



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



ENRIQUE DUSSEL
“METAFÍSICA DEL SUJETO Y LIBERACIÓN”
(1971)

Texto crítico y anotado

Marcelo González- Luciano Maddonni

INTRODUCCIÓN DE LOS EDITORES

El texto de Enrique Dussel que presentamos a continuación fue muy tempranamente reputado como inaugural del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación. Cargado con esta valencia fue luego comentado tanto por su autor como por muchos lectores. La razón de la presente edición, por tanto, no tiene que ver con su desconocimiento o indisponibilidad, sino con las posibilidades que una versión crítica y anotada pueda dar de un texto en el que se plasma una de las primeras articulaciones de lo que hemos llamado “explosión filosófica” en torno a 1971. Por *versión crítica* entendemos una versión de texto en la que se visibilicen las transformaciones del mismo a través de las diversas ediciones. Cuando hablamos de *texto anotado* nos referimos a que le hemos adjuntado una serie de notas de nuestra propia factura, a través de las cuales buscamos enfatizar una serie de motivos, categorías y propuestas a las que consideramos centrales en este momento de transformaciones de la producción dusseliana. La pretensión es que su lectura permita ampliar vincular las temáticas y ampliar informaciones aludidas en el texto en orden a potenciar la lectura.

En lo que hace las versiones del texto, hemos podido detectar cinco (5). Organizadas cronológicamente presentan el siguiente desarrollo:

a) La *versión I*, fue elaborada por Dussel como ponencia para el «Segundo Congreso Nacional de Filosofía», celebrado en Alta Gracia, Córdoba del 6 al 11 de junio de 1971 y publicada en un volumen presentado en la inauguración de dicho evento: *Temas de Filosofía contemporánea*.¹ Se trata de una selección de incluyen diez y ocho (18) ponencias a las que los organizadores consideraron representativas de las diversas corrientes presentes en el evento. Llamativamente luego la ponencia no fue incluida en los dos volúmenes de las *Actas* del Congreso.²

b) La *versión II* es la más amplia y presenta importantes discordancias con la anterior. Forma parte de una exposición oral grabada en un disco de vinilo de la colección «Voz viva de

¹ Alberto CATURELLI (comp.), *Temas de Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, 27-32.

² Para una visión de las alternativas de este Congreso cfr. Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. Estudio Preliminar”, *Cuadernos del CEL* año III n° 5 (2018) 72-109.

América Latina», editado en 1971 por la radio de la UNAM (México).³ La intervención de Dussel en este soporte se titula: «*La filosofía latinoamericana: ¿cómo pensar la praxis liberadora?*».

c) La *versión III* fue publicada en la primera recopilación de su producción textual «*América Latina, dependencia y liberación*» editada en 1973 por Fernando García Cambeiro.⁴ Fue incluida en la primera parte “Reflexiones Antropológicas Latinoamericanas” encabezando su segunda sección: “*Nuevo momento (1971-): Más allá de la ontología*”. Sigue básicamente la *versión I* pero presenta cambios en ciertas nominaciones, algunos de ellos estratégicos.

d) La *versión IV* es la que Dussel inserta en el transcurso del tomo I de su “*Ética de la Liberación*” publicado en 1973.⁵ Se trata de una inclusión abrupta en medio del texto del libro, sin indicación alguna de su procedencia. Está ubicada en el estratégico capítulo III: «*La exterioridad meta/física del otro*» al finalizar el párrafo 19 denominado: «El “Otro” como el rostro político»; ocupando virtualmente el final del tomo. El texto sigue al pie de la letra la *versión III*, agregando algunas notas y muy pocos añadidos.

e) La *versión V* es la que se incluye en el volumen recopilativo de la producción de Dussel entre 1971 y 1990 «*Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*» publicado por la editorial colombiana *Nueva América* en 1994.⁶ El texto ocupa el capítulo 16 del mismo, como *Apéndice I*.

³ Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=vNa5XBHt_Go&t=93s] Así la recordaba el autor años después “*En un pasaje nuestro por México en 1971 grabamos una exposición hablada en la radio de la UNAM, para un disco Voz viva de América Latina (UNAM, México), sobre la "Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora"*”, Enrique DUSSEL, “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la «filosofía de la liberación»”, en: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, 93. En la misma colección de discos participan: Ángel Rama “*Incesante Latinoamérica*”, Gregorio Weinberg, “*Sobre el quehacer filosófico latinoamericano*”, Arturo Ardao, “*Filosofía americana y filosofía de lo americano*”, José Antonio Portuondo, “*Filosofía y cultura latinoamericana*”, Francisco Miró Quesada, “*Filosofía y cultura latinoamericana*” y Leopoldo Zea “*La historia en la conciencia americana. Preocupaciones por la originalidad*”.

⁴ Enrique DUSSEL, *América latina, dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 85-89.

⁵ Enrique DUSSEL, *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana, Tomo I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 151-154.

⁶ Enrique DUSSEL, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994, 315-320.

A la hora de dar cuenta de las variantes presentes en las cinco ediciones pensamos que el criterio decisivo es la significativa divergencia entre las *versiones I* y *II*, dado que las otras tres siguen a una u otra. Por eso, ofrecemos a continuación dos textos por separado.

El *primero* toma como base la *versión I* y coloca entre corchetes las variantes de la *III* y *V* que coinciden entre sí. El *segundo*, por su parte, transcribe la grabación de la *versión II* agregando entre corchetes las variantes incorporadas por la *IV*. El motivo de esta presentación es que la acumulación de variantes en un mismo texto hubiera provocado una virtual ilegibilidad debido las múltiples interrupciones provocadas por los signos gráficos necesarios para la señalización de los cambios. Las notas son todas de propia. En los pocos casos en que se trata de notas del propio Dussel las indicamos como *nda* y cambiamos el tipo de letra.

TEXTO DE LAS VERSIONES I, III Y V

Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas.⁷ Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Cominbol⁸, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después⁹- de un largo proceso que debemos pensar ontológicamente [filosóficamente]¹⁰.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminará en la «voluntad de poder» de un Nietzsche¹¹, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la

⁷ Bernardo de Claraval (1090-1153) fue uno de los protagonistas de la reforma monástica cisterciense destinada restaurar la observancia de la Regla de San Benito. El Papa Eugenio III le encargó la predicación de la *Segunda Cruzada* (1147-1149) y concedió indulgencias para quienes la emprendieran. Para ello se convocó un parlamento en Vézelay, Borgoña, en 1146, en cuya Iglesia Bernardo predicó ante la asamblea en presencia de la pareja real. La respuesta a la convocatoria fue notable aunque la empresa misma terminará en un rotundo fracaso. Este rol de la Cruzadas como primer capítulo de la expansión europea perderá luego en la argumentación dusseliana en favor del proceso de los siglos XV-XVI y la expansión atlántica con España y Portugal como protagonistas.

⁸ La COMIBOL (Corporación Minera de Bolivia) fue creada en 1952 por Víctor Paz Estensoro, como fruto de la movilización de los mineros y fue el primer paso para la nacionalización de las minas que estaban en manos de grandes familias como Patiño, Hochschild y Aramayo. En agosto de 1985 el mismo Paz Estensoro la desmanteló, lo que ocasionó el despido de 23.000 trabajadores mineros. En 2007 el gobierno de Evo Morales la reorganizó. La referencia de Dussel, por tanto, parece descontextualizada.

⁹ Se trata, pues, de dar cuenta de un proceso de ochocientos años, en el que, desde el hoy de la enunciación, se puede aglutinar un ciclo largo y darle una interpretación global. La *explotación* queda vinculada como el reverso de la *expansión dominadora*.

¹⁰ Para el paso de la *ontología* a la *meta-física* ver nota n° 26.

¹¹ Dussel parece reducir el pensamiento de Nietzsche a una escueta fórmula: “*Voluntad de poder*” que aniquila, estima y crea valores. Lectura que repetirá con frecuencia en escritos del período como por ejemplo: *Para una destrucción de la historia de la ética*, Mendoza, 1973, 131-134. Esta ultra simplificación del filósofo alemán no será revisada tampoco en otros momentos de su producción y Dussel no parece considerar necesario fundarla ni en referencias directas a los textos nietzscheanos ni a las polémicas e interpretaciones que se dieron sobre la noción de «voluntad de poder» en sede filosófica. Pensamos que la toma en consideración del denso y amplio contencioso abierto por la fórmula nietzscheana en el siglo XX podría mostrar la limitación que, aun para sostener la crítica, implica no haberlo asumido. Un acercamiento inicial a la cuestión puede verse en Mazzimo MONTINARI, «*La volonté de puissance*» *n'existepas*, Paris, Éditions de l'éclat, 1996. Allí se dice: “*Cuando se habla de «voluntad de poder» a propósito de Nietzsche, se hace referencia, ante todo, a uno de sus filosofemas, luego a su proyecto literario, finalmente a la compilación de fragmentos póstumos conocida con ese título y publicada en 1906 en su forma final, aun hoy «canónica», por Heinrich Köselitz (alias Peter Gast) y Elisabeth Förster-Nietzsche, la hermana del filósofo*”. El autor contextualiza el primero de los sentidos en la obra editada e inédita, relativiza la importancia del proyecto esbozado por el filósofo alemán basado en dicha noción y desautoriza el texto póstumo conocido como “*La voluntad de poder*”. Un segundo núcleo a considerar es el debate en torno a la interpretación heideggeriana del

mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso, que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles.¹² Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo -desplazado de la iglesia y del ámbito feudal-, un «tercer hombre» que no pudiendo tener su ideal en la santidad o el honor, tuvo que contentarse con el proyecto de: estar-en-la-riqueza.¹³ Cuando en el siglo XV, primero los portugueses en el norte del África, y en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su voluntad conquistadora, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una etapa de la experiencia fáctica de la que hablamos.

El primer ámbito que soporta como momento originario de su ser la presencia de esa voluntad conquistadora es América hispana, América latina. Cuando prácticamente la conquista de América hispana había terminado (de México y el Caribe, hasta el Perú, el Plata y Brasil), un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode*¹⁴, es decir, el manifiesto

filósofo alemán, recogida en los dos volúmenes de su “Nietzsche”, donde la “voluntad de poder” juega un rol estratégico. Todo parece indicar que Dussel ha quedado muy ligado a esta manera de leer a Nietzsche. Finalmente, habría que considerar las interpretaciones contrastantes recibidas por el filosofema en autores como Deleuze y Habermas. En este sentido se puede ver: George SHEA, “Nietzsche and Habermas on «Willezur Macht»: From a Metaphysical to a Post-Metaphysical Interpretation of Life”, en: Helmut HEIT-Sigrídur THORGEIRSDOTTIR (Hrsg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter, 2016, 134-144.

¹² El peso de lo económico y comercial en las Cruzadas, tal como aquí lo postula Dussel era, ya al momento de la publicación del texto, críticamente dimensionado por la historiografía. Cfr. Jaques LE GOFF, *La Baja Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2016 [1965], 155-156.

¹³ La expresión *estar-en-la-riqueza* es recurrente en textos y conferencias dusselianas de esta época para luego tornarse muy infrecuente. Imbuido de la atmósfera existencial para Dussel “*todo ente está fundado en el proyecto y el proyecto es el fundamento de todo lo que habita en el mundo*”, en: *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1979, p. 61 [corresponde a conferencias de 1972]. Es el proyecto en tanto fundamento del mundo y fin último de la totalidad lo que le da valor a los entes y el que convierte todas las relaciones establecidas en mediaciones. La expresión está aquí asociada al proyecto del hombre burgués, surgido en el siglo IX. El proyecto del burgo de *estar-en-la-riqueza* será, cuando encuentre el apoyo hispánico, el proyecto de la época histórica posterior a la medieval, y el que convertirá a América Latina en mediación de su proyecto, interiorizándola como ente desde su fundamento.

¹⁴ El papel de René Descartes (1596-1650) en la modernidad será retomado varias veces por Dussel, particularmente cuando proponga su tesis de la «modernidad temprana». Se pueden ver: “Localización del lugar crítico-político en la modernidad temprana (desde 1492)”, en: Enrique DUSSEL, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007, 141-322; “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa* n° 9 (2008) 153-197; “Introducción”, en: E. DUSSEL, E. MENDIETA-C. BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, Siglo XXI, México 2011, 55-66. La tendencia es a descentraliza el papel de Descartes en lo que hace al inicio de la “modernidad”, sea vía la prioridad de «*ego conquiro*» sobre el «*ego cogito*»,

del hombre reducido a ser *un sujeto que piensa*. La «metafísica del sujeto» que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo (éste mismo reducido, poco a poco, de objeto o idea en un mero valor): «voluntad de poder» que aniquila, estima y crea valores.

En el pensar nordatlántico se llega, hoy hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto¹⁵, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de «lo mismo» de Hegel, está la «exterioridad del Otro» que tan profunda y clarivamente plantea Emmanuel Levinas en su obra cumbre *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*.¹⁶ Sin embargo, todo esto es todavía abstracto. Desde

sea por la puesta de relieve del trasfondo jesuita, español y “mexicano” de su formación en el colegio de La Flèche.

¹⁵La relación del filósofo argentino con Martín Heidegger es ciertamente compleja y variable, más aún en torno a los años de este escrito. Previo a 1971, Dussel está compenetrado en emprender una de-structura de la historia de la ética que des-cubra una *ethica perennis* detrás de los distintos sistemas éticos históricos, y en elaborar consecuentemente un ética ontológica más allá de la metafísica moderna refundada a partir de la analítica existencialista. Ambas direcciones de clara inspiración heideggeriana. En efecto, su obra *Para una destrucción de la historia de la ética* (la primera edición es fruto de seminarios de la cátedra de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo entre 1968 y 1970) fue pensada como curso preparatorio para su propuesta de una «Ética ontológica» (curso del que también hubo una publicación: *Lecciones de ética ontológica*, ed. rotaprint, UNC, Mendoza, 1970-1971, t. I-II y que aparentemente formarán parte de los capítulos I y II de *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*). No obstante, en el curso sobre la dialéctica hegeliana (segundo semestre de 1970), ya comienza a avizorar la necesidad de ir “*Más allá de Heidegger*”, por no haber éste resuelto adecuadamente tres niveles de la estructura ontológica, señalando un tríptico de direcciones posibles: la dialéctica que se cumple en el nivel de la praxis (Sartre) y la realidad (Zubiri) y el *otro* como exterioridad (Levinas), cf. *La dialéctica hegeliana, Ser y Tiempo*, 1972, §11. En el mismo 1971, en su conferencia “*Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*” (dictada en agosto de ese año) recurre a su crítica a Heidegger, señalando que pese a que en su filosofía señala un ámbito más allá de lo ontológico y propone una apertura ante el misterio, “*en Heidegger hay todavía una experiencia de la Totalidad como irrefragable y aunque él intenta rebalsarla, sin embargo queda apresado en ella*”, en: *Stromata*, XXVIII (1972) 1/2, 63.

¹⁶ La importancia de Emanuel Levinas en general y de este texto en particular, han sido puestas de relieve con frecuencia por Dussel. En un relato autobiográfico, por ejemplo, dice: “*Cuando leí por primera vez el libro de Levinas «Totalidad e infinito» se produjo en mi espíritu como un subversivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido*”, en: “Palabras preliminares”, en: Enrique DUSSEL-Daniel GUILLOT, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, Buenos Aires, Editorial Bonum, 1975, 7-9. Luego aclara: “*me despertó del sueño ontológico» (heideggeriano y hegeliano) [... y] me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La «exterioridad del otro», el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser*”, en: “Liberación latinoamericana y filosofía” [1977] en: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, 1983, p.12-13. Este desquiciamiento y cambio de horizonte quedó plasmado en la transición del capítulo II al III del libro *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Sin embargo, al mismo tiempo Dussel da cuenta de tal contundente y emotivo reconocimiento, hace emerger las diferencias. Así lo testimonia el mendocino: “*bien pronto el propio Levinas ya no pudo responder a nuestras esperanzas*”, en: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993, 143. Muy tempranamente Dussel señala límites al autor de *Totalidad e Infinito*. En efecto, para el filósofo argentino, la filosofía de Levinas, por su comprensión del *Otro* es todavía: a) abstracta, b) equívoca, c) europea,

Europa -y por lo tanto también de la América de Marcuse (aunque sea alemán) o de la Rusia de la «Escuela de Moscú» actual- nos llega todo pensado desde uno de los momentos de una dialéctica que al haber sido explícitamente descubierta absolutiza el polo de la correlación desde el cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada. Nos explicamos más claramente.

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío. El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado¹⁷ en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como «naturalmente» dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial y ha logrado, por una pedagogía

d) machista y e) pasiva; lo que la hace insuficiente. De aquí que sea necesario superarlo: “*Nuestra superación consistirá en repensar el discurso desde América latina y desde la ana-logía*” en: “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” [ponencia de junio 1972] en: *América Latina. Dependencia y liberación*, García Cambeiro, 1973, 112-113. Según el propio Dussel, su artículo “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (conferencia pronunciada en 1971) ya “*muestra cómo puede continuarse el discurso filosófico de Levinas desde América latina*”, en: “Palabras preliminares”, *op. cit.* La relación Dussel-Levinas ha sido objeto de análisis tempranos como puede verse en: Lambert SCHUURMAN, “La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana”, en: AA.VV., *Los pobres. Encuentro y compromiso*, Buenos Aires, La aurora, 1978, 149-179; Pablo SUDAR, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, 1981. Con mayor perspectiva histórica y abarcando la continuidad de la trayectoria del autor se pueden ver: Carlos BEORLEGUI, “La influencia de E. Levinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone”, *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* n° 57/58 (1997) 243-273; 347-372; Diego FONTI, “Recepciones de Levinas en la Filosofía de la Liberación”, en: Dorando MICHELINI (y otros), *Libertad, Solidaridad, Liberación. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Rio Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003, 210-214; Pedro Enrique GARCIA RUIZ, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n° 51 (2014) 777-792; Luciano MADDONNI, “Entender a un Absoluto no contaminado por el sistema desde América Latina. La influencia de Levinas en la arqueológica del primer Dussel. Apuntes para una lectura cruzada”, en: A. BLANCO ARAUJO (comp.), *Pensar en torno al Numen. Religación desde la América profunda II*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2016, 245-267.

¹⁷ El término *introyección* está aquí empleado no sólo por sus resonancias psicoanalíticas sino también-y sobre todo- por el uso pedagógico que del mismo hace Paulo Freire. En su *Pedagogía del oprimido* el educador brasileño insiste en la relación entre educación bancaria, introyección, autodesvalorización del dominado y dominación, con la consecuente necesidad de extroyección. Cf. Gomercindo GHIGGI-Martinhol KAVAYA, “Introyección/Extroyección”, en: Danilo R. STRECK (coord.)- Euclides RENDÍN y Jaime ZITKOSKI (orgs), *Diccionario Paulo Freire*, CEAAL, 2015, 292-294. En Dussel, se trata de la introyección del *pro-yecto* vigente de la totalidad y de la comprensión unívoca que éste conlleva.

inconsciente pero prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los sub-opresores que mantengan a los oprimidos en una “cultura de silencio”, y que, sin saber decir “su” palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados¹⁸. La conciencia desdoblada es propiamente conciencia infeliz, desdichada.

La metafísica del sujeto -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente («lo político») como un existenciario o modo fundamental de ser en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia consiste en que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser. Era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre (esto hasta hoy: 1971). Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde «fuera»: siendo oprimidos el «fuera» es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano *dependiente*, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho simplemente en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual solo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera «repetición» no-crítica¹⁹ (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras,

¹⁸ Dussel juega con la red semántica *silencio-voz-escucha*: mientras que la dependencia está asociada a la cultura del silencio, el otro-pueblo tiene una voz interpelante pero inaudible en el horizonte ontológico. La tarea del filósofo será convertirse para escuchar discipularmente esa voz del otro-pueblo.

¹⁹ La expresión «repetición» no-crítica hace referencia al movimiento metódico propuesto por Heidegger. En *Kant y el problema de la metafísica* el filósofo alemán llama repetición de un problema fundamental al “descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas”. Dussel no descarta de raíz este retomar que devela lo propio y originario, pero lo corrige acentuando el momento crítico vinculado a lo político. Una repetición, por más cautelas ontológicas que se tengan, corre el riesgo de ser ingenua y, con ello, encubridora.

a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión. La metafísica, como la relación verificante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que expresa [re-vela] lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, más aún cuando enseña la cultura del dominador como la «cultura sin más». La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su voluntad de poder. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. Es que la existencia humana, más en la tremenda tarea del magisterio jamás puede «lavar sus manos» y declararse inocente de nada. De todos modos y siempre lo ético nos envuelve y nos juzga, nos recrimina, nos acusa: serán nuestros alumnos, será nuestra época, será el futuro, será la indiferencia, pero... de algún modo esa crítica dejará oír su voz.

Es por ello que “*nuestra filosofía* -nos dice Salazar Bondy en «¿Existe una filosofía de nuestra América?»-, *con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental*” (p.131).²⁰ Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica

²⁰ Múltiples protagonistas de la filosofía de la liberación han señalado a Augusto Salazar Bondy y especialmente de su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) como uno de los autores debatidos en las reuniones fundacionales del movimiento. En este sentido se puede ver: Luciano MADDONNI-Marcelo GONZÁLEZ, “El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana”, *Cuadernos del CEL* año III n° 5 (2018) 143-162. Los testimonios convergen en señalar que fue inicialmente por sugerencia de Dussel que el texto de Salazar Bondy fue puesto en debate. El propio mendocino recuerda las circunstancias de su contacto con ella: “*De regreso a América Latina pude de inmediato ponerme en contacto con amigos de otros países. Cursos, conferencias, publicaciones, me llevaron repetidas veces a Quito, Bogotá, México, y a cada una de las capitales latinoamericanas (Santiago, La Paz, Lima, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala, etc.). Recuerdo que en 1969 en una conferencia sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana [...], en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), el maestro Leopoldo Zea me indicó que mis conceptos habían sido semejantes a los vertidos días antes por Salazar Bondy —conferencias que después publicó el filósofo peruano en su obra ¿Existe una filosofía en nuestra América?—*” en: Enrique DUSSEL, “Liberación latinoamericana y filosofía”, *Latinoamérica* n° 10 (1977) 83-91 [redactado a pedido del Leopoldo Zea]. Pocos años después Dussel, en tono de homenaje, reconocía que: “*No podemos olvidar que fue Augusto Salazar Bondy (1925-1974) el primero que planteó la relación entre la filosofía y la dependencia, y la liberación latinoamericana y la filosofía como filosofía de la liberación*”, en: “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1942-1982)”, en: AA.VV, *II Congreso*

en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión; *vaya pensando* junto, «desde dentro» de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía post-moderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado. Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del «infinito malo» de Hegel). La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible²¹: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al «filósofo», es porque éste apoya, sofisticada y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa,

Internacional de filosofía latinoamericana. Ponencias, Universidad Santo Tomás, 1983, 435. No obstante y fiel a su temple reivindicador de novedad, el filósofo mendocino añadirá luego un comentario desmarcante: “*Citábamos a Salazar Bondy, pero, tanto ahí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una «filosofía de la liberación» explícitamente, sino la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía*” en: “Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”, art. cit., 65-66 (nota 18).

²¹ Las reflexiones en torno a qué significa pensar y sobre cuál es el rol del filósofo son tópicos recurrentes en los primeros trabajos de Dussel. Para ver algunas de sus modulaciones se puede ver: Marcelo GONZÁLEZ, “Enrique Dussel: la «eclosión reflexiva» en torno a 1964. El pensador cristiano latinoamericano en la encrucijada”, *Cuadernos del CEL* año III n° 6 (2018) 90-139. Pero estas preocupaciones no eran exclusivas del mendocino. Un ejemplo de ello son las comunicaciones expuestas en la sesión “*Sentido y Función de la Filosofía*” del Segundo Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, 1971). Motivos como desubicación, crisis, irrelevancia y hasta muerte de la filosofía se recogen y discuten en la mayoría de las intervenciones. Para el contexto de este evento se puede ver: Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. Estudio Preliminar”, *Cuadernos del CEL* año III n° 5 (2018) 72-109.

esclarecedora. Pero, en cambio, la filosofía crítico-liberadora que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al horizonte ontológico [ámbito metafísico]²² (en nuestro caso: como latinoamericano[s] y como oprimido [s]), nada tiene que temer a la crítica, porque podría, con facilidad, remitir a esa misma crítica a sus propios fundamentos no pensados. Cuando el hombre empeñado obvia, práctica o existencialmente en la justa tarea liberadora, comprende que ese pensador sabe “dejarlo en el aire” y le muestra sus propios fundamentos impensados no puede ya ironizar o criticar. Porque la remitencia a sus propios fundamentos, en vez de dejarlo o fijarlo en la posición que ya había asumido, lo relanza en el proceso, lo pone nuevamente en movimiento, le hace descubrir nuevos horizontes que estaban ocultos más allá de la frontera que apresuradamente se había trazado como el absoluto irrebalsable. El hombre de acción deja entonces que la tarea socrática se cumpla en él, porque lo libera de relativos absolutizados, universalizados, hechos abstractos, y la mayéutica, como el arte de la partera, da a luz una nueva posibilidad inesperada, imprevisible. Así, entonces, la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, lo Otro [el otro]²³, lo [el] que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al ontólogo²⁴ que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina.

²² Para el paso de la *ontología* a la *meta-física* ver nota nº 26.

²³ La variante que traslada «*lo Otro*», a «*el otro*» representa un avance en el pensamiento de Dussel. El cambio señala la conciencia de los mecanismos dialéctico-ontológicos y concretos de la Totalidad que tienden a neutralizar e incluir al otro. La alteridad dusseliana, en efecto es un *otro siempre exterior, intotalizable, más allá del horizonte ontológico* y, por lo tanto, trans-ontológica, meta-física. *Lo Otro*, convertido en momento de la Totalidad de *lo mismo*, no constituye alteridad real, exterioridad. Asimismo, la variante indica que alteridad no se refiere abstracta e impersonalmente a todo lo *Otro*, sino en primer lugar *al otro personal concreto*.

²⁴ En las ediciones posteriores se suprime *ontólogo*, expresión que ya no formará parte de su utillaje posterior.

TEXTO DE LAS VERSIONES II Y IV

Hoy querría pensar con usted una cuestión, creo, de suma actualidad en la cultura latinoamericana. Como nuestra cultura es dependiente, el pensar filosófico es igualmente alienado. La filosofía es un pensar que clarifica a un pueblo su propia situación. Y si las ciencias del espíritu y, en especial, la filosofía son alienadas, nuestro pueblo deja de tener maestros. Es por ello que debemos pensar cuáles son las condiciones que posibilitan un pensar auténtico, latinoamericano.

Cuando [hace algún tiempo] visitando en la provincia de Yonne (Francia), nos acercamos a la antigua basílica romana de Vézelay, nos indicaron una cruz de piedra bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas.²⁵ Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Cominbol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar metafísicamente.²⁶ De esos mismos bolivianos, indios en el siglo XVI, escribía el que sería obispo de La Plata, Domingo de Santo Tomás, en carta del 1º de julio de 1550:

“Avraquatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la cual entra cada año grand cantidad de gente que la codicia de los españoles sacrifica a su Dios y es una mina de plata que se llama Potosí.”²⁷

²⁵ Esta versión comienza narrando la escena en primera persona, lo cual puede estar haciendo referencia a una experiencia personal. En efecto, los alumnos del Instituto Católico de París, entre los cuales se contó Dussel entre 1962-1965, realizaban una peregrinación a Vézelay. Dado su involucramiento cristiano, no sería extraño que él hubiera participado de la misma.

²⁶ El paso de «ontológico» a lo «filosófico», y luego como en esta segunda versión a lo «meta-físico», supone un vuelco en el pensar dusseliano que implanta toda la reflexión en un ámbito nuevo y en un período de tiempo notablemente breve. En primer lugar se percibe el abandono del horizonte *ontológico* que, siguiendo a Heidegger, orientó su primer programa bajo la consigna de una *Ética Ontológica*. Progresivamente, Dussel abandona este horizonte en beneficio de un pensar meta-físico. Aquí *meta-física* no refiere a una vuelta a la metafísica del sujeto criticada por Heidegger, sino que, influido por *Totalidad e Infinito*, está empleado en el sentido de *más allá* (meta) del horizonte de la *fysis* (física); que no es sino lo delimitado dentro de la totalidad. Desde entonces el escenario filosófico de Dussel se reparte entre la *Ontología de la totalidad* y *Meta-física* de la alteridad.

²⁷ *Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Charcas 313. Este texto lo hemos colocado al inicio de nuestra obra: Les évêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien (1504- 1620), Franz Steiner, Wiesbaden, 1970 (texto castellano en nueve volúmenes en CIDOC, colección Sondeos, Cuernavaca, 1969-1971) [nda].* Se trata de dominicano Fray Domingo de Santo Tomás Navarrete (Sevilla, 1499 – La Plata, Bolivia, 1570). Llegó al Perú en 1440 y tras ser misionero en Charcas y escribir un gramática quechua para los misioneros en 1555, impresa en Valladolid en 1560, fue ordenado obispo de La Plata entre 1563 y 1570, impulsado, junto a otros, por las denuncias de Fray Bartolomé de las Casas, y por ello Dussel lo considera

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión óntico-ontológica del pensar moderno en el *ego cogito*, en el yo pienso cartesiano, que culminará por la expresión de Nietzsche de la «voluntad de poder»²⁸, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las Cruzadas. El impulso, que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo -desplazado de la iglesia y del ámbito feudal-, un «tercer hombre», que no pudiendo tener su pro-yecto en la santidad o el honor, tuvo que contentarse con un estar-en-la-riqueza. Cuando en el siglo XIV y XV, primero los portugueses en el norte del África, y en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su voluntad conquistadora, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una nueva etapa de la experiencia fáctica de la que hablamos.

El primer ámbito cultural y humano que soporta como momento originario de su comprensión del ser la presencia de esa «voluntad conquistadora» es América latina, ibérica. Cuando prácticamente la conquista de América Latina había terminado en 1620 (desde México y el Caribe, hasta el Perú, el Plata y Brasil), un pensador europeo comienza su conversión intelectual, que lo llevará poco después a escribir escribe *El discurso del método*, es decir, el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa. Del sujeto que piensa, que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, se irá poco a poco llegando, por una reducción de la apertura de la trascendencia en el mundo, a una mera «voluntad de poder» que estima valores, los aniquila y los produce nuevamente.

“lascaiano”. De él dice: “se opuso tanto al sistema de la encomienda como de la mita. La sede [el arzobispado de La Plata] no tendrá nunca un prelado de su calidad”, en: *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres. 1550 y 1620*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1979, p. 105. Como parte de sus investigaciones para la tesis doctoral en historia, Dussel pasó tres veranos trabajando en el Archivo de Indias. Desde entonces se advierte una preocupación creciente por abundar en “casos” históricos como parte su enfoque de la filosofía latinoamericana. En otros términos es posible hablar de una «histórica» o de una «operación histórica» como parte constitutiva de su filosofar.

²⁸ Véase: *Para una de-strucción de la historia de la ética*, §§ II y I6-I7 [nda]

Esta expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial nordatlántico, (cuya hegemonía diacrónica será la siguiente: Portugal, España, Holanda, Inglaterra; a la que después se sumarán los países continentales, para culminar en el Oeste en Estados Unidos y en el Este en Rusia) sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado (relación de dependencia de un hermano con respecto a otro; la fraternidad ha dejado lugar al señorío). Si hay «voluntad de poder» -cuestión no vista por Nietzsche- hay alguien que debe sufrir el poderío. El poderoso, al universalizar su polo dominante, ocultaal que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. *“La élite europea, - nos dice Sartre- se dedicó a fabricar una élite indígena [sub-opresora]; 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 metrópoli se les regresaba a su país, falsificados.”*²⁹

Desde su irrealidad alienada y alienante se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada como ciencia) como «naturalmente» dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial y ha logrado, por una pedagogía prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los sub-opresores que mantienen a los oprimidos en una «cultura de silencio», cultura que no saber decir su palabra, y que sólo escuche -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser

²⁹ J. P. Sartre, en el Prefacio a *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon (trad. cast., 1969, p. 7) [nda]. Se trata de Jean-Paul SARTRE, «Prefacio» a: Franz FANON, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965. En una conferencia dictada en 1971, Dussel retoma la cuestión: “Sartre, que es un intelectual europeo, a la lectura del libro [de Fanon], que un poco convertido ante un hecho que antes no había considerado. Escribe Sartre aproximadamente que, nosotros, los europeos, elegíamos de nuestras colonias a las élites intelectuales jóvenes, los becábamos a nuestra metrópolis (y yo estaba pensando en este momento: en sacerdotes y religiosos que van a estudiar a Europa) y le les enseñábamos nuestra cultura. Les poníamos en la boca palabras pastosas, que luego, enviados de vuelta, repetían lo aprendido. Nosotros los europeos gritábamos aquí: ¡Igualdad! y ellos decían: ...idad! Nosotros decíamos: ¡Fraternidad! y ellos repetían: ...idad! como un eco leja de nuestra propia cultura. Esta gene había sido domesticada científica y alienadamente. Y eran justamente, las gentes que permitían pedagógica que se cumpliera la dominación internacional. Estábamos, como dice Sartre, convencidos que lo supremo era ser europeo; y mientras pensemos nosotros eso, somos nada como latinoamericanos”, en: *Caminos de Liberación latinoamericana I*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1972, p. 153-154.

dominadores como sus dominadores, estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente conciencia desdichada.

América Latina, nuestro mundo cotidiano y no-filósofo, y del cual surge la filosofía para ser real y no sofística, es una cultura dependiente. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde «fuera»: siendo oprimidos el «fuera» es el que ejerce sobre nosotros la voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía y la pedagógica [y política]³⁰ latinoamericana que intente superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente. Esto es tanto más grave y difícil por cuanto *“la sociedad que proyecta y realiza la transformación tecnológica de la naturaleza -nos dice Marcuse- altera a base de la dominación, reemplazando gradualmente la dependencia personal (del esclavo con su dueño, del siervo con el señor de la hacienda, el señor con el donador del feudo, etc.) por la dependencia al orden objetivo de las cosas (las leyes económicas, los mercados y etc.) Desde luego, el orden objetivo de las cosas es en sí mismo resultado de la dominación.”*³¹ La misma ciencia, la misma filosofía, se transforman así en medio privilegiados

³⁰ La «política», como dimensión clave de la filosofía, será tematizada de distintos modos por Dussel, tanto en lo sincrónico como en lo diacrónico. Si desde el comienzo de los textos explícitamente liberacionistas ocupa un lugar estratégico de horizonte y criterio de discernimiento crítico, devendrá luego un campo privilegiado de indagación para desembocar en una búsqueda por hacer de la «política» la «filosofía primera» en una compleja articulación con la «Ética». Cfr. Enrique DUSSEL, *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao, Editorial Desclee de Brouwer, 2001; *20 Tesis de Política*, Méxio, Siglo XXI-CREFAL, 2006; *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2006; *Materiales para una política de la liberación*, Madrid, Plaza y Valdés, 2007; *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Madrid, Trotta, 2009; *16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI, 2014.

³¹ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, p. 161. La «voluntad de poder» tiene su êthos (el burgués), su economía (el capitalismo), su ontología: «El estado del bienestar capitalista es un estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora»; Ídem, *The dialectics of liberation* (trad. cast. 1968, p. 190). «Lo Mismo» como Totalidad totalitaria funda una ontología de la guerra, e interpretará como subversiva y contra la "seguridad del Estado" todo pensar auténtico (que es esencialmente crítico y liberador de la opresión). Véase nuestra ponencia para el II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971) sobre la «Metafísica del sujeto y liberación» [nda] Autobiográficamente Dussel no ha dejado de reconocer el aporte de Marcuse a su propio pensamiento al politizar la ontología heideggeriana. No obstante, también considera que es necesario ir más allá del filósofo alemán: «Marcuse, que ha indicado en muchas de sus obras la cuestión de la exterioridad, no sabe cómo

de la dominación, de allí que ahora la mera «repetición» académica y no-crítica (no-crítica al nivel ontológico [meta-físico] político: que descuida la relación hombre a hombre, en la dialéctica de la dominación) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que los dominadores usufructúen los beneficios de la opresión. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político (dominio que un grupo cultural ejerce sobre otro, incluyendo este último como diferencia interna a «lo Mismo») en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador; más aún cuando enseña la cultura del dominador como la «cultura sin más». La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su «voluntad de poder» histórica. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. En América Latina, como ámbito del ejercicio de la existencia humana, más todavía en la tremenda tarea del magisterio jamás nadie puede «lavar sus manos» y declararse inocente de nada.

Es en ese sentido que Augusto Salazar Bondy nos dice, en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que “*nuestra filosofía con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental*” (p.131).³² Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello subdesarrollado)³³ y oprimido aun cultural y filosóficamente?

iniciar desde la exterioridad la totalidad de su discurso filosófico. Sólo la indica aquí o allí pero no como origen de su pensar: ¡He aquí su límite!”, en: *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica*, Edicol, 1977, p. 269. Sobre la influencia de Marcuse en la filosofía de la liberación de Dussel se puede consultar: Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Driada, 2003, § 9, pp.161-172.

³² México, 1968, p. 131 [nda]

³³ Nótese que con esta aclaración “(y por ello subdesarrollado)”, inexistente en la primera versión, se precisa mejor la conciencia de la relación de causalidad de la dependencia respecto del subdesarrollo, inscribiendo así la cuestión en un horizonte diferente a la tensión desarrollo-subdesarrollo y más en consonancia con las teorías de la dependencia.

Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense [desde] dicha opresión; y vaya pensando desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y proféticamente, vive anticipadamente un «hombre nuevo».