método de análisis personalista ebneriano he escrito: "La antropología dialógica de F. Ebner", en: DE SAHAGÚN LUCAS, I, *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 31983, pp. 149-179. En ambas obras incluye el autor la bibliografía de Ebner, En nuestra exposición aquí tomamos buena nota de lo escrito por López Quintás. Citaremos la primera obra como *PCC* y la segunda como *ASXX*. Es muy significativo que no exista, que sepamos, traducción castellana alguna de las obras de Ebner.

Ebner y el método "analéctico", "ana-dialéctico" o dialéctico "positivo" de Dussel; intentamos con esto abrir un modesto puente de futuras profundizaciones entre el personalismo ebneriano y la FL.

4.1. Ebner contra el esquematismo cosificador de la persona

Parece que la aportación más novedosa de Ebner al personalismo ha sido su peculiar método de acceso a la fundamentación del conocimiento existencial de la persona, Quizás sólo desde aquí pueda considerarse la filosofía ebneriana como estricta filosofía y no como una especie de mística, teología o reflexiones edificantes, como algunos han sostenido, Sin embargo, Ebner, al contrario que Dussel, no tiene un especial interés en delimitar el pensamiento estrictamente filosófico de la especulación teológica, cosa que se percibe ya en una primera aproximación a sus escritos, donde el autor no tiene reparo en hacer referencias expresas a su militante fe cristiana.

En la historia de la filosofía es claramente perceptible el recurso a un determinado esquema mental para acceder al conocimiento de la realidad. Ese esquema ha solido ser frecuentemente dualista, caracterizado por las expresiones duales "sujeto-objeto", "dentro de mí-fuera de mí", "yo-lo otro", etc. Desde aquí, el resultado de la reflexión ha sido, con claridad, objetivista, cuando no cosificador de la misma realidad, tanto objetiva como subjetiva. A ello se refiere López Quintás con el calificativo de "conocimiento espectacular", que es "incomprometido, dominador, manipulador"¹¹⁷. Frente a este esquema, Ebner pretende fundamentar otro distinto, donde las dualidades "yo-tú", "llamada-respuesta", y otros, pretenden tomar cuenta del nivel meta-objetivo, interrelacional, estrictamente dialógico, "respetuoso, cocreador". Desde la dinámica objetivista la "apertura" trascendente se inscribe dentro de la espacialidad. Desde la perspectiva meta-física, supraobjetivista, por el contrario, viene inscrita en una dinámica altruista de sí propio, y desde aquí, la alteridad, la apertura, es entrega de lo más genuino de uno mismo. Este último "esquema" postula la reciprocidad, esto es, no es un puro salir yo de mí mismo, sino también una apertura del Otro hacia mí, en una especie de dialéctica de circularidad donde la primacía no la posee sólo el Otro, como parecen defender, en nuestra interpretación, Levinas y Dussel, sino que es mutua, recíproca, ósmica. En este sentido, se rompe la primacía del yo sobre el otro, que sostiene lo mejor de la filosofía de la "modernidad" idealista, así como la primacía del Otro que menoscaba, eclipsándola, la postura del yo en esta mutua relación. Estarnos cerca de lo que parece querer indicar Paul Ricoeur cuando manifiesta: *"C'est pourquoi il nous importe tant de donner a la sollicitude un statut plus fondamental que l'obéissance au devoir. Ce statut est celui d'une spontanéité bienveillante, intimement liée a l'estime de soi au sein de la visée de la vie 'bonne'. C'est du fond de cette spontanéité bienveillante que le recevoir s'égale au donner de l'assignation à responsabilité, sous la guise de la reconnaissance par le soi de la supériorité de l' autorité qui fui enjoint d' agir selon la justice. Cene égalité n' est certes pas celle de l' amitié, où le donner et le recevoir s' équilibrent par hypothèse. Elle compense plutôt la dissymétrie initiale, résultant du primat de l'autre dans la situation d'instruction, par le mouvement en retour de la*

¹¹⁷ ASXX, p, 150. Y obsérvese que estos calificativos son de "dominación".

reconnaissance ¹¹⁸.

Ebner, a quien tampoco parece conocer Ricoeur, se enfrenta en sus mejores obras contra esta dualidad sujeto-objeto, que preside buena parte de la filosofía occidental de las últimas centurias. Este esquema no es válido, según él, para analizar los entresijos de las realidades personales. Este pensamiento en el que él se inscribe (junto con Rosenzweig, Buber y otros personalistas), ha sido calificado como "irracionalista". Pero nos parece que no debe entenderse tal calificación de forma despectiva, sino más bien como superación de "intelectualismo" que la otra corriente representa. Si no fuera así, podría pensarse que sólo es posible utilizar el susodicho esquema objetivista para acceder al conocimiento de lo real.

4.2. *No la irracionalidad, sino "más allá" de la razón dialéctica: la razón integral dialógica*

Ebner no renuncia a la razón, sino que más bien agranda el concepto de razón, para intentar acceder a zonas que están vetadas a un modelo de pensamiento objetizador, cosificador, que sólo se enfrenta con cosas a la mano, con entes cósmicos, pero que no puede captar toda la riqueza de la vida espiritual personal. Lo que propugna, y desarrolla, es una razón integral, más allá de un puro esquema causa-efecto, que no puede dar cuenta de lo más íntimo del hombre, y de tal mundo espiritual, aunque puede revestirse de una enorme ambigüedad, pocos negarán su realidad, su existencia; si la hacen, deben probarlo,

Por otra parte, tanto Marx como Freud pusieron de relieve la impotencia de la sola razón, en diversos sentidos. La estructura económica, en Marx, o las fuerzas del inconsciente, en Freud, muestran que existe la no-racional, que actúa como una indudable fuerza, tanto en el ámbito social como en el personal. Sin embargo, no se trata aquí de eso, de la "irracional", sino del esfuerzo por acceder a un ámbito que *no es tanto irracional como meta-racional* y ello aunque el racionalismo a ultranza se empece en identificar la que se sitúa más allá de la razón, con lo "irracional". El amor de una persona por su amada puede ser en un determinado momento irracional, perturbador, incluso enfermo; pero no siempre es así, y a menudo encontramos un amor que, sabiendo de los riesgos, los asume por la fuerza del mismo amor. No estamos, entonces, ante un acto irracional, sino ante una persona que con lucidez decide libremente que el amor que siente por su amado o amada es para él más valioso que cualquier tipo de razonamiento. Se trata de algo semejante a aquél pensamiento de Pascal que manifiesta que el corazón (*co-razón*, "razón-con") tiene razones que la razón no alcanza a entender. Pero este "no alcanzar" debemos situarlo no fuera del ámbito de la razón (como si fuera no-racional), sino superando los límites de una razón que se presenta a menudo como demasiado estrecha y esclerotizada.

De esta forma el modelo hermenéutico caracterizado no ya por un "estímulo-respuesta", sino por el de "apelación-respuesta", refleja adecuadamente las realidades personales, o mejor, inter-personales. Esta co-creación, esta referencia a la alteridad más genuina del ser humano comunitario y relacional, se resiste a ser manipulada dentro de un

¹¹⁸ RICOEUR, P. *Soi-même comme un autre*, Édition du Seuil, París, 1992, p. 222. Los subrayados son nuestros.

esquema de " causa-efecto " , válido, por otra parte, para el análisis de los fenómenos físicos .
 ¿Cómo explicar desde esta última dualidad la libertad del que responde a una llamada propuesta por otra persona? ¿Es posible concluir ,sin más, el tipo de respuesta que el Otro dirigirá a mi apelación? Incluyo, yendo más allá de Ebner, y ahora más cerca de Dussel, ¿cómo explicar con la simple dualidad metodológica que representa la causa y el efecto la interpelación ética que me dirige el rostro sufriente de una persona que clama justicia, sin reducirlo a un puro objeto ante los ojos?

4.3. *Pneumatología versus egología: la menesterosidad de la persona*

Poco antes de que Heidegger publique su *Sein und Zeit*, Ferdinand Ebner publicó su ensayo *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Innsbruck, 1921). Se trata, sin duda, de su mayor obra, donde propone una original descripción de las relaciones interpersonales yo-tú, como venimos exponiendo. A esta peculiar interpretación la denominó "pneumatológica", aunque se han distinguido, por sus mejores comentadores, varios estadios en su pensamientos, Ebner pretende separarse de cualquier tentación objetivizante del Otro, del tú interpersonal, ya sea física, psicologista o incluso metafísica. Desde su "pneumatología" criticará con veracidad toda "egología" idealista. El hombre es, para Ebner, un ser constitutivamente comunicativo. Es un "ser hablante", animal no sólo "lógico", sino esencialmente " dia-lógico ".El punto de partida de cualquier reflexión y tematización antropológica deberá comenzar por asumir esta condición dialógica. La comunicación lingüística es, para Ebner , necesaria en todo tipo de reflexión. Aunque excluye -y ello es por lo menos discutible- el lenguaje científico-matemático: la matemática, para él, no necesitaría de la expresión verbal.

Cualquier "salida" del hombre de sí hacia el exterior, cualquier acción *exocéntrica*, se realiza en una autocomunicación de sus pensamiento, sentimientos, etcétera. Mediante esta autocomunicación, esta "revelación", es la que permite al yo romper la tentación solipsista y es la condición indispensable para poder darme a conocer al Otro así como para poder conocer al Otro como otro. El vehículo pontífice entre el yo y el tú es el lenguaje. Pero para ello el yo no necesita de un tú abstracto, sino de una persona concreta, real, carnal. Sólo mediante semejante movimiento exocéntrico es posible romper la cárcel del endocentrismo. Pero es más, únicamente a partir de la segunda persona, el tú, el Otro, puede el propio yo autoperibirse como un yo. La constitución personal del hombre exige la presencia de un tú, Nadie podría descubrirse a sí mismo como persona sin la alteridad del Otro. La pura percepción de la *yoidad* del individuo le recluye en una cárcel solipsista imposible de superar por el propio yo solitario. De esta forma el hombre se percibe como una estructura abierta sólo ante el descubrimiento del Otro como otro.

El hombre es animal de *logos* y no sólo en el sentido de "razón", sino, estrictamente, de lenguaje: razón y lenguaje son inseparables. En la misma constitución del hombre como persona, el lenguaje juega un papel crucial. En efecto, podemos afirmar que el hombre no nace siendo un hombre "del todo", sino que, debe constituirse (desde su ser ya dado, con sus potencialidades) como tal. La persona no es una realidad puramente biológica; el animal irracional no precisa de aprendizaje cultural, sino que su instinto, innato, le basta para

sobrevivir. El hombre, en cambio, nace indefenso, débil, menesteroso e indigente: necesita ayuda para poder sobre-vivir una vez que está en la vida, desde el vientre de su madre. No se da el hombre en toda la actualidad de sus potencialidades sin el aprendizaje cultural, sin las otras personas. Y es el lenguaje el mecanismo fundamental de dicho aprendizaje, a través del cual el hombre puede comprender la compleja realidad simbólica, moral, social, etc. de todo lo que le rodea. La realidad humana, podemos decir, es lingüística. Es un hecho patente que nadie puede aprender a hablar por -sí mismo, al modo de una mónada lingüística, sino que necesita que las demás personas le enseñen la significación y el sentido de todo su mundo vital y cultural. Hay elementos del hombre que no necesitan ser enseñados, pertenecientes todos ellos al aspecto biológico de la persona: respirar ,bostezar ,movernos, etc. Pero el lenguaje, aunque tenga una innegable base biológica propiamente humana, no es una realidad biológica, sino cultural; necesitamos de los demás para aprenderlo. De esta manera la misma *hominización* del hombre ya nacido, es fruto de la alteridad, de la ayuda de los demás, que nos salen al paso en la menesterosidad en que nacemos.

Si uno hablara únicamente consigo mismo, viviría en el propio habitáculo de la *clausidad*. Ello, según nuestro pensador, conduciría al individuo a la locura, concebida como el resultado "lógico" de una cerrazón en la comunicación con el Otro, en la clausura en sí propio. Las palabras del loco (el que está "fuera de su lugar", de su ser personal, de lo que realmente es: ser en comunicación con Otro) sólo las entiende el propio loco. Lo más propio del ser personal del hombre no es la reclusión en sí mismo, no es el mundo de la locura, sino la apertura al Otro. Sólo es posible escapar a semejante infierno en la trascendencia relacional hacia el Otro. De tal forma que dicha trascendencia, como condición de posibilidad de mi propia autocomprensión de mi ser personal ante Otro, sólo es factible mediante la previa presencia del Otro. El hombre no debe su ser a sí mismo. Es fruto, habitualmente, del amor de alguien (sus padres). Cuando nace, unos rostros le acogen, le acarician, le hablan. Y aunque no "comprenda" estrictamente todavía el hablar de los Otros, en ese hablar de los Otros a él, el niño comienza a saber de su propia existencia. De tal forma que yo sólo soy "yo" cuando soy el "tú " de un Otro. Y viceversa, habría que decir, el Otro sólo se percibe a sí mismo como un "yo" cuando mi otredad (para él), se lo muestra. El yo sólo se percibe como yo ante la apelación que un tú le dirige a él. Y esta relacionalidad hacia el Otro es, me guste o no, constitutiva para mí. Y es, le guste o no, constitutiva para el Otro. De todo "*se desprende que, para Ebner, el 'tú' posee una inexpresable preeminencia sobre el 'yo ' y precisamente para éste, porque es el 'tú' quien le hace posible llegar en verdad a si mismo "*, nos dice Laín Entralgo¹¹⁹.

Para Ebner hay además otra cosa muy clara, y ello puede ser objeto de un cierto "reparo" filosófico, si no es comprendido adecuadamente. Se trata de que la preeminencia del tú sobre el yo no puede ser justificada de una forma puramente antropológica. Para Ebner sólo puede ser correctamente tematizada recurriendo a la alteridad del "tú" divino. En esto no anda muy lejos de Kierkegaard, en cierto sentido. Y en este sentido nos parece que, desde una perspectiva estrictamente filosófica, que se proponga no mistificar los métodos de la filosofía y de la teología revelada, es dirigible a Ebner la misma crítica que Dussel dirige a Kierkegaard.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 335.

Dussel, en efecto, manifiesta que "la posición meta-física de Kierkegaard" puede describirse así: "más allá del horizonte del ser como pensar o como norma universal ética se encuentra la realidad del Otro que puede revelar lo que está, no contra la razón sino *más allá* de sus posibilidades" .Sin embargo, "la superación de la ontología por apertura meta-física al Otro como quien pueda revelar no fue recuperada por Heidegger, sino más bien por Marcel, Jaspers, Buber". No se da en Kierkegaard "una auténtica alteridad antropológica, el pobre extranjero, el pobre oprimido" (*MFL 2*, 149). Esto, en sentido estricto, tampoco nos parece que se encuentra en Ebner. Por esto, no proponemos que sea él puerto de llegada, pero sí una magnífica referencia para una Filosofía de la Liberación desde la perspectiva personalista.