

Texto detonador: *Filosofía y Dialéctica*, por Alberto Parisi

Seminario de la AFyL-México, 4 Oct. 2019
Frederick B. Mills, Ph.D., Professor de Filosofía
Bowie State University, Bowie MD

Resumen: En la introducción a *Filosofía y dialéctica*, Alberto Parisi nos invita a pensar en el procedimiento y experiencia vivida del método dialéctico en el curso de su autoconstitución como un momento antropológico de la realidad histórico-social. De acuerdo con Marx, Parisi quiere descubrir los momentos y origen de la autoconstitución del método sin reducirlo a una función de una dialéctica idealista o naturalista (2.1). Además, Parisi quiere evitar el espontaneismo; sostiene que la dialéctica de pensar está condicionado (pero no fundado) por su *situación de clase* y otras medicaciones de su locus de enunciación. Vamos a examinar el origen y las implicaciones de la autoconstitución del método para la filosofía y la liberación.

1. En la primera sección, “Exposición sobre la forma y desarrollo del método dialéctico de pensar”, Parisi parte de algunos pasajes en *La introducción a una contribución a la crítica de la economía política* de Karl Marx que provoca una aparente aporía en entender qué significa la autoconstitución del método. Es que el método, en su origen, no nace en una forma completa. En términos más concretos, el sujeto de la dialéctica de pensar usualmente no comienza con una comprensión de su experiencia cotidiana y la realidad histórica, política, y económica; tiene que pasar por una experiencia ingenua (no-crítica) y varios momentos de formación crítica antes de llegar a una comprensión de la realidad histórico-social. Para ser más precisos, el camino de la dialéctica de pensar tiene que pasar por los momentos de una reflexión simultáneamente analítica y sintética, viendo las partes (por ejemplo, el salario y el capital) como determinaciones inter-relacionadas de una totalidad de sentido (por ejemplo, el sistema capitalista) y la totalidad de sentido como el punto de referencia del síntesis de las partes. “Lo concreto”, dice Marx (citado por Parisi), “es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso” (1.2.8). Por eso, el término “abstracto” empleado por Parisi no se refiere a un género de una especie; el abstracto es lo indeterminado (1.4.4). Una serie de determinaciones sin relación orgánica entre ellas es abstracta y no pueden generar una comprensión de lo histórico-social concreta determinada.

El paradójica que Parisi encuentra en Marx es solo aparente; es que el método comienza con la experiencia cotidiana de lo histórico-social concreto en un sentido, pero no parte de lo histórico-social concreto en otro sentido. Parisi aclara la cuestión en una segunda aproximación al discurso de Marx (Parisi 1.4) distinguiendo dos maneras de acceso epistemológico a lo histórico-social concreto.

Parisi distingue entre una experiencia concreta indeterminada (ambigua, no sabida) de ser en el mundo y una experiencia concreta determinada (comprendida, resultado de una reflexión crítica) de la misma experiencia vivida. La

autoconstitución del método es precisamente el movimiento del pensamiento en proceso de volverse crítico desde el primero hacia el segundo.

La experiencia vivida del mundo cotidiano en una manera ingenua está inmediatamente concreta en el sentido de algo real, vivido, sufrido, pero todavía no sabido (Parisi 1.4.2). Parisi le llama a esta experiencia “ambigua” porque el contenido de la experiencia tiene su concreción pero le falta comprensión. Dice:

El comienzo desde-dónde se origine el método, es lo abstracto, es decir, lo indeterminado. ¿Y donde se halla, y que es ese ‘abstracto’? Es la experiencia social concreta, concreta pero no-sabida. En otras palabras: es la ambigüedad concreto-abstracta de la cotidiana experiencia histórico-social (1.4.4).

El método dialéctico es el camino del pensamiento crítico desde un estado de ambigüedad hasta un estado de comprensión. Ahora vamos a enfocarnos en el ‘desde dónde’ de este camino. Para Parisi, la dialéctica de pensar parte de lo histórico social. No hay una entelechía (o principio teleológico) ni leyes de naturaleza que explica este surgimiento del pensamiento crítico. Entonces, ¿cómo podemos explicar este génesis del método, su autoconstitución? En 1.4.5, Parisi dice que es a través de la categoría de totalidad “que podremos diseñar con mayor profundidad y exactitud la forma del método” y en particular, la transición “desde una totalidad concreto-abstracta . . . hacia otra totalidad *concreta* (sabida, determinada). . .” Esto significa que el método dialéctico parte de lo histórico social y está dirigido hacia la comprensión de la experiencia de las contradicciones sociales en función de una totalidad de sentido. Dice Parisi, “será a partir de la presencia de la *crítica* (tanto teórica como práctica) que la ambigüedad de lo concreto-abstracto devendrá contradicción socialmente conocida . . .” (1.5.1).

La autobiografía de Rigoberta Menchú empleada por Enrique Dussel en la *Ética de liberación* (1998 [282-284]) es un buen ejemplo de la autoconstitución del método en la experiencia de un pueblo guatemalteco. Menchú experimentó una transformación de ser una conciencia ingenua que aceptó el sistema opresivo vigente como algo natural y necesario a ser una conciencia crítica-práctica. Poco a poco, junto a su comunidad, vio su experiencia vivida-- su situación de clase, raza, y género--en el contexto de las relaciones de dominación constituido por las prácticas e instituciones opresivas de la oligarquía. Por eso deja de creer en la ideología hegemónica, que justifica las tensiones sociales como algo normal y necesario, y promueve una transformación dirigida a un proyecto liberatorio.

Después de clarificar los dos sentidos de lo concreto histórico-social, e indicar el camino desde la conciencia ingenua hacia una conciencia crítica, Parisi quiere enseñar los momentos claves de la autoconstitución de la dialéctica que conduce a la práctica crítica. Dice Parisi: “El comienzo del método está situado y su lugar es la ambigüedad concreto-abstracto de la experiencia social” (1.5.1).

El ser humano está situado en la realidad histórico-social, pero las contradicciones (tensiones sociales) y el sistema hegemónico no están inmediatamente transparentes. Comenzando con una investigación analítica y sintética de la experiencia cotidiana, la autoconstitución del método poco a poco logra identificar las contradicciones en su contexto histórico-social (Parisi 1.5.2). Por ejemplo Menchú logra entender que las relaciones de dominación y el sufrimiento de los dominados no son naturales ni necesarios; las partes ya se pueden ver a la luz de una totalidad desmitificada y más transparente. Esta comprensión es indispensable para el proyecto de transformación.

Parisi identifica el segundo momento de autoconstitución del método con la *mediación dialéctica* (1.5.3) de la resolución de las contradicciones que impone el sistema vigente (1.5.7). Para explicar el concepto de *mediación dialéctica*, Parisi introduce el papel de *la negatividad* en la autoconstitución del método. “La mediación consiste en la desestructuración-retotalización de los todos-parciales (partes), ‘bloqueados’ en las contradicciones, a partir de la *capacidad negativa* emergente de: una crítica al todo vigente como sistema, y del proyecto de un sistema futuro” (1.5.7). La capacidad negativa construye un puente teórico-práctico entre el ser ya (facticidad) y el poder-ser (1.5.8). En el proceso de autoconstitución del método la reflexión niega la totalidad vigente y postula una nueva. La negación (crítica-práctica) de las contradicciones que bloquea el proyecto alternativo está inspirado por una negación de una negación, es decir, tiene una afirmación del otro proyecto alternativo (liberatorio) en su fondo.

Para resumir, en el segundo momento, la dialéctica de pensar identifica las contradicciones y postula posibles resoluciones de ellas, y así sirve como un momento crítico de la praxis. La dialéctica de pensar esta autoconstituida como una conciencia crítica-práctica que transforma lo histórico-social concretamente determinado (Parisi 1.6).

2. La segunda sección, “Notas sobre la relación entre pensamiento dialéctico y dialéctica histórico-social” es breve pero muy importante para entender la crítica del método analéctico de Dussel presentada en la tercera parte. Parisi comienza esta sección con una crítica de la dialéctica hegeliana por reducir la relación entre la dialéctica de pensar y lo histórico-social a momentos de un sujeto absoluto, incondicionado (2.1). Rechaza igualmente la reducción a la dialéctica de pensar a un efecto de leyes naturales, es decir, de un materialismo mecanicista (2.2). Los dos reduccionismos implican un fatalismo (que puede resultar en un quietismo político) porque en tales casos toda la historia está ya determinada. Parisi insiste que “hay dialéctica *por y en* la relación práctico-crítica hombre-mundo” (2.2). El cita la tesis III de *Tesis sobre Feuerbach* donde Marx dice que los seres humanos cambian sus circunstancias y no son meros productos de sus circunstancias.

¿Entonces cuál es la relación entre la dialéctica de pensar y la dialéctica histórico-social? Parisi sostiene que estas dialécticas no refiere a dialécticas distintas. La dialéctica de pensar emerge de lo histórico-social como una práctica-crítica social, y

la dialéctica no aparece en la historia antes de este momento antropológico. (En sección 4, def. 4 [pensamiento] Parisi indica que no puede separar el pensamiento de su “base social” y “es una dimensión de la práctica social, y por ello, sus productos son inconcebibles fuera de la totalidad social”.) ¿Preguntamos de nuevo, en cuál manera emerge la dialéctica de pensar como momento *situado* o *instalado* en lo histórico-social? Parisi rechaza el espontaneísmo y sostiene que la autoconstitución del método requiere “*mediaciones adecuadas*” (2.3). Entonces, reformulamos la pregunta: ¿Cuáles son las *mediaciones adecuadas* que hacen posible una manera de pensar que trasciende críticamente lo ya dado, y que promueve un proyecto dirigido a la construcción de un mundo más justo? Parisi enfrenta esta cuestión en las secciones tres a la cinco.

3. En “Discusión sobre la “Analéctica”, Parisi, en línea con su interpretación de Marx, sostiene que el método de la dialéctica de pensar surge de la dialéctica de lo histórico social, y comienza su trayectoria hacia una comprensión del todo concreto determinado. Parisi argumenta que el pensamiento de Dussel, en su articulación del método analéctico, está detenido en la cuestión del ‘desde dónde’ del método analéctico, y en particular, el concepto de la exterioridad del Otro.

En términos del método, dice Dussel, en *Filosofía de la liberación*, “Analéctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo real humano se sitúa siempre ‘más allá’ del horizonte de la totalidad” (5.3.1). El ‘más allá’ refiere a la categoría de exterioridad. Para Parisi, Dussel ha relegado el ámbito de la exterioridad, y con eso una dimensión del ser del Otro, a la oscuridad del desconocido noúmeno kantiano y por eso Dussel cae en una forma del idealismo. Además, Parisi sostiene que el Otro, en su dimensión trans-ontológico, queda abstracto, es decir, indeterminado, porque a pesar de Su revelación en mi mundo, el origen de Su palabra queda cubierto. Esta crítica del concepto de exterioridad continúa hoy en el debate entre Dussel y Sáenz. Sáenz mantiene que el método analéctico implica una “antropología mística que funda su conceptualización de trabajo vivo como exterior a la historia de totalidades” (Unpublished manuscript, 2018 12).

Para Parisi, el concepto del otro, debe ser entendido dialécticamente bajo de categorías empíricas. Por ejemplo, se puede remover la ambigüedad de la experiencia vivida de la explotación económica por medio de la categoría de clase, y esté categoría a su vez puede ser enriquecido por la ida y regreso del método dialéctico (Parisi 3.4.3). Sáenz (2000, 2018) argumenta que el *trabajo vivo*, alienado en el circuito de Capital, es un fenómeno intra-sistémico. Para Dussel, el *trabajo vivo*, a pesar de objetivarse (o alienarse) en forma de *capacidad* o *poder del trabajo*, siempre guarda una exterioridad, como un ser libre y fuente de valor, en relación al sistema, y, en particular, en relación al circuito de Capital. Entender el circuito de Capital como fuente de creación de plusvalor en vez del *trabajo vivo* sería de fetichizar la verdadera fuente de valor: el Otro, *trabajo vivo*, el no-ser capital.

Para Dussel, tal procedimiento (la dialéctica de pensar) puede exponer el circuito del sistema capitalista pero no logra totalizar el Otro como un *ente* entre otros *entes*

dentro de una totalidad de sentido. Hay una dimensión de la exterioridad del Otro que no pertenece al ámbito de los *entes* y que trasciende el circuito del sistema capitalista y cualquier otra totalidad de sentido. Dussel quiere superar la dialéctica ontológica de la modernidad, igual que Parisi, pero en el movimiento de superación, la analéctica va más allá no solamente de la dialéctica ontológica, sino también de la dialéctica histórico-social, desde un punto de vista trans-ontológico y pluriversal.

Parisi sostiene que el problema metodológico de Dussel es la contraposición entre la *diferencia ontológica* y la *distinción metafísica* (Parisi 3.3.2) Una *diferencia ontológica* se trata de diferencias entre los *entes* en función del ser único. Una *distinción metafísica* es analógica al ser. Eso significa, para Dussel, la interpelación del Otro es ana-lógica porque se origina desde más allá que la totalidad de sentido. Parisi mantiene que Dussel reduce toda dialéctica a la dialéctica ontológica sin más y por eso, en negar la ontología de identidad, Dussel afirma el ámbito trans-ontológico del Otro, sobrepasando innecesariamente la dialéctica de lo histórico-social, cuál es (para Parisi) suficientemente crítica de la dialéctica ontológica.

Coincide Parisi y Dussel que la dialéctica ontológica de modernidad es autoritaria y que se puede criticarla por medio de una dialéctica de pensar que hace transparente la ideología hegemónica (Parisi 3.4.3.1) cómo una “falsa conciencia’ de la realidad” (4, def. 5). El problema, para Parisi, es que el concepto de exterioridad en Dussel indica una dimensión del Otro que no se puede subsumir en la dialéctica de pensar la totalidad de lo histórico-social. Para Parisi, la aporía de la analéctica es “como pensar dialécticamente la exterioridad” (3.4.3.2, 55). Para Dussel, el 'desde dónde' de pensar la exterioridad no aparece dentro del horizonte de los entes ni de la totalidad de sentido de lo histórico-social concreto. La analéctica puede tomar la totalidad como ente o tema sujeto a la crítica y postular un proyecto alternativo. Para Dussel, la exterioridad es “un punto de vista fuera del sistema 'desde dónde' puede poner la totalidad en crisis. Todo otro momento ontológico u óntico no tiene suficiente distancia para efectuar un juicio práctico negativo sobre la totalidad como totalidad” (Dussel, *14 tesis de ética* 9.17).

Parisi quiere ubicar el otro y el 'desde dónde' del clamor de justicia dentro de la dialéctica histórico-social, y para Dussel, el clamor del Otro, a pesar de estar revelado en el mundo, se origina desde más allá de la totalidad de sentido, y por eso no puede estar objetivado ni entendido completamente como un *ente* dentro del marco de la totalidad.

Parisi critica la proposición de que hay una dimensión del Otro que es exterior a su presencia revelada. Sostiene que el pensamiento de Dussel está en este punto detenido, porque parece que la exterioridad del Otro, no pensable, reside en un mundo noumenal y el acceso epistemológico a ella está limitado a un fe, un amor de justicia, o un acto ético originario (3.3.4). Estas formas prácticas de expresar la relación ética con el Otro, Dussel las expresa en la segunda ética como una *razón pre-originaria*. Eso es una racionalidad que “reconoce’ a la víctima excluida, al Otro como otro que el sistema de comunicación vigente” (EL 285). Lejos de ser un

noúmeno, podemos identificar algunas características importantes de la exterioridad del Otro, como su perspectividad, autonomía o poder ser, negatividad, voluntad de vivir y comunalidad.

Parisi sugiere que se puede pensar la dialéctica de la exterioridad “como fundamento crítico o *negatividad* suprema de toda posible desestructuración-retotalización dialécticas” (3.4.3.3). Parisi coincide con Dussel que “la problemática de la dialéctica de la exterioridad no es al asunto de cómo incluir lo ‘exterior’ en el todo, sino *cual es el horizonte teórico-práctico desde dónde se opera la negatividad dialéctica*” (3.4.3.3) ¡En este pasaje parece que Parisi suspende su tendencia positivista y se acerca el método ana-dialéctica! Pero Parisi no tiene un concepto claro de este horizonte “teórico -práctico”. La meta, para Parisi, es profundizar en el concepto de la dialéctica de exterioridad como momento de la dialéctica de pensar y evitar reducirlo a un ámbito analógico al todo histórico-social.

Parisi sostiene que la tesis de Dussel implica que “el punto de partida de la filosofía está radicalmente afectado” porque en vez de comenzar con los entes para entenderlos en función del todo, comenzamos con “*la analógica presencia del otro y su verdad, en mi mundo*” (3.3.5). Por no entrar la categoría del Otro dentro de la dialéctica de pensar la totalidad en función de sus partes, Parisi sostiene que “*el pensamiento está detenido*, y en esa medida deja de ser mediación dialéctica de la práctica revolucionaria de transformación de nuestro tiempo, ya pasa a ser ‘pensamiento del pensamiento’” (3.4.2). Parisi quiere asumir el otro, incluyendo su exterioridad, dialécticamente para incluirlo en una comprensión concreta determinada, algo que sería una violencia en contra del Otro para Dussel porque niega su (el Otro) autonomía y trascendencia de la totalidad de sentido.

4. En sección 4. sobre “Clases sociales y filosofía en América Latina” Parisi sostiene que la manera de pensar lo histórico-social está condicionada en gran parte por la *situación de clase*. La *situación de clase* genera una manera de pensar y llevar a cabo la praxis (4.3). Las clases sociales no son meros objetos; “constituyen,” dice Parisi, “*una perspectiva que determina y encuadra todo estudio posible*” (4.2). Por lo tanto, la *situación de clase* surge del todo histórico-social como un objeto, así como un sujeto de la historia. La *situación de clase* de un individuo o grupo forma parte importante de lo que podemos llamar, con Walter Mignolo, el *locus de enunciación*. Este *locus de enunciación* es punto de partida del método.

El método está autoconstituido por medio de una reflexión, y esta reflexión tiene una tendencia de totalizar los entes en función de su *situación de clase*. La *situación de clase* se expresa por medio de un método ideológico o de un método liberatorio. El primero es un proyecto histórico social de una clase que quiere dominar o ya es dominante y que pretende universalizar su totalidad de sentido, imponerlo por medio de instituciones y prácticas, y a la vez justificar teóricamente su dominación. El segundo es un proyecto de liberación, que tiende a criticar y negar las relaciones de dominación en función de construir un mundo justo.

Es importante tener en cuenta que un pensar dialéctico de liberación, a pesar de negar toda dialéctica ontológica, tiene la intención de promover un proyecto de toda la humanidad; tal proyecto no es autoritario porque quiere eliminar relaciones de dominación y crear un mundo “donde quepan muchos mundos”, es decir, pluriversal.

Hay algo que no queda claro en el argumento de Parisi que ya hemos observado en las notas sobre la relación entre pensamiento dialéctico y la dialéctica histórico-social. Él quiere sostener que la situación de clase *condiciona* pero no *funda* el pensamiento (4.2). Como Parisi ha dicho en la primera sección, el pensamiento no es un mero efecto mecánico de una causa (4.3). No obstante, Parisi insiste que las ideas tienen una base o son productos sociales y no advienen independientemente de su situación de clase. Parisi evita una posición idealista así como mecanicista pero sus conceptos de un método condicionado pero no fundado, producto pero no efecto, dialéctica pero no analéctica, requiere más claridad.

¿Cómo explica Parisi la innovación?

5. En esta sección, “Filosofía y cultura: Algunas precisiones sobre el ‘intelectual orgánico’,” Parisi comienza una discusión del papel del intelectual orgánico en avanzar el proyecto de liberación entre los pueblos oprimidos. Siguiendo Gramsci, Parisi enseña los vínculos entre la teoría del intelectual orgánico y su papel protagonista en la liberación. Parisi reconoce que los intelectuales críticos forman un grupo social. Sostiene que el pensar dialéctico de los intelectuales críticos no es un ejercicio en contemplar el mundo, es una “*mediación* de la práctica social”. La dialéctica entre filosofía y liberación es una expresión de una teoría y práctica comprometida a los oprimidos y la transformación del sistema vigente (5.3).

Hay circunstancias en dónde parece que la capacidad crítica está subyugada por la ideología hegemónica, pero, dice Parisi, “nunca dejará de estar latente y abierta la posibilidad real de la crítica” (4.7.3). Para Parisi, como Dussel, la totalidad de sentido, y el sistema vigente, nunca está completamente cerrada por la “posibilidad real de la crítica.” (Como hemos visto, difieren en la cuestión del origen de esta crítica.) Parisi termina su ensayo con la sugerencia de que se puede desarrollar una pedagogía y política de liberación fundada en la dialéctica de filosofía y liberación.

Sáenz, M. R. Ideality and intersubjectivity. Unpublished manuscript. Conferencia: Decolonizing Ethics, 14 de Abril, 2018. Penn State University.

Sáenz, M. (2000). Dussel on Marx: Living labor and the materiality of life. In L. M. Alcoff and E. Mendieta (Eds.), *Thinking from the underside of history: Enrique Dussel's philosophy of liberation* (213-47). Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.