

**ENSAYO DE ANÁLISIS DEL
“TRABAJO FILOSÓFICO EFECTIVO”
A PARTIR DE LAS *HIPÓTESIS PARA
EL ESTUDIO DE LATINOAMÉRICA EN
LA HISTORIA UNIVERSAL (1966)*
DE ENRIQUE DUSSEL**

Marcelo González

Marcelo González es Doctor en Teología (Universidad Lateranense-Roma), Magíster en Estudios Latinoamericanos (CEL-UNSAM) y director de la revista *Cuadernos del CEL*. Se desempeña como docente e investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM) y como profesor de *Temas de Filosofía Latinoamericana* en la carrera de Filosofía (UNSAM).

INTRODUCCIÓN

Los abordajes más frecuentes a las producciones filosóficas latinoamericanas contemporáneas tienden a enfatizar cuatro vertientes. Por un lado, los macro-desmarques respecto del eurocentrismo, el occidentalocentrismo, la imitación y la colonialidad, así como de la subestimación de las asimetrías de poder, la dependencia y la opresión. Por otro, la coherencia (o la falta de ella) de las producciones en el plano ético-político y proyectual. Además, se remarcan sus renovados impulsos críticos que conllevan rupturas temáticas, teóricas y metodológicas en la medida en que se toma conciencia de los factores antes mencionados. Finalmente, se insiste en una detección de las influencias, remitencias y dependencias, así como en los contextos inmediatos.

Sería difícil exagerar la importancia de estas dinámicas toda vez que una buena parte de las corrientes filosóficas latinoamericanas contemporáneas han surgido por un proceso de transformación/conversión tendencialmente radical respecto de maneras habituales de filosofar y de situarse *en-desde-ante* la realidad de la región. Sin embargo, postulo aquí que si se llevan delante de manera excluyente pueden provocar una desenfatización del *trabajo filosófico efectivo* y de las propuestas propositivas complexivas que los y las representantes de la filosofía latinoamericana han llevado adelante en sus principales producciones.

La exploración del trabajo filosófico efectivo implica, ante todo, analizar producciones acotadas, focalizándose en las interlocuciones realmente existentes en cada caso, desentrañando la elaboración categorial-metódica y la “lucha” por comprender. Y esto, aunque estos trabajos hayan quedado luego desplazados por cambios en las agendas, bibliografías, teorías y métodos, por la renovación de los desafíos ético-socio-políticos o por las transformaciones en las trayectorias intelectuales de los autores. La pretensión es que este tipo de análisis puede permitir densificar etapas reflexivas, itinerarios interpretativos, gestaciones conceptuales, al tiempo que podría sofisticar la comprensión de las rupturas, relecturas, reelaboraciones que los caminos posteriores pueden haber producido, perfilando mejor la entidad de las metamorfosis.

El presente artículo se propone ensayar este tipo de análisis a partir de un texto de Enrique Dussel: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “Weltanschauungen”)* de 1966¹. Lo considero

¹ Cfr. Enrique DUSSEL, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”)*, Resistencia, Universidad Nacional de Nordeste, 1966. Luego de varias décadas inédito, Dussel publicó una versión digital en su página WEB <https://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/html/01.html>, luego reproducida por la Biblioteca Virtual de CLACSO

particularmente apto para el propósito por tres razones. Ante todo, se trata de un texto al que su autor relee metódicamente desde distintos “presentes”, ubicando sus elaboraciones en nuevas secuencias y constelaciones problemáticas². Al hacerlo, sin embargo, el ejercicio de memoria selectiva que implica no siempre hace justicia a las complejidades de sus propios caminos; a lo que hay que agregar la dificultad de los comentaristas por sustraerse a las secuenciaciones propuestas por el autor. Además, estamos ante un trabajo temprano de Dussel, cuando aún no se han producido encuentros claves que resultarían en la gestación de los primeros pasos de la filosofía de la liberación (teorías de la dependencia, movimientos de liberación y Emanuel Levinas). La densidad de este “antes” será, con frecuencia, debilitada luego por las periodizaciones tanto del autor como de sus comentaristas³. Finalmente, porque muchos de los autores, textos, temas y categorías con las que dialoga no serán luego centrales en su trayecto, al tiempo que se pueden leer como escalones claves de los desarrollos posteriores. Esto podría habilitar diálogos con perspectivas de pensamiento latinoamericano que luego divergirán notoriamente.

El trabajo de Dussel consiste en una composición de materiales reunidos para un curso en la cátedra de *Historia de la cultura* dictada en la Universidad Nacional del Nordeste (Resistencia-Chaco) en 1966. El autor vuelve expresamente a la Argentina para dictarlo por invitación de Gonzalo Casas, luego de casi diez años de ausencia. Académicamente, ha

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>. Posteriormente se editó en *Obras Selectas, tomo 2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, incluyendo un importante prólogo del autor en clave de análisis retrospectivo (11-14). Dussel la considera como primera edición. En razón de su antecendencia, de la comodidad para su lectura y de la facilidad para su acceso utilizo aquí la versión de CLACSO (en adelante HEL)

² Enrique DUSSEL, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, *Anthropos* 180 (1998) 13-36 (en adelante AI); “Palabras preliminares”, en: *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006, 11-18. “Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)”, en: *Filosofía de la cultura y la liberación. Ensayos*, México, UACM, 2006, 19-69; “Presentación a esta primera edición”, en: *Obras Selectas, vol. 2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 11-14; “Hermenéutica y liberación. De la «fenomenología hermenéutica» a una «filosofía de la liberación»”, en: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, 135-166.

³ En una de sus retrospectivas Dussel propone la siguiente secuencia: a) De los primeros pasos de estudiante de filosofía (1934-1957); b) Del doctorado en la Complutense de Madrid a la “experiencia” de Israel (1957-1961); c) Reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969); d) Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976); e) Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989); f) Nuevos debates desde la Filosofía de la Liberación. Ética de la liberación y ética del discurso (1989-1997); g) Ética de la liberación (1998). Otra periodización que ha tenido mucha difusión es la propuesta por Eduardo Mendieta: a) primer estadio: *Desde la ontología a la metafísica o Filosofía ética latinoamericana* como obra representativa, b) segundo estadio: *Desde la metafísica al marxismo*, con los cuatros comentarios a Marx como escritos emblemáticos, c) tercer estadio: *Desde el marxismo al discurso*, con *Ética de la Liberación en la edad de globalización y de la exclusión* como insignia.

obtenido el *Doctorado en filosofía* en la Universidad Central de Madrid (1959)⁴, la *Licenciatura en Estudios de la Religión* en el Instituto Católico de París (1965) y ha entregado la *tesis doctoral en Historia* por la Sorbonne, que defenderá inmediatamente después de terminar el curso en Resistencia (1967)⁵. Existencialmente, aquilata un largo periplo de viajes y experiencias a las que considerará decisivas en su talante intelectual.

Su objetivo y premura marcan su trama: *“Este libro fue un texto que escribí íntegramente de un tirón en cuatro meses (de agosto a diciembre del 66), impreso a mimeógrafo para los alumnos que participaron en el curso universitario.”*⁶ Los materiales compilados tienen diversos grados de elaboración y su integración redaccional es despareja. Por un lado, tenemos las palabras preliminares del autor, escritas como presentación a finales de 1966. Por otro, se incorpora de manera total un trabajo previo escrito para la *Revista de Occidente* en 1965. Además se recogen partes de textos ya redactados pero aun inéditos como *El humanismo helénico* (escrito en 1961 pero editado en 1976), *El humanismo semita* (escrito en 1964 pero editado en 1969), *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (escrito en 1964 y editado en 1967) y *Situación problemática de la antropología filosófica* (escrito en 1965 y publicado en 1994). Finalmente, se han incorporado notas con referencias de 1967, lo que implica algún tipo de actualización posterior. Todo lo dicho provoca un movimiento de ideas sinuoso en el que las elaboraciones de los temas van buscando puntos firmes en medio de tanteos, y en el que la aceleración y el detalle se alternan.

Dadas las características del ensayo que pretendo y del texto que analizo, el presente artículo tendrá una limitación de base y adoptará un recorte. La limitación tiene que ver con que aún no se dispone de una edición crítica, de manera que los resultados que presento, en cuanto dependen de la diacronía fina, podrían requerir de una reelaboración más sofisticada. El recorte consiste en focalizar cuatro vertientes: Las apuestas, exigencias y utillajes puestos en juego (1). Sus elaboraciones en torno al conocimiento histórico (2). La puesta a punto del tríptico civilización/*ethos*/núcleo mítico-ontológico (3). La primera propuesta de situación de América Latina en la historia universal (4). Cada uno de los puntos incluye, luego de un trayecto analítico, una consideración acerca de productividad del trabajo filosófico efectivo realizado por el autor.

⁴ *La problemática del bien común desde los presocráticos hasta Kelsen*, 3 vols. Primera Parte: “Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista”. Segunda Parte: “La existencia del bien común”. Tercera Parte: “La naturaleza del bien común”.

⁵ *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, 9 vols. CIDOC, Cuernavaca 1960-1971.

⁶ Enrique DUSSEL, “Presentación a esta primera edición”, en: *Obras Selectas, vol.2*, Buenos Aires, Docencia, 2012, 11-14, 11.

1. DELINEANDO APUESTAS, EXIGENCIAS Y UTILLAJES

“El punto de partida de nuestras meditaciones es el siguiente: como latinoamericanos –ya que nos ha tocado nacer en este grupo geográfico/cultural de la humanidad presente-debemos comprender, debemos saber situarnos en ese hecho cada vez más próximo y autoevolutivo, que se denomina la Historia Universal” (HEL, 2) “¿Como latinoamericanos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea! ¿Qué es lo que somos como cultura? ¿De qué modo sobreviviremos como latinoamericanos en la universalización de la técnica contemporánea?” (HEL, 36)

Estos fragmentos sintéticos y muchos otros espigados a lo largo del texto dan el tono a las preocupaciones/exigencias que Dussel identifica como nudos de un trabajo filosófico que esté a la altura de los desafíos epocales. Tres rasgos se distinguen:

a) Se delinea una caracterización de Latinoamérica como grupo geográfico-cultural que sostiene y promueve un complejo de valores que lo diferencian dentro del mundo actual y futuro. Se trata de un *nosotros*, de un “mundo” con personalidad, particularidad, con consistencia indivisible y estructuras⁷.

b) Se establecen dos horizontes problemáticos básicos. Por un lado, el aseguramiento/recreación de las culturas y sus personalidades en el seno de la universalización de la técnica, sin que esto las prive de la incorporación a sus beneficios y progresos (incluyendo el riesgo de fracasar en el intento por debilitamiento o extinción)⁸. Por otro, la ausencia (o presencia lábil) de América Latina en los macroanálisis de la historia universal y la urgente necesidad de situarla en este régimen de historicidad:

“A nosotros nos preocupa, además, hacer entrar en el debate de la Historia Universal la problemática particular de Latinoamérica” (HEL, 20). “En las interpretaciones del párrafo anterior hemos visto, las grandes líneas, los esquemas más importantes de Historia Universal, en nuestro tiempo de crisis. En todos ellos -con variantes- hemos observado que, de hecho, se ha dejado a América Latina «fuera de la historia»” (HEL, 78)⁹

⁷ Este “nosotros” ya había sido objeto de consideración en trabajos anteriores desde un perfil “generacional”: Enrique DUSSEL, “¿Una generación silenciosa y callada?”, *Sí* (Mendoza) n° 2 (1964) 5ss; “El trabajador intelectual y América Latina”, *Sí* (Mendoza) n° 3 (1964) 6-7; “¿El ser de Latinoamérica tiene pasado o futuro?”, Münster, 1964 (todos recopilados luego en: *América Latina: Dependencia y Liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973). Dussel interlocuta aquí con autores que raramente volverán a ser convocados como Ernesto Mayz Vallenilla, Gonzalo Casas y Alberto Caturelli.

⁸ En esta mirada de conjunto tiene un peso decisivo el análisis de Ricoeur, concentrado en un texto al que Dussel hace múltiples referencias: “Civilisation universelle et cultures nationales”, *Esprit* 29 n° 10 (1961)

⁹ Aquí hay una referencia directa a Leopoldo Zea que luego será retomada en: “El proyecto de una Filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea”, *Cuadernos Americanos. Nueva Época* 35, VI, vol. 5 (1992) 203-218.

Se trata, para Dussel, de un vacío escandaloso, de una ausencia que ha de movilizar a todo intelectual latinoamericano responsable so pena de derivar en una “*alienación europeísta o ideológica*”.

c) Se postula la necesidad de un trabajo de base filosófica que abrevie al mismo tiempo en la historia y en la teología. Los rasgos más destacados tanto a nivel proyectual como de realización son la *totalidad* y la *ultimidad*. Se trata de *dar cuenta de la totalidad humana y su evolución*, de *asumir la totalidad del pasado milenario desde el origen de la especie humana* (en un movimiento de expansión/diferenciación) y de la *totalidad del presente* (en una dinámica de compresión/convergencia hacia la civilización universal). Se propone lograr una *visión unitaria global del hombre* en tanto realidad histórica y comunitaria. Solo así se podrá dar con los *fundamentos últimos de los elementos que constituyen la estructura del mundo latinoamericano*.

d) La viabilidad filosófica de una interpretación del lugar de América Latina en la Historia Universal es hecha depender, en larga medida, de la puesta a punto de un *método*:

“Creemos que la reflexión metódica es a tal punto necesaria, que si la filosofía latinoamericana e igualmente su historia no llega a producir frutos maduros es, en gran medida, por la imposibilidad de definir el propio grupo cultural en el cual el pensador se encuentra situado, y por ello mismo toda su reflexión se encuentra como alienada.” (HEL, 19)

Este dispositivo de abordaje ha de ser capaz, al mismo tiempo, de englobar, sistematizar y abarcar el campo de estudio de las “ciencias del espíritu” (evitando la deriva especialística) y de habilitar el discernimiento de un hilo conductor con densidad explicativa. En el mismo jugará un papel decisivo lo *simbólico*, con su peculiar racionalidad, sus ámbitos de despliegue (arte, mitos, religión) y las características particulares con que cada grupo humano los plasma. De allí que, para Dussel lo que está en juego es la construcción de una hermenéutica capaz de adentrarse en la trama simbólica de los grupos culturales, haciendo converger la fenomenología de la religión, la historia del arte (particularmente de la literatura), el estudio del derecho, la teología y la filosofía.

CONSIDERACIONES

El trabajo filosófico efectivo involucrado en estas consideraciones complejivas, argumento, puede aglutinarse en torno a la dupla *nosotros/totalidad*. Sin embargo, cuando se busca un resorte inicial de su ponderación privilegiada parece darse una remitencia siempre más retrospectiva. En otras palabras, es como si este binomio fungiera como una suerte de trama basal tanto de su búsqueda vital como de su concepción del filosofar. Paso a explicitarlo.

El ímpetu hacia la *totalidad* tan marcado en HEL, puede vislumbrarse también en sus producciones anteriores, al tiempo que va siendo mediado, plasmado y madurado en una variedad de orientaciones y lógicas: exigencia y ensayo de reconstrucción de itinerarios globales de los temas abordados como condición de posibilidad de su comprensión. Magnificencia de proyectos y auto-atribución de tareas de gran calado, insuflados por una especie de “furia” creadora/recapitulante que desemboca en producciones voluminosas. Búsqueda de interlocutores que tengan en su haber propuestas totales, así como de categorías y métodos capaces de gestionar ingentes cantidades/cualidades de información. Renovación periódica del plexo de autores y bibliografía con los que se instaura un diálogo-debate, entrando en “mundos” nuevos desde ángulos radicales. Tales apuestas conllevan, en ocasiones, una pretensión de subsunción de filones enteros de pensamiento que no condicen con la complejidad puesta de manifiesto por quienes los han abordado focalizadamente. En este sentido, podría ser pertinente ahondar en la influencia de sus intereses/estudios *teológicos* judeo-cristianos sobre este totalismo de talante.

El “afuera” de la totalidad, por su parte, parece entenderse en este momento como fruto de una incapacidad de quienes la tematizan o una inconciencia de quienes no la reflexionan. Alborean las nociones de marginalidad y alienación pero con valencias insertas en dicho contexto.

La entidad de la ruptura en el abordaje a la totalidad que se producirá en sus trabajos posteriores- ya en clave liberacionista desde la relectura de Levinas- podrá apreciarse mejor desde esta estación de su pensamiento; tanto por lo que está ausente en ella, cuanto por lo que, aunque presente, está aun falto de un disparador de sus potencialidades.

El *nosotros* latinoamericano se declina desde muy temprano y en varias direcciones. En clave de *crisis/carencia*, cuando busca dar cuenta de una potente identificación con su situación de latinoamericano en un tejido categorial, lógico e histórico en el que América Latina “no tiene lugar” o es ubicada en un sitio sin considerarla en su distintividad. En tono

de *novedad*, como cuando propone como claves interpretativas de los latinoamericano a lo semítico o a la vinculación entre lo “asiático” y lo precolombino. En todos los casos se trata de llevar a tematización filosófica tales ausencias y novedades.

2. ELABORACIONES EN TORNO AL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

El trabajo filosófico dusseliano inicia con la explicitación del interjuego *conocer, situar/se, concienciar* elaborando diversas variaciones.

La primera de ellas subraya la asociación *conocer/concienciar*. El conocer, en la medida en que se hace cada vez más profundo y real consiste en pasar de un *mero vivir ingenuamente* a un *vivir críticamente*; en transitar desde una mera *conciencia de algo* a una *autoconciencia* (conciencia de la conciencia). Si el primer polo de estos desplazamientos constituye la cotidianidad y nos instala en un entramado de *estructuras profundas comunitarias e históricas quasi a priori*- que se usan sin cuestionarse y se ejercitan sin criticarse- el ejercicio de la criticidad/autoconciencia habilita el discernimiento de sus operaciones y nos desinstala de las limitaciones que implican.

Una segunda secuencia elabora el *conocer* como un evento relacional (intencional) que trabaja según una dinámica triple: *abarcar, enmarcar y desquiciar*. Algo se conoce cuando se lo *abarca*. Pero no se lo puede abarcar si no se lo *enmarca* (delimita). Esta limitación, al mismo tiempo que posibilita el conocer, fija lo conocido en un *horizonte* que restringe el *mundo* del conocedor a sus coordenadas. Solo se puede avanzar hacia comprensiones más profundas y reales si se *sacar de quicio* al “mundo” dilatando una y otra vez el horizonte.

La tercera secuencia consiste en detectar las particularidades que adquieren las dos secuencias anteriores cuando se trata del conocer histórico. La concienciación transforma la temporalidad en historicidad como duración característica de lo antropológico. La condición de enmarcar para abarcar se plasma en la *periodificación*, como operación de establecimiento de etapas y momentos en el fluir de la temporalidad. Como todo enmarcar, la periodización instila fronteras que delimitan el mundo/horizonte histórico de quien conoce. La salida desquiciadora consiste en expandir la amplitud de horizontes tendiendo hacia la totalidad de la historia universal. Sin embargo, este movimiento se ve impedido por una tendencia mitificadora, por la que se otorga a los períodos fijación y absolutez. El desquiciamiento, por tanto, deberá implicar una demitificación:

“«Demitificar» en historia es destruir los particularismos que impiden la auténtica comprensión de un fenómeno que sólo puede y debe ser comprendido teniendo en cuenta los horizontes que le limitan, y que, en último término, no es otro que la Historia Universal” (HEL, 13)

Esta transposición de la secuencia abarcar/enmarcar/desquiciar al ámbito de la historicidad es enriquecida por Dussel con dos consideraciones. Por un lado, con la relación entre *periodificación* y *poder*. La operación periodificante adquirió, en manos de los Estados modernos, una valencia política decisiva, al convertirse en instrumento privilegiado para la formación de la conciencia nacional y la difusión de su modo de ver la historia. Una teleología justificadora entrama así las acciones del grupo gobernante haciendo del presente una etapa de plenitud en clave de realización, conservación o cambio. Por otro lado, enfatizando la importancia político-intelectual que adquiere el *punto de partida* o inicio de la periodización con el consiguiente otorgamiento de peculiares capacidades explicativas de los desarrollos.

Dussel va estableciendo a lo largo de su trabajo, dos criterios para discernir un conocer histórico que esté a la altura de la triple dinámica.

a) Un abordaje filosófico a la historia es incompatible con un estrechamiento de los horizontes relevantes, mucho más cuando el límite se establece muy cerca del presente de enunciación:

“Querer explicar la historia de un pueblo partiendo o tomando como punto de partida algunos hechos relevantes —aunque sean muy heroicos y que despiertan toda la sentimentalidad de generaciones— que se sitúan al comienzo del siglo XIX o del XVI, es simplemente «mitificar», pero no «historiar». La conciencia cultural —que se forma sólo ante la historia— queda como animizada, primitiva, sin los recursos necesarios para enfrentar vitalmente la dura presencialidad de lo Real.” (HEL, 13)

Lo que puede ser válido para el historiador, esto es, concentrarse o especializarse en una etapa o en un ciclo histórico, no lo es para el filósofo.

b) Dos modos de abordar la totalidad histórica hacen inviable un conocimiento filosófico de la misma. Por un lado, si se niega o desvaloriza cualquier etapa histórica del proceso total. Por otro, si la conexión entre sus etapas se establece de manera lábil o anecdótica, como mera suma de períodos estancos o incongruentes. Para expresarlo en términos positivos, Dussel asume la terminología técnica de Hegel:

“Es la *Aufhebung*, la anulación y superación de la contradicción aparente, por positiva subsunción —ya que se descubre el phylum mismo de la evolución—. No es necesario negar radicalmente ninguno de los contrarios —que son contrarios sólo en la parcial mirada del que ha quedado como aislado en el estrecho horizonte de su *Gestalt* (momento histórico) en mayor o menor medida artificial—, sino más bien, asumirlos en una visión más universal que muestre sus articulaciones en vista de un proceso con sentido que pasa inapercibido a la observación de cada uno de los momentos tomados discontinuamente.” (HEL, 16)

CONSIDERACIONES

El trabajo puesto en juego en este apartado se anuda en el tándem *filosofía-historia*, con la *teología* como partner indispensable. La elaboración de la díada adquiere, en este momento de la trayectoria, tres modulaciones principales.

a) Dussel cultiva un acercamiento a la historia como acontecimiento y como disciplina académica desde una óptica a la que considera como propiamente filosófica. Esto es, en clave de *totalidad/ultimidad/sentido*, dando cuenta de la *particularidad* de los grupos culturales en el seno de *condiciones epocales específicas* y situadamente en el *nosotros* de cada enunciación, en este caso en América Latina. Estas coordenadas mostrarán su validez y seguirán estructurando luego el pensamiento del autor. No así los contenidos de cada una ni las figuras en que se constelarán, que serán sometidos a importantes transformaciones a partir de nociones como periferia, dependencia, irrupción, pobre, metafísica y anadialéctica.

b) Una primera implicancia de esta mirada es que Dussel se involucra en una densa trama de interlocuciones. Por un lado, se mide con abordajes totalizantes a la historia humana. Las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel ocupan un lugar privilegiado, junto con las *Historias Universales* habituales en la época, donde sobresalen los nombres de Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Nicolas Danilevsky, Alfred Weber, Karl Jaspers y Pierre Teilhard De Chardin. Por otro, interactúa con interpretaciones de la historia/historicidad como las de Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Ernst Cassirer, Benedetto Croce, Alberto Caturelli, Mircea Eliade, Leo Frobenius, José Ortega y Gasset, Georg Simmel, Johannes Thyssen, Xavier Zubiri y Hans Urs Von Balthasar en clave teológica. Por otro lado debe afrontar discusiones pormenorizadas sobre hitos a los que considera claves en este desarrollo como es el caso de los indoeuropeos, los semitas, el renacimiento, los pueblos precolombinos o el neolítico. Finalmente, lo llevan a asumir y reelaborar una categoría filosófica de amplia difusión en el momento: “*mundo*” (*Welt*,

Lebenswelt)¹⁰. Estas apuestas ubican el trabajo de Dussel en una “escala” temática y metódica que no recibirá siempre ni la misma atención ni la misma legitimidad filosófico-científica; lo que exigirá de su autor una reactualización frecuente de las interlocuciones, categorías y métodos.

c) El modo de relacionar la dupla nosotros/totalidad en este momento de su producción está muy marcado por el dispositivo *Aufhebung*/dilatación de horizontes. Se confía decididamente en la capacidad subsuntiva de su ampliación siempre mayor, aunque con un vislumbre de infinitud que no siempre se integra en la constelación analítica. En un plano más abarcador, Dussel tematiza de manera insistente- y algo dispersa- la noción de *dialéctica*. En este momento de su elaboración se puede advertir una suerte de “preferencia ternaria”, por la que el autor tiende a establecer dos *polos* cuyos juegos explican totalidades de sentido.

Para finalizar, postulo que todas estas consideraciones justifican explorar la siguiente hipótesis: Dussel construye-aquí de manera germinal y luego sofisticadamente- una *operación histórico/filosófica* de gran alcance que marca toda su producción. La interlocución con Hegel seguirá de diversas formas. Las “historias universales” dejarán paso a los intercambios con Gunder Frank, con el sistema mundo de Immanuel Wallerstein modulado por su colaboración con Aníbal Quijano y con la categoría de “campo” de Pierre Bourdieu. Se irá desplegando así una saga que desembocará en las propuestas maduras de Dussel: la modernidad temprana, los sistemas interregionales y la transmodernidad¹¹.

¹⁰ Las referencias principales son Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty y Hohl. Para Dussel esta categoría habilita la superación tanto del *objetivismo ingenuo* como del *subjetivismo idealista*. En el texto más explícito la concibe así: “Llamamos “mundo” (*Welt*) a la «totalidad de sentido» que se opone al mero nivel estímulo animal. Es el mundo que el hombre ha desplegado, no sólo de instrumentos, sino más bien, ese mundo donde los instrumentos son la objetivación de una necesidad del hombre de construir todo a su medida, instrumentalizarlo, a fin de que forme parte de su mundo cultural, intencional, de valores.” (HEL, 34)

¹¹ Cfr. Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, 19-86; “Sistema mundo y «trans»-modernidad”, en: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 387-407; *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007; “El primer debate filosófico de la modernidad”, en: Enrique DUSSEL-Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2011, 56-66; “Sistema mundo y «trans»-modernidad”, en: *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 387-407.

3. CIVILIZACIÓN, *ETHOS*, NÚCLEO MÍTICO-ONTOLÓGICO

La apuesta por la escala de análisis “historia universal” desde la doble preocupación por el aseguramiento de la vitalidad de las culturas en el horizonte de la universalización de la técnica y por la exigencia de ubicación de América Latina en su seno, solo será viable, para Dussel, si se es capaz de construir una llave interpretativa que permita “*penetrar en la maraña aparentemente caótica del mundo humano, de sus objetivaciones, de su subjetividad, de su evolución, y desentrañar su sentido*” (HEL, 19)

El conocimiento de la totalidad histórica requiere la puesta a punto de un dispositivo interpretativo capaz de sostener las exigencias de abarcamiento, delimitación y desquicie. Dussel lo ensaya por medio de una trama de distinciones, modelando la constelación categorial triádica *civilización/ethos/núcleo mítico-ontológico*.

Esta operación parte de una distinción de base y de una dinámica/lógica de fondo. En la totalidad histórica distingue dos polos: el *subjetivo* o de los *portadores de la cultura* y el *objetivo* o de los *instrumentos* creados por la acción característicamente humana. Su relación es tipificada como de *tensión dialéctica*. Dicho de modo más “desplegado”, se trata del interjuego entre lo subjetivo-particular-incomunicable-profundo, con su tendencia a la diversidad cultural y a la personalización, y lo objetivo-universal-transmisible-superficialmente manipulable, que se orienta hacia la igualación.

Este primer acercamiento requiere, para Dussel, un paso ulterior. La tensión dialéctica entre portadores y objetos exige la dilucidación de distintos *niveles* de análisis. Al punto que, si éstos no son advertidos, la apuesta comprensiva y la respuesta a los focos problemáticos no serán viables. Este es el lugar donde el autor hace comparecer al tríptico *civilización/ethos/núcleo mítico-ontológico* que estudio a continuación.

3.1. Civilización

Dussel toma postura en un dilatado debate sobre el modo de comprender la categoría *civilización*, aún vigente en el momento de producción del texto. En su elaboración se decanta por entenderla en íntima vinculación con el *polo objetivo* antes mencionado:

“Llamaremos «civilización» a todo el mundo de las objetivaciones. A los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar.”(...) “La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera”. (HEL, 22)

Es el mundo de instrumentos construidos *por* los humanos (lo que los distingue de los primates superiores) y *en* el cual éstos viven. Estas objetivaciones son muy diversas:

modificaciones topográficas, climáticas, hídricas, de la fauna y de la flora; armas, habitaciones, caminos, ciudades, fábricas, vestimenta, utensilios, ciencias y técnicas. Esta condición objetual/instrumental de la civilización conlleva, para Dussel, una serie de notas que definen sus dinámicas. Ante todo, es tendencialmente *impersonal y universal*. Aunque hayan sido creados por un grupo determinado, los instrumentos pueden ser adoptados por otro colectivos sin que esto conlleve necesariamente un eclipse en su personalidad cultural. Además, se *transmiten* con relativa facilidad y son comprensibles para los receptores, aunque éstos no se adentren en las peculiaridades subjetivas de los transmisores; de allí que su manipulación pueda ser *superficial*. Esto también provoca que sean *acumulables*, que tiendan a sumarse, complicarse, en un proceso tendencialmente ininterrumpido. Por fin, forman *sistema*.

Esta construcción de la categoría *civilización* permite a Dussel tomar posición ante diversos interrogantes que tienen que ver con los núcleos problemáticos postulados.

a) A nivel de la *civilización* Dussel considera que la noción de *progreso* se aplica con toda legitimidad: “*las obras efectuadas por el hombre se muestran cada vez más complejas y perfectas, más útiles*” (HEL, 23). En este plano se verifica un auténtico avance y una acumulación creciente. Y esto, aun cuando en el campo ético o político haya involuciones o letargos. Esto no implica, sin embargo, que tal progreso pueda considerarse indefinido ni éticamente deseable.

b) En el plano civilizatorio, un grupo se impone sobre otro por su superioridad instrumental, por la fuerza de los objetos por él creados. Sin embargo esta sumisión no se traslada automáticamente a otros niveles. Para Dussel son muchos los ejemplos históricos en contrario. Pueblos que han impuesto su superioridad civilizatoria han sido “superados” a nivel cultural, económico, político y religioso.

c) La tendencia universalizadora típica del nivel civilizatorio es un camino firme para una lectura unitaria de la historia universal. Sin embargo, tal lógica se realiza de hecho en el presente de la enunciación del texto “*bajo el signo de instrumentos organizados en sistema por el mundo europeo, es decir, la cristiandad occidental medieval secularizada, que supo acrisolar la tecnología moderna.*” (HEL, 23)

d) Desde este nivel analítico Dussel enfoca la cuestión de la *civilización latinoamericana*. Por un lado, cabe hablar de un *desquiciamiento* civilizatorio (que no es lo mismo que la llegada de una civilización a un colectivo sin ella). España, fruto de la fuerza y eficacia de su trama de instrumentos, implantó la *civilización europea* y sacó de sus goznes a

las *civilizaciones amerindias*, presionándolas a entrar en el flujo civilizatorio universal. Por otro, se puede trazar una secuencia larga:

“Ahora tenemos más elementos para comprender en qué sentido puede hablarse de una «civilización latinoamericana». En una primera significación, fueron los sistemas de instrumentos de las comunidades amerindianas; después, la fusión producida entre dichas civilizaciones y la hispánica invasora; por último, una superestructura, preponderantemente europea pero de raigambre americana, en vías de adaptar y adoptar la civilización universal.” (HEL, 24)

3.2. *Ethos*

Dussel se interna ahora en otro nivel/plano de análisis al que nomina “*ethos*” y al que hace parcialmente sinónimo de cultura, dado que, como se verá luego, ésta incluye otro estrato¹². Si civilización nos ubicaba en el polo “objetivo” de la tensión dialéctica, *ethos* nos sitúa en la vertiente subjetiva de los portadores. Se trata de las *actitudes*, de los *modos*, de las *maneras de situarse* peculiares que una persona o colectivo adoptan ante los instrumentos o sistema civilizatorio.

“El complejo total de comportamientos que forman un sistema quasi-apriori ético-social, es lo que denominamos *ethos*. Es decir, la peculiaridad del actuar *así* (actitud, modo o cultura) ante *esto* (instrumentos, medio, civilización)... ” (HEL, 25) “Es la actitud previa a toda espontaneidad social ante los útiles.” (HEL, 27)

Las dinámicas/lógicas en que trabaja el *ethos* son dialécticamente distintas que las analizadas para el caso de civilización. Por un lado, el modo de comportarse no puede objetivarse cósicamente y se mantiene en el *horizonte subjetivo* del portador personal y, en la medida en que éste interactúa comunitariamente, colectivo. Además, su *transmisibilidad* es costosa y queda condicionada a que quien quiera conocer el *ethos* de un colectivo sea capaz de impregnarse del nosotros *ethico* del mismo, inhabilitando comprensiones desde la exterioridad y manipulaciones superficiales.

“La comprensión, y mucho más la auténtica vivencia y el comportamiento real dentro de una tal cultura, le exige, previamente, inscribirse en el círculo del nosotros intersubjetivo como condición sin la cual ninguna comunicación de tipo *ethica* podrá realizarse.” (HEL, 26)

También la *acumulabilidad* trabaja de manera diferente. No puede seguir una lógica de crecimiento mecánica o por mera yuxtaposición. El *ethos* crece de forma cualitativa o *biológico-vital*, de manera que un entramado *ethico* será más perfecto cuanto más coherente

¹² Dussel activa dos apoyos para la introducción de este segundo nivel. La dupla *cultura material/acciones intencionales-modos de comportamiento* de Pitirim Sorokin y el binomio *objetos de uso/ciclos de comportamiento* de Maurice Merleau-Ponty.

sea *con* y cuando más autoconsciente sea *respecto de* los significados de la trama de comportamientos. Por último, también aquí hay sistema, pero éste es subjetivo y de compleja cognoscibilidad;

“Es un mundo de experiencias y operaciones habituales y existenciales, portadas por el grupo inconscientemente...Difícilmente llegan a ser conocidas, pero son percibidas vitalmente en el comportamiento cotidiano.” (HEL, 26)

Hasta aquí Dussel ha elaborado la categoría *ethos* en tensión dialéctica con la de *civilización* mediante un trabajo en espejo. Sin embargo, las particularidades de este nivel le exigen desarrollos adicionales.

3.2.1. Diversificación de los *ethe*

El *ethos* se diversifica según los sujetos personales/colectivos que lo gestan y en el que se gestan. Esto lleva al autor a ensayar un mapa de posibilidades modulado en tres círculos.

El *primer círculo* tiene pretensiones de explicación evolutiva. Su estación inicial está constituida por los *grupos no especializados* basados en economías de subsistencia. Su actitud ética es asistemática, recurriendo a todo lo disponible en el entorno. La segunda es la de los *grupos especializados* basados en una relación privilegiada con determinadas zonas geofito-zoológicas. Su *ethos* adquiere perfiles de independencia, sistematicidad y sedentarización en una secuencia in crescendo desde los *cazadores*, pasando por los *pastores* hasta llegar a los *plantadores*. Por fin, terceros en la secuencia ascendente se ubican los *grupos sincréticos*, cuya actitud ética es capaz de articular elementos de los colectivos anteriores.

“Se mezclan en proporciones variables el matriarcado del plantador, el patriarcado cazador y pastor, el sedentario y el nómada, naciendo la agricultura (tipo de plantador y pastor sedentario) y la vida urbana (con la consiguiente superposición de pueblos invadidos e invasores, con los diversos estamentos funcionales de la sociedad: jefes, guerreros, sacerdotes, sabios, comerciantes, agricultores, etc.)” (HEL, 27-28)

En la medida en que se pasa de una estación a otra el comportamiento es diverso, dado que las condiciones de vida le exigen actitudes distintas, dando lugar a claras diferencias *éticas*:

“El guerrero azteca tendrá muy poco en común con el modo de comportarse de un monje hindú; la moral del compromiso histórico de un profeta de Israel se opondrá a la indiferencia social de la apátheia del sabio griego; el mesianismo marxista poseerá un entusiasmo inmensamente mayor a la quietud del *ethos* confuciano; la combatividad del cultor del caballo nómada árabe en guerra santa tendrá mucha mayor fuerza expansiva que los miembros del refinado pero inorgánico Imperio bizantino”. (HEL, 28)

El *segundo círculo* de diversificación de los *ethe* se da dentro de las sociedades sincréticas. En ellas, Dussel postula la existencia de un “desdoblamiento ethico”. Por un lado, es posible discernir un *ethos general*, de manera que podría hablarse de un *ethos* grecorromano por contraposición al budista o al semita. Pero, por otro lado, al interior de las mismas se pueden desagregar los *ethe* por clases, de modo que es plausible dilucidar un *ethos* de la aristocracia, del caballero medieval, de los “orejones” del Imperio Inca, o de los proletarios industriales.

Por fin, el *tercer círculo* diversifica los *ethe* de acuerdo con la amplitud de escala con que se consideren a sus colectivos portadores. Tendríamos así, un *ethos* de *comunidades nacionales* (servia, catalana), de *sociedades federativas* (Francia, España, Argentina), o de *círculos culturales internacionales* (Estados Unidos, Rusia, China, Europa, América Latina, el Mundo Árabe)

3.2.2. Ethos, libertad y civilización

El *ethos*, en cuando constituye una trama social de comportamientos y un tejido de estructuras modales (no siempre concienciada) en las que los individuos gestan su existencia, conlleva una poderosa capacidad condicionante para su libertad; mucho más cuando tiende a cristalizar en instituciones. Dussel advierte, no obstante sobre la parcialidad de tal coacción. El individuo, en su mirada, es siempre dueño de un ámbito de agencia libre y de una fuente de espontaneidad creadora: “*El ethos social es siempre plural y sólo se realiza de manera adecuada en cada individuo*” (HEL, 29). Así, la acción humana puede dar al *ethos* de su colectivo direcciones inesperadas, una personalidad genial reorganizar una trama de actitudes y un revolucionario desorganizarla.

Todos estos desarrollos en torno al *ethos*, habilitan a Dussel para dar otra serie de respuestas a los focos problemáticos planteados. Si la pregunta no se formula ya en torno a la posibilidad de una *civilización* universal, sino de una *cultura* universal, su contestación ethica es clara:

“Pareciera que por definición es imposible, ya que se trata de un límite al que nunca se podrá alcanzar (un infinitésimo porque la subjetividad nunca podrá abarcar a toda la humanidad), como pueden hacerlo las realidades objetivadas.” (HEL, 26). “Si la civilización es universal, la cultura o el *ethos* es radicalmente subjetivo (en el sentido que es radicalmente ejercido y configurado al nivel de un sujeto y, en cierto modo, incomunicable)”. (HEL, 29)

En este plano se puede hablar plausiblemente de una tensión-oposición entre una civilización universal y las culturas de los grupos particulares (regionales, como Latinoamérica; o nacionales, zonales, familiares, personales).

A la cuestión del lugar de América Latina en la historia universal, Dussel se aproxima, con la categoría *ethos*, a la llave hermenéutica que está buscando. Su particularidad/subjetividad *ethica* no es subsumible en la universalidad de la civilización técnica y deberá ser ahondada desde un método preciso y con la clara finalidad de situarla en el macro-régimen histórico que articula la búsqueda dusseliana. El problema remanente es si este nivel basta para lograrlo.

3.3. Núcleo mítico-ontológico

Una vez puestas a punto las nociones de *civilización* y *ethos*, Dussel procede a completar su constelación categorial con la proposición del *núcleo mítico-ontológico* (en adelante NMO). Sin embargo, no se trata de una simple secuencia triádica. El autor concibe al NMO como concepto decisivo de su construcción. En un sentido, porque lo ve como el eje articulador tanto de la *civilización* como del *ethos*. Además, porque sólo desde él será posible delinear: “*La personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano sui generis, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica.*” (HEL, 37). Finalmente, porque el NMO será visto como la llave para la comprensión de la historia universal.

En el ensayo de construcción de esta conceptualidad nueva y central, Dussel explora diversos caminos, dialoga con distintos referentes filosóficos y busca afinidades con otras categorías, desembocando en un cauce con varios afluentes no siempre integrados. Propongo a continuación una serie de acercamientos a la noción dusseliana del NMO.

a) El comportamiento peculiar de un colectivo humano (*ethos*) ante los instrumentos de la *civilización* no alcanza a caracterizar su particularidad, ni es suficiente para comprender su lugar en la historia universal. La razón es que con los análisis en este nivel no se alcanza el fundamento de este comportarse, los resortes últimos de la modulación civilizatoria, el nudo más íntimo en el que se entrelazan sus lógicas, ni el eje explicativo más radical. Las exigencias de totalidad y ultimidad del análisis que Dussel pretende solo pueden satisfacerse adentrándose en este nuevo nivel. Es aquí donde encuentra su primera inserción el NMO.

El estrato que se busca está ligado a la *fundamentación*, al *sentido/significado último*, a los *valores fundamentales*, a las *primeras premisas* de un nosotros cultural. Estamos en el ámbito de las intenciones, de los valores y de los fines, en el seno de una estructura simbólica y valórica con una trama ampliamente estable.

“Son, entonces, las estructuras quasi-apriori que son admitidas por todos los componentes de un grupo, al nivel intencional de contenidos de conciencia, los que juegan el papel de “lo

primero en la intención es lo último en la realización”: fines explícitos o implícitos. Ellos son los objetivos, a veces no visualizados reflexivamente, ni criticados, y que son sin embargo habitualmente ejercidos definiendo al grupo en aquello que le es propio, esencial.” (HEL, 31)

La referencia filosófica más inmediata desde la que Dussel parte es la noción de *núcleo ético-mítico* de Paul Ricoeur¹³. El francés habla de un fondo cultural de los pueblos en cuya estructura radicaría el enigma de la diversidad humana; de una *trama* de actitudes ante la vida con amplio consenso y que solo es alcanzable vía las imágenes y símbolos gestadas por un grupo humano. Dussel complejiza la propuesta ricoeuriana distinguiendo entre las *actitudes*, a las que incluye en la noción de *ethos* y la constelación de *finés-valores* que las fundamentan, que constituyen el NMO.

En el plano de la nominación, Dussel acepta el componente *mítico*, pero entendido esta vez¹⁴ como *relato significativo*; es decir, como forma privilegiada de organización del sentido por parte de un colectivo humano. Al mismo tiempo, reemplaza *ético* por *ontológico*, porque considerarlo más abarcador, dado que “*quiere mostrar la visión que del mundo, del hombre, en fin del ser, tiene esa subjetividad. Es decir, una visión o expresión (logos) del ser (ontos), primariamente del mismo hombre (Dasein).*” (HEL, 31)

b) Dussel liga su despliegue del NMO con otras dos nociones ampliamente utilizadas en el campo filosófico y de las ciencias humanas en general. La primera es la de *cultura*. En un itinerario algo confuso, el autor rearticula la habitual dupla civilización/cultura, limitando la primera a los instrumentos y comprendiendo la segunda como articulación de *ethos* y NMO: “*Cultura es no solo ethos sino manifiesta ya que «cultura» significará no sólo las «actitudes» ante los útiles, sino igualmente el «núcleo mítico-ontológico» que las funda*” (HEL, 31). Aunque ambas juegan en el campo actitudinal solo el NMO es explicativamente radical, con lo que deviene la clave interpretativa decisiva tanto de las personalidades culturales cuanto del despliegue de la historia universal.

¹³ Dussel cita en el cuerpo del trabajo tres textos Paul RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955: “*Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana*” (284); “*Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto que forman sistema y que no son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables*” (282-283). “*Para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo.*”(284).

¹⁴ Cuando en puntos anteriores analizamos el conocimiento histórico la noción de mito tenía una connotación negativa, como factor de clausura de la ampliación de horizontes.

“Llamaremos, entonces, culturas a los grupos humanos creadores de civilización o portadores de ella, y que la usaron de modo particular en vista de realizar sus valores propios. Cuando un pueblo deja de ser creador al nivel de su cultura, en poco o en mucho tiempo pero necesariamente, operará por inercia y abandonará la creación de nuevos útiles de civilización y será invadida por otros grupos más vitales; es decir, morirá como cultura.” (HEL, 36)

La segunda es la de *visión del mundo* (Weltanschauung). Se trata de las maneras de abordar el mundo, el hombre y la historia de los diferentes grupos humanos. Aquí la referencia central es Dilthey, en quien Dussel legitima la viabilidad/exigencia filosófica de abarcar la más amplia escala posible, la trama más explicativa alcanzable:

“Una tarea que reclama entonces en primer lugar la máxima aplicación del horizonte histórico. Como antes podremos obtener alguna luz es considerando los orígenes de la metafísica en el género humano, conexos en todas partes con la religión. La filosofía tendría que desprenderse, por fin de su equivocada aversión a la teología, fruto de largas uniones ilegítimas, para establecer la verdadera relación, esa que resulta de extender el análisis histórico a toda la conexión. Tal conexión nos dice que ambas, la teología y la metafísica, elaboran una concepción de la vida y del mundo partiendo de la vida humana. Y lo mismo se puede decir del arete, especialmente de la poesía. Por lo tanto, los tres deben guardar correspondencia”¹⁵

Los análisis que se limitan a un abordaje separado de la filosofía, la moral, la religión y el arte, por tanto, no serán capaces de penetrar en el tejido más significativo que hace inteligible a todas las instancias. Es precisamente esto lo que Dussel pretende hacer con el discernimiento del NMO.

c) La dinámica de los NMOs, en cuanto fundamento del *ethos*, no es mecánica sino orgánica y vital. Un primer movimiento postulado por Dussel es el siguiente:

“Hay entonces dos momentos esenciales en este proceso universal de gran analogía con la evolución biológica. Por una parte el lento gestarse de los diversos focos o núcleos sistemáticos de alta complejidad mítico-ontológico, por otro su choque con otros focos o núcleos, su muerte, mezcla o supervivencia.” (HEL, 38)

Un segundo movimiento tiene que ver con que los NMOs impulsan un desarrollo de las virtualidades éticas hasta que se enfrentan con ciertos límites. Uno de ellos se da cuando dejan de ser capaces de gestar nuevos procesos creativos de autodeterminación, desembocando en círculos viciosos y repetitivos. Otro límite está dado por la invasión por parte de otros grupos humanos que terminan por imponerse en el nivel del NMO, lo que da lugar a dos derivas características. En un caso, pueblos con una menor potencia en el

¹⁵ Wilhelm DILTHEY, *Teoría de la concepción del mundo*, en: *Obras de Wilhelm Dilthey*, vol. VIII, FCE, México, 1954, 12.

campo de los instrumentos de la civilización pueden imponer su NMO a quienes los invaden (Dussel pone tres ejemplos: los griegos con los romanos, los romanos con los bárbaros y los egipcios a los hititas). En otro caso, puede darse que el mayor vigor mítico-ontológico desemboque en una imposición del NMO- a condición de que en el choque no haya una destrucción física- (los ejemplos aquí son los españoles respecto de las culturas amerindias, los semitas en la media luna y los indoeuropeos sobre Europa-romana, Persia y el Indo).

Pero ¿cuál es el criterio de jerarquización? La mayor energía mítico-ontológica proviene, en la concepción de Dussel, de su mayor coherencia, de su superior capacidad explicativa de la realidad y de la vitalidad de su trama. Esta solidez a nivel de fines y valores es la que termina por imponer su certeza.

d) La propuesta de interpretación de la historia universal desde el nivel del NMO ocupa la mayor parte del texto de Dussel y será objeto de un estudio posterior. Aquí me limito a exponer las principales hipótesis que la articulan. El más decisivo de los pasos dusselianos tiene que ver con su propuesta de la existencia de dos grupos humanos que fueron capaces de gestar NMOs de tal personalidad, vitalidad y potencia como para configurar toda la historia posterior, incluida la actual en general y la latinoamericana en particular. Se trata de los pueblos *indoeuropeos* y de los pueblos *semitas*.

“Al fin sólo se enfrentarán dos movimientos o tradiciones opuestas: o la del dualismo indoeuropeo o la del creacionismo semita (en su línea judeo-cristiana o Islámica). El panorama del mundo actual no sólo no contradice esta hipótesis sino que la manifiesta aún más claramente. Por otra parte, no es posible otra posición, ni de un punto de vista histórico, ni metafísico, ni teológico.” (HEL, 34)

El NMO indoeuropeo organiza civilizaciones y trama *ethos* a partir de un dualismo antropológico (cuerpo/alma, materia/espíritu) y ético (corporal malo-negativo/espiritual-bueno-divino-positivo), en el que la salvación consiste en la liberarse *del* cuerpo. Pero, desde el punto de vista metafísico, es monista, dado que solo otorga realidad y entidad a lo trascendente, divino, eterno y espiritual. Lo que conlleva un talante ahistórico desvalorizador de lo concreto y un horizonte de eterno retorno sin consideración de lo imprevisible e irreversible. El NMO generado por los pueblos semitas, por el contrario, es antropológicamente unitario (el ser humano es concebido como totalidad corporal y vital, elevable al vínculo con lo divino), con la consiguiente ponderación positiva de lo corporal-concreto. Éticamente está focalizado en la voluntad humana como causa del mal. Metafísicamente está marcado por la radical diferencia entre Creador-creaturas, a la que

Dussel atribuye ser el origen y animador del proceso de demitificación que llega hasta la actual civilización técnica y la base de la concepción de la novedad. Por fin, inaugura la historia/historicidad propiamente dicha como nueva manera de situarse ante la temporalidad.

Esta hipótesis se articula con otras dos. La primera propugna la decisividad explicativa para la historia mundial de las invasiones de los pueblos *indoeuropeos* (por el norte) y *semitas* (por el sur) a la zona que va desde el Indo hasta el Nilo en un proceso milenario. La segunda es una reinterpretación de la teoría del *tiempo-eje* de Jaspers. Esta conmoción histórica provocada por personalidades excepcionales (Zoroastro, Sócrates, Confucio-Lao Tsé, Buda, los profetas de Israel) es leída por Dussel como un momento denso de maduración y estabilidad a los NMOs indoeuropeo y semita a partir de una revolución de la autoconciencia.

CONSIDERACIONES

El trabajo filosófico efectivo desplegado por Dussel en los campos analizados en este ítem puede desentrañarse a partir de dos ejes.

a) Un primer eje es la búsqueda/elaboración multiforme de Dussel en torno al mundo *semita*, con el pueblo de Israel como epítome. Sus raíces pueden rastrearse en experiencias vitales relacionadas con su militancia cristiana¹⁶ y en su participación en los debates teológicos de la época¹⁷. Se trata de un trabajo de largo aliento orientado a otorgar

¹⁶ Entre 1959 y 1961 Dussel realiza un viaje a Israel donde estudia hebreo y se vincula con una experiencia que resultará marcante. Se trata de su estancia como carpintero en la comunidad fundada por Paul Gauthier (1914-2002) *“Compañeros y compañeras de Jesús carpintero”*. Este sacerdote y teólogo católico se había instalado en Nazaret como obrero entre la población palestina marginalizada. Desde allí deviene un polo de atracción para muchos cristianos y cristianas en búsqueda de radicalidad y un centro de irradiación de una reflexión sobre los pobres y la pobreza que tendrá luego amplio influjo. Será el animador de varios colectivos protagonistas del Concilio Vaticano II (como el llamado “grupo de obispos de los pobres”) y de su relectura desde el Tercer Mundo (como el “documento de los obispos para el tercer mundo”). En 1967, luego de la conmoción producida por la guerra de los seis días se traslada a América Latina, ya fuera del marco institucional católico. Entre sus obras más importantes están: *Les pauvres, Jésus et l’Église* (1963); *Jérusalem et le sang des pauvres* (1969) y *Jésus de Nazareth le Charpentier* (1969). En sus reconstrucciones biográficas Dussel atribuye a esta experiencia un impulso crucial para su producción posterior: *“Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres» (...). “Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado...pero milenario.”* (AI, 17)

¹⁷ Son relevantes para este contexto los debates sobre la helenización del cristianismo y sobre el impacto de la renovación de los estudios bíblicos. No obstante hay una apoyatura particular en la que Dussel se basa y que requeriría un estudio de mayor alcance. Me refiero a los trabajos de Claude Tresmontant (1925-1997) filósofo y hebraísta francés, autor de una amplísima obra de la que Dussel privilegia los siguientes títulos: *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955; *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris,

ciudadanía histórico-filosófica a esta vertiente de la humanidad. Rechazando su arrinconamiento a los estudios religiosos o su marginalidad filosófica por considerarse que sus aportes son exclusivamente teológicos, Dussel apuesta por su vitalidad como fuente de categorías y abordajes decisivos. Esto expondrá al autor a un exigente empresa de “traducción” e interlocuciones en un momento en que este tipo de “cruces” era visto con sospecha¹⁸. Un breve elenco- no exhaustivo- de los despliegues que de aquí parten puede ser indicativo de su importancia: desquiciar la centralidad otorgada a la vertiente indoeuropea/griega. Aclimatar filosóficamente la noción teológica de “creación” mostrando sus consecuencias demitificadoras (lo que emparentaría al pensamiento semita con la modernidad), y su carácter de condición de posibilidad del surgimiento de la noción/experiencia de la historia (lo que lo lleva a denominar *pre-histórico* a todo lo anterior). Desarrollar la pertinencia filosófica de su particular antropología. Poner de relieve la potencia y actualidad ética de los profetas de Israel.

Esta veta de su trabajo y sus concreciones tempranas pueden ayudar a interpretar la entidad y entusiasmo de la posterior recepción Levinas, de la que el autor y los comentaristas suelen señalar su carácter de irrupción. Sin embargo, el intenso recorrido de Dussel por los “senderos semíticos” requiere tanto una reconsideración de las continuidades como una nueva lectura de la ruptura.

b) Su intento de gestar una categorización filosófica del par universalidad/particularidad y de sus dinámicas tiene en este despliegue categorial un desarrollo ulterior. Elaborando una noción de civilización en clave objetiva-progresiva-universalizante, Dussel busca dar consistencia a una de las direcciones de la historia humana a la que considera innegable, sin que su lógica y desembocadura arrasen con la particularidad cultural o la reivindiquen a costa de una no inserción en sus avances. Le elaboración de la categorías *ethos* le permite dar espesor a las particularidades en diversas escalas e inserta su trabajo en la estela weberiana. La construcción de la noción de NMO lo habilita para poder organizar continuidades largas en escalas prolongadas, estimulando sus pretensiones explicativas. Sin embargo, el trabajo de relacionamiento entre las tres, en la

Seuil, 1961. *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizieme siecle*, Paris, Seuil, 1962; *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris, Seuil, 1966.

¹⁸ En los últimos años este tipo de abordajes se han vuelto mucho más corrientes en sede filosófica, como es el caso de las teologías políticas y de los trabajos de Giorgio Agamben. Dussel reaccionará a esta “novedad” con ironía reivindicando una línea temprana de investigación que no fue legitimada por no provenir del medio europeo. Cfr. Enrique Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, San Pablo, 2015.

porción del texto analizado, aparece mucho menos vigoroso. Un deslinde tan neto de los instrumentos respecto de los otros componentes de la díada no parece poder dar cuenta del poder que en otros momentos le atribuye. La noción de *ethos* tiende a quedar absorbida por la de NMO, o por lo menos algo desprotegida analítica y explicativamente. La capacidad de organización del NMO sobre los otros componentes no siempre se condice con las mediaciones explicitadas.

4. AMÉRICA LATINA EN LA HISTORIA UNIVERSAL: PRIMERA PROPUESTA DE SITUACIÓN

El ensayo histórico-filosófico de situar a América Latina en la historia universal por parte de Dussel en el texto que nos ocupa no tiene una sola expresión. Cabe distinguir, al menos, tres. Una de ellas es la expuesta en el texto de 1965 e integrado como parágrafo 1 de HEL. La segunda es una versión sintética explicitada en los párrafos 10-11. La tercera, la más extensa y elaborada ocupa toda la primera y segunda parte de HEL, con la exigencia de continuar su desarrollo luego de 1492. Dado que en un próximo estudio voy a dedicarme a las dos últimas, me limito aquí a exponer la primera de ellas.

El utillaje desde el que Dussel construye esta primera aproximación es el ya expuesto del conocimiento histórico en clave filosófica, con su movimiento de *abarcar, delimitar-periodizar, desquiciar-demitificar*. El trabajo de elaboración realizado a partir de aquí puede organizarse en tres movimientos.

4.1. Un análisis crítico de diversas propuestas de periodización

Dussel elenca, organiza y cuestiona por insuficientes un abanico de propuestas de periodización de la historia de América Latina a las que considera fruto de la operación militante/delimitante realizada por diversos grupos en su batalla por determinar el punto de partida del proceso.

Una primera postura enfatiza la importancia iniciadora de y otorga decisividad explicativa a determinados acontecimientos históricos del siglo XX, entre los que destacan la revolución mexicana, la revolución cubana y la revolución boliviana. Dussel considera que esta opción provoca una cadena de *bloques mitificantes* hacia “atrás”: inflaciona la importancia histórica de estos acontecimientos (eleva a sus protagonistas a héroes y sus fechas a ritos), y tiende a negar densidad histórica y explicativa a todo lo acontecido antes (por ejemplo la hegemonía liberal y la oligárquica) desentendiéndose de sus negatividades.

Pero al mismo tiempo, instila un *efecto mesiánico* hacia “adelante”. Porque todo lo bueno que pueda darse en el futuro solo podrá provenir de dichos acontecimientos-fuente, y porque impone una simbólica excluyente en la que la vida y el orden solo pueden engendrarse a partir de la agonía/caos de una revolución.

Una *segunda postura* es la de quienes subrayan la capacidad iniciadora de la ruptura con el orden colonial en un período que va desde 1808 a 1850. Dussel incluye aquí al criollo liberal, al capitalista nacional, al político oligárquico y al intelectual positivista. En este caso, el efecto mitificador lo produce la *independencia* (con sus héroes cívicos) con la correspondiente negación del “ayer” colonial (España y el cristianismo).

No obstante sus diferencias, para Dussel ambas posturas adolecen de serias debilidades a la hora de asumirlas en un ensayo de situación de América Latina en la historia universal. Ante todo porque se anclan en un nacionalismo de horizontes que enclaustra a las historias nacionales desgajándolas de resto de América Latina. Además, porque desencadenan un desacople respecto de la historia larga (universal) como consecuencia de haberse decidido por un punto de partida extremadamente reciente.

Una *tercera postura* es la que Dussel atribuye a los “hispanistas” o “colonialistas”. A diferencia de las otras dos, los siglos XIX-XX no son su marco excluyente, haciendo principiar el proceso en el siglo XVI. Esta positividad, sin embargo, no los inmuniza contra la mitificación. Por un lado, porque desde el tipo de siglo XVI que propugnan se les hace imposible luego dar densidad histórica positiva tanto al siglo XIX como a los eventos revolucionarios del XX. Además el panteón heroico solo se desplaza, esta vez hacia Colón, Cortés y Pizarro. Por fin, filones enteros de la historia europea como el protestantismo, el anglicanismo, la vertiente francesa, el Renacimiento son deslegitimados o negados. Desde tal óptica el crepúsculo de España y la diferencialidad en el desarrollo de las “Américas” se hacen ininteligibles.

Una *cuarta tendencia* es la que Dussel denomina “*movimiento indigenista contemporáneo*”. Aquí el punto de partida se desplaza hacia las culturas amerindias y el énfasis explicativo de la historia posterior se organiza en torno a su originalidad, a los procesos de su destrucción/elición, y a su capacidad de resistir-reemerger con potencia de futuro. La ponderación dusseliana se tensa más que en los otros casos. En un sentido se ve en la obligación de adherir a sus reivindicaciones de dignidad humana y de clase, de secundar su impulso reivindicador del espesor histórico de las culturas amerindias y de sumarse a las tareas de promoción que fomenta. Sin embargo, desde el ángulo de la historia universal considera que también esta postura mitifica. En sus exponentes más radicales, Dussel lee

una interpretación paradisíaca de las civilizaciones pre-hispánicas, presentadas como ámbitos consumados de paz, justicia y sabiduría. Desde esta matriz se hará imposible dar cuenta de dos límites que, a juicio del autor, resultaron decisivos: la incomunicación mutua entre las grandes culturas amerindias y su incapacidad para acumular esfuerzos por disrupciones frecuentes en sus continuidades. Todo lo cual dispara una ceguera para con todo lo hispánico y una inhabilidad para explicar el masivo mestizaje desplegado en América Latina luego del siglo XVI¹⁹.

Presentadas y cuestionadas estas propuestas de inicio de la historia latinoamericana. Dussel esboza la propia. La misma consiste en una operación multiforme de dilatación progresiva de los horizontes en clave demitificadora en dos direcciones. Desde los límites fijados por las diversas posturas criticadas hacia atrás, la una. Desde el atrás más significativo hacia el hoy latinoamericano, la otra.

4.2. El movimiento retrospectivo

El movimiento retrospectivo se realiza en cuatro oleadas. La *primera* nos lleva desde el siglo XVI español hasta la edad media (poniendo en evidencia la importancia del Islam) y desde el Renacimiento temprano hacia el triángulo *Génova-Valencia-Floencia*, al que Dussel atribuye un protagonismo clave en la gestación de los instrumentos civilizatorios desde los siglos X-XI.

La *segunda* nos conduce desde la conquista hasta los períodos clásicos de las culturas Azteca, Maya e Inca, y más atrás hasta el área mayoide y pre-azteca para desembocar en Tihuanaco. Todas ellas, en la mirada de Dussel, son determinantes para la trama de la conquista. Incluso culturas menos centrales como la Chibcha son retenidas como significativas, dado que se le atribuye protagonismo en la gestación de los comportamientos populares de la actualidad.

La *tercera* oleada nos remite desde la Edad media hasta la comunidad cristiana inicial en su confrontación con el imperio romano y, desde allí, a Israel en el marco del mundo semita.

¹⁹ En este momento de su producción la mirada comparativa de Dussel entre lo amerindio y lo colonial es decididamente favorable al segundo. Seleccione algunas de sus afirmaciones: El Imperio guerrero de los aztecas no superó en orden y humanidad al México posterior a la segunda Audiencia. El Imperio inca estuvo marcado por un sistema oligárquico justificador del dominio absoluto de una familia, los nobles y los beneficiarios del Estado. Por fin: “Eso no significa que deba destruirse o negarse el pasado indio, muy por el contrario, significa que debe tenérselo en cuenta e integrarlo en la cultura moderna por la educación, en la civilización universal por la técnica, en la sociedad latinoamericana por el mestizaje”. (HEL, 16)

Por fin, la *cuarta* nos remonta hasta el choque, dilatado en el tiempo y el espacio, entre los pueblos indoeuropeos y los pueblos semitas. Como vimos, para Dussel este es un nudo decisivo para la comprensión de la historia mundial, dado que a cada uno de estos polos/pueblos se remontan componentes explicativos centrales.

4.3. El movimiento prospectivo

En sentido inverso, se puede avanzar ahora hacia América Latina desde estos dos núcleos. Un hilo conductor parte del NMO de los *indoeuropeos* con sus potentes vigencias de dualismo y ahistoricismo; lo que permite a Dussel vincular al extremo oriente con el mundo prehispánico.

El otro impulso guía brota del NMO de los pueblos *semitas* con su peculiar antropología y modo de comportamiento. La Europa medieval puede comprenderse como fruto del choque de dos focos semíticos: El cristianismo y el Islam. España puede ser vista como la desembocadura de la cristiandad medieval y su monarquía, tanto en su ciclo de fuerza y madurez como de ocaso, es una clave interpretativa decisiva para la América hispánica. En este mismo sentido, la crisis de la Independencia puede leerse como una “*división artificial y anárquica de los territorios gobernados por los Virreinos, Audiencias y Obispos*” (HEL, 17), dando paso a un:

“proceso de universalización cultural eliminando la vigilancia tantas veces eludida de la Inquisición —y al mismo tiempo de la Universidad española—, para dejar entrar —no siempre constructivamente— el pensamiento europeo (especialmente francés) y norteamericano.” (HEL, 17)

Dussel considera que este modo de plantear las cosas cumplimenta los criterios del conocimiento histórico-filosófico de la historia universal que hemos visto anteriormente. Ante todo porque la ampliación de horizontes ensayada posibilita una situacionalidad no mitificante. Además, porque desde esta luz, el autor piensa haber asumido/trascendido los diversos momentos/posiciones enfatizados por las cuatro posiciones antes estudiadas, que resultaban antagónicas como consecuencia de un análisis de corto plazo. Lo que estaría más cerca de delinear la personalidad propia de América Latina. Finalmente, porque para Dussel la toma de conciencia de la particularidad cultural es el un eficaz y necesario resorte para la acción y el compromiso con el nosotros regional. Un texto recapitulador puede servir como mirada de conjunto:

“Explicar las conexiones con su pasado remoto —tanto en la vertiente india como hispánica—, y su futuro próximo, es develar inteligiblemente la historia de este grupo cultural, y no ya con la simpleza del anedoctario o la incongruencia de momentos estancos y sin sentido de continuidad o la invención del político sin escrúpulos. Existe una América

pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta, por su parte, ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América latina emancipada y dividida en naciones con mayor o menor artificialidad.” (HEL, 18)

CONSIDERACIONES

La incorporación de este párrafo al conjunto del trabajo, como ya lo vimos, es fruto de las exigencias pedagógicas de ofrecer un material amplio; por lo que su integración con el resto de las elaboraciones es débil. No obstante, analizado desde su propio movimiento de ideas, el trabajo filosófico efectivo se mueve en dos direcciones principales.

a) El desquiciamiento/ampliación de horizontes como terapéutica antimitificante se vale de sus trabajos previos sobre el humanismo semita y helénico haciéndolos jugar en la disputa por la periodización de la historia de América Latina. La ligazón larga habilitada por su hipótesis-semítica y su esbozo de vinculación entre lo indoeuropeo y lo amerindio funcionan como ejes portantes sobre los que descansa el conjunto. Sin embargo, este dispositivo requiere de otro polo para mostrar su potencial explicativo que no parece tematizando filosóficamente con la misma densidad. Me refiero al trabajo en torno a la *contradicción* y su asunción/superación por vía de la dilatación de horizontes. ¿Basta afirmar que la ampliación de la escala de análisis permite una subsunción del siglo XVI, el XIX y los movimientos revolucionarios del XX?

b) El trabajo dirigido a dar cuenta de la personalidad propia de América Latina en la historia universal parece quedar en fase de prolegómenos. A diferencia de lo que hará en otros momentos de HEL, la novedad y vigencia de América Latina como cultura está más postulada que desplegada. Sin embargo, ya puede vislumbrarse que la operación de desquiciamiento/demitificación va esbozando una dinámica que luego se volverá central: comprender la historia larga implica deshabituarse a ver a los “centros” de ayer y de hoy ocupando siempre tal condición de preeminencia. Junto con la insatisfacción por el lugar marginal de América Latina en los proyectos de Historia Universal y en la autoconciencia de los latinoamericanos mismos, estos ejes serán luego retrabajados con otras categorías y desde otras lógicas.

5. BREVES CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

El ensayo de reconstrucción/interpretación del *trabajo filosófico efectivo* y de las propuestas complexivas de Dussel en estas secciones de HEL, ha buscado mostrar la productividad de tal enfoque a partir de un texto particularmente apto al efecto.

Los desafíos implicados, más o menos afrontados en este caso, pueden elencarse como sigue. Ante todo, la evitación de leer el texto desde la producción posterior requiere de una suerte de ascética respecto del “éxito”; esto es, aceptar que una parte considerable del trabajo filosófico a nivel categorial, metódico y de las interlocuciones puede ser transitorio, exploratorio y hasta trunco.

Además hay que superar la tendencia a la concentración en los trabajos que un autor realiza en un área de su actividad y que, por razones de trayectoria y exigencias académicas, suelen ser considerados como caminos paralelos. Esto vale particularmente para el caso de Dussel, dado que su cultivo de la filosofía, la historia y la teología ha sido sincrónico, y que ha buscado establecer cruces prestando atención a que los diversos “públicos” fueran interpelados desde las lógicas de sus disciplinas.

Por otro lado, un obstáculo complejo es el abuso de las nociones de “influencia” y “originalidad”. Dado una propuesta complexiva se privilegia la detección de la proveniencia de sus componentes y la ponderación de su novedad. En el caso de Dussel esto se muestra particularmente espinoso, debido a que su recepción/relectura de los autores y corrientes pretende ir con ellos más allá de ellos; y a que el autor busca-con cierta desmesura y vértigo- exponerse a un diálogo con los principales exponentes de cada tema en que incurre.

Por fin, hay que vérselas con la cuestión de la plausibilidad de la nominación de las etapas en el pensamiento de un autor. Pienso que lo expuesto puede, al menos, advertir sobre el riesgo de aglutinar el trabajo filosófico efectivo de Dussel del período analizado en títulos tales como *“Desde la ontología hasta la metafísica”* o *“Una etapa todavía ontológica”*. Lo mismo vale para la atribución de su peculiaridad a influencias excluyentes como las de Heidegger o Ricoeur.