

El método analéctico: hacia una liberación de la filosofía latinoamericana

Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal.

A manera de manifiesto

Hemos arribado al corazón de la primera publicación colectiva de la Filosofía de la liberación, los artículos de sus principales forjadores y cultivadores: Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Daniel Guillot. A principios de los setentas del siglo pasado, en el contexto de violentos procesos políticos que sucedían en gran parte de los países en situación de dependencia colonial o semicolonial, este conjunto de pensadores latinoamericanos empezó a darle forma a un auténtico proyecto filosófico, de raíces profundamente anti-imperialistas.

La Filosofía de la Liberación pretende no partir del *ego conquiro* (yo conquisto), yo pienso o yo como voluntad de poder europeo imperial, propio de la filosofía de la modernidad europea, que constituyó como un objeto o un ente al "indio", al africano, al asiático. Este nuevo estilo filosófico latinoamericano propone pensar desde la exterioridad del Otro, de la que se sitúa más allá del sistema patriarcal imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor.

El método analéctico y la Filosofía latinoamericana

Resulta necesario comenzar diciendo que la manera en que Enrique Dussel ha comprendido la modernidad y el modo en que la ha interpretado se han modificado de una inicial crítica ontológica hacia un posterior anti-eurocentrismo. Para Dussel la Filosofía Moderna y Contemporánea, de Descartes a Heidegger, está caracterizada por ser una dialéctica de la totalidad, una ontología de la unidad totalizante que es la base teórica de la dominación.

La identificación tradicional entre ser y existencia presente en Descartes y constante en la filosofía occidental patentiza, para Dussel, que el método dialéctico se define por ser totalizador y unívoco. La matriz de la filosofía de la conciencia basada en un sujeto opuesto a un objeto, sigue operando bajo el supuesto de la dialéctica ontológica. Hegel, Heidegger o Sartre pensaban desde las categorías de la ontología de la totalidad. Pero, la realidad que se le imponía a Dussel era la del pobre latinoamericano expoliado, que no se consideraba en la historia universal, por tanto, estaba ausente de la realidad tematizada por las ciencias sociales y la filosofía, sólo aparecía como negado y excluido del centro europeo y del mercado mundial. Para definir el método de la Filosofía de la Liberación Dussel ha desarrollado una hermenéutica de la modernidad occidental europea, en donde la inclusión del Otro excluido se convierte en el punto de partida para una reinterpretación radical del proyecto de la modernidad en su conjunto. Ello supone una deconstrucción del proceso de constitución de la modernidad europea mediante su referencia a lo Otro de esta misma modernidad.

Así, la ontología se concibe como un discurso sobre el ser cuyo movimiento es dialéctico. La cuestión de la alteridad ha sido entendida en la historia de la filosofía de occidente como un desarrollo interno del fundamento ontológico: lo diferente. La exterioridad, comprendida como determinación propia del ser y de la alteridad, en tanto que "ser-otro", son momentos del movimiento dialéctico. Por tanto, la ontología es violencia; pues la alteridad no es diferencia, sino, desde la posición de Dussel, dis-tinción.

En efecto, el método que propone Dussel para una Filosofía de la Liberación parte de la dialéctica de Aristóteles en busca de la superación de esta dialéctica ontológica por la analéctica

como método de un filosofar trans-ontológico. Advierte que el método subyacente a las distintas manifestaciones históricas de este pensar ha sido una lógica de la totalidad, donde existen las contradicciones entre extremos diferentes, pero sin dejar lugar a una instancia exterior que pueda cuestionarla. Para Dussel el método dialéctico describe una totalidad que no tiene apertura, se realiza, podríamos decir, en sí misma. Frente a esto, y a partir del horizonte categorial levinasiano, lo que propone la analéctica es un método donde el Otro es el punto de partida, dado que no es el resultado de un proceso interno sino alguien libre que se revela. El método analéctico parte de una concepción intersubjetiva del sujeto, es decir, no se toma como punto de partida el subjetivismo característico de la filosofía moderna; el punto de partida es un sujeto descentrado. Con la analéctica, Dussel intenta contrarrestar el esquema hegeliano de la comprensión de América y en especial al método dialéctico, el cual percibe como un método imperialista. Se trata de un método capaz de dar cuenta de la exterioridad inconmensurable del Otro, no encerrado en la totalidad dialéctica que no tiene exterioridad.

Dussel, a diferencia de Hegel, no cancela la conciencia sensible y la historicidad. La transformación metodológica que exige la Filosofía de la Liberación es entendida formalmente como una especie de anti-modelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Dussel propone un método que reconoce al Otro como ser libre, esto es la “meta-física de la alteridad”, en una analogía de la exterioridad donde la palabra provocante del Otro, del excluido latinoamericano conduce a un proceso de liberación que no sólo es postmoderno, sino también no eurocentrado. La filosofía de Levinas posibilita a Dussel una creativa recepción del último Schelling y los posthegelianos, en ellos encuentra a los primeros críticos de la filosofía moderna representada en el sistema que Hegel expone como filosofía de la identidad, pues la diferencia es entendida aquí como determinación interior del espíritu. Para Dussel los posthegelianos tuvieron la noción de una exterioridad a la totalidad del sistema hegeliano, desde estas reflexiones nuestro autor construirá categorías adecuadas para incorporar a la hermenéutica cultural de Ricoeur y a la ontología fundamental de Heidegger, la ética en términos políticos y geopolíticos. Levinas pretenderá superar la totalización moderna de la ontología heideggeriana. Sin embargo, según Dussel, dichas críticas serán insuficientes porque permanecen dentro del círculo de la totalidad unívoca de lo ontológico, y del ámbito europeo. Para él la Filosofía de la Liberación supera, definitivamente, la dialéctica hegeliana repensando el discurso filosófico desde América Latina y desde la analogía.

Dussel retoma el análisis heideggeriano, cuyo fundamento ontológico reside aún en la subjetividad del sujeto moderno, para mostrar que la ontología heideggeriana conduce a una descripción unívoca del modo en que los seres humanos existen en su mundo cotidiano; éste constituye el horizonte último de cada cultura y cabe llamarlo una “totalidad”. De este modo, la forma en que el ser humano comprende su mundo y las posibilidades inherentes a él es a través de una dialéctica comprensiva existencial, el modo propio de existir en el mundo sería la praxis. La manera en que el ser humano realiza su “poder-ser” en el mundo, es decir, la praxis contiene la existencia humana.

Pensar la irrupción del Otro es el primer paso del método analéctico que Dussel desarrolla. Lo analéctico del método consiste en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad “meta-física” del Otro; esta alteridad, irreductible, por lo tanto, a la teoría, es el punto de apoyo para construir una lógica de la dis-tinción y una praxis de liberación.

Ahora bien, al mostrar los límites de la ontología occidental, Dussel busca una apertura que permita pensar la situación del continente latinoamericano. Es por ello que, tomando como referencia la idea levinasiana de que la filosofía occidental ha negado de diversas maneras la alteridad, Dussel de-construye la historia de la filosofía occidental. A lo largo de este recorrido, la identificación entre ser y pensamiento muestra el carácter totalizador de ésta ontología. A partir de la crítica de Dussel a la filosofía moderna en general y particularmente al pensamiento hegeliano, se interpreta que la categoría de “exterioridad” no puede ser extraída de sus connotaciones totalizantes, en la medida en que remiten a un sistema de pensamiento que pretende un saber absoluto del ser y de la historia. En tal sistema la negación de lo idéntico

quedará siempre subsumida en una lógica de la identidad y diferencia, donde todo vuelve a identificarse con “lo Mismo”. No cabría aquí ningún ser, ni instancia, que interpele desde una exterioridad realmente distinta, misteriosa y hasta incomprensible para el pensamiento racional y conceptual.

Dotado del instrumental categorial de Levinas, Dussel afirma que el Otro está “más allá del ser”, que trasciende el ser y se revela ante mí por su “rostro” y su voz. El Otro no es una cosa que se muestra de manera inmanente al mundo, ni tampoco un objeto constituido por mi subjetividad. Es a partir de allí que podemos entender la categoría de “meta-física”. Se trata de la apertura posible que trasciende el ámbito estricto de la ontología que, según Levinas, niega la exterioridad y la trascendencia del Otro, reduciéndolo a “lo Mismo”. Entonces, al tratarse de una “meta-física”, respeto ético hacia el Otro que se encuentra más allá, Levinas propone como horizonte de comprensión, una ética, no una ontología que se interesa por el “ser” como filosofía primera, sino una reflexión donde la alteridad no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo”. El propósito de Dussel era el de aplicar el planteamiento levinasiano con respecto al momento de la “revelación del Otro” como fundamento de todo pensar y tematizarlo en el contexto de una filosofía latinoamericana para desarrollar de manera más clara una comprensión de la exclusión y la explotación sufrida por nuestra región. Sin embargo, en la articulación de sus preocupaciones sobre América Latina con la ética y la crítica a la ontología, Dussel considera inexorable trasladar las categorías éticas y ontológicas a un campo geopolítico, sólo de esta manera tendrá sentido una ética de la liberación. El Otro, absolutamente otro, de Levinas es concretizado analógicamente.

Para que la Filosofía de la Liberación constituya una alternativa radical a la filosofía hegemónica y pensada como única Dussel vio obligatorio afirmar que ese Otro tiene un rostro concreto: la víctima, el excluido, el marginado. Concretizar ese Otro era darle un rostro real; de lo contrario, ese Otro sólo será un concepto más de la modernidad europea. Ese rostro es el que interpela y llama a hacer algo a su favor, a solidarizarse con él y a colaborar para que “el Otro” sea protagonista de su propia liberación.

Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de la liberación

Aníbal Fornari, teólogo y filósofo argentino, tiene la primera noticia de Enrique Dussel, cuando recibe su invitación para participar en la Semana Latinoamericana de París, de la que Dussel fue organizador en diciembre de 1964 con un grupo de estudiantes latinoamericanos bajo el lema: “América Latina y la conciencia cristiana”. Entre los convocantes y principales expositores también estuvieron François Houtart y Paul Ricoeur. Las conferencias fueron editadas en la revista francesa *Esprit*, dirigida por el mismo Ricoeur. Pero la imposibilidad de asistir dejó la reunión personal para el futuro. A comienzos de 1971 participó en el primer encuentro del grupo de fundadores de la Filosofía de la Liberación en Calamuchita, Argentina, y del que será uno de los organizadores en las siguientes ediciones. Su intención inicial era trabajar la tesis de doctorado bajo la dirección de Dussel, pero dada su situación académica en la Universidad de Cuyo (no era profesor titular) el decanato no lo habilitó.

El ensayo “Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de liberación” fue escrito inspirado por el encuentro con Dussel y Scannone. Bajo la metodología analéctica de Dussel, en este artículo Fornari busca reflexionar sobre cuestiones pedagógicas concretamente situadas. El texto analiza la lógica del sistema desde el punto de vista político. En este sentido la Filosofía de la Liberación consiste en un discurso que pretende dar cuenta de la totalidad de los presupuestos políticos asumidos, es decir, hacer explícita la intención performativa del sujeto político.

En búsqueda de un nuevo horizonte de comprensión se abre el problema de las formas de conciencia que actúan como ideología. Fornari considera que la praxis pedagógica legitima la

autenticidad de la liberación, en tanto se concreta como práctica política en función de la toma del poder. Y, así “contribuir a la estrategia global de liberación, contrarrestando en lo posible la tendencia al vaciamiento de su sentido.” Su propuesta consiste en querer que el poder real radique en la expresión y ejecución de la voluntad del pueblo.

En la educación para la liberación un primer momento es definir los conceptos políticos en términos metafísicos, así “el pobre” es a quien le han sustraído la casi totalidad de mediaciones que le posibilitarían una efectiva oposición, en ese sentido, sólo le queda ser una mediación más del sistema capitalista. En el proceso de liberación, la primera mediación a recuperar es su propia unidad como ajeno a la totalidad. La lógica de la totalidad obliga a cumplir una función intrasistémica. No hay que soslayar que el mundo dominador es una cultura, una comprensión del ser, y solo la desestructuración del *ethos* mismo de la totalidad opresora posibilitará el acontecimiento de un nuevo mundo.

Hegel ha sido el filósofo que más recalcitrantemente ha concebido la conciencia imperial de Europa a través de su formulación del espíritu absoluto. Para el filósofo moderno la filosofía eurocéntrica es el resultado y producto del despliegue de este espíritu. La visión de Hegel de la filosofía es la de una ideología encubridora, justificadora del genocidio de la invasión bárbara europea que “resulta ser el arma de fundamentación ontológica del Estado opresor”, para Fornari en el sistema hegeliano la filosofía deja de ser filosofía y se transforma en “actividad política de un sofista que cuida los fundamentos del Poder del Mundo”.

Ahora bien, Fornari pondera el papel de la educación como un factor insustituible en la generación de conciencia crítica para conseguir el objetivo estratégico del método analéctico que es la liberación del pueblo. Defiende la autonomía metodológica de cada estilo epistemológico, aunque pide no olvidar el objetivo de la educación para la liberación que es la superación de la razón imperialista.

Nuestro autor advierte de los peligros de una estrategia poco fundamentada para llegar a la conciencia de la necesidad de liberarse, indica la posibilidad de la enajenación de la educación al servicio de la burocracia gubernamental. No caer en reduccionismo de lo político en lo pedagógico, sino mantener la interacción dialéctica entre ambos. Los términos de la paradoja política se repiten en un nivel teórico pedagógico. Por eso es necesario cuestionarnos: ¿Cómo puede la educación permanecer liberadora?

Es importante y pertinente en el contexto mexicano el señalamiento de alerta que Fornari realiza sobre la ambigüedad filosófica de la educación alienante o adoctrinante que domestica cualquier ideología y corre el riesgo de totalizarse y caer en lo unidimensionalmente comprensible, de ser un punto de vista autorreferente de la moral.

Para evitar que se totalice autorreferencialmente la ideología de liberación Fornari insiste en la actitud metafísica entendida como el más allá de la totalidad que humaniza toda significación. Si la filosofía trasciende la ontología de “lo Mismo” es porque piensa desde el punto de vista de la exterioridad del Otro. La metafísica al responder a la interpelación del Otro es un cuestionamiento ético. Pero, cuidado, se puede pretender hablar en nombre del Otro permaneciendo del lado de la ontología de la totalidad, instrumentalizando al Otro como una función más de la lógica de la totalidad.

Frente al sujeto-individuo, el sujeto dominador, que quiere imponerse al Otro, quiere ocultarlo y anularlo, la Filosofía de la Liberación parte del respeto al Otro que está más allá de la modernidad y el sistema capitalista. Así, la Filosofía de la Liberación se configura como una “meta-física de la alteridad”, frente a la ontología de la Totalidad europea y nordatlántica. La metafísica que busca la liberación es la concreta, política, es una actitud que anuncia donde se encuentra la exterioridad, desde donde habla concretamente la voz del Otro, el sujeto negado, que permanece en la pobreza más allá del Estado y la legalidad, el primer analogado desde el que la univocidad de lo Mismo es declarada injusta, falsa o burocrática.

“El Otro” como concepto es lo exterior a la totalidad. En la realidad objetiva, aunque la ideología capitalista pretenda ocultar las condiciones reales de vida, los pobres somos la mayor parte de la población mundial. Tomar al pobre como objeto teórico de reflexión es asumir el punto de vista de la totalidad sistémica, la Filosofía de la Liberación asume la perspectiva del núcleo ético mítico semita para tratar de comprender el expolio y genocidio que está a la base de la sociedad latinoamericana. Opone la ética a la ontología de dominación, pero sus argumentos provienen aún de la tradición eurocéntrica. Esto se vincula con el tema del lugar de enunciación, lugar geocultural, de clase, raza y género, pero también ubicación ideológico-institucional. La adopción de un lugar de enunciación señala de este modo los condicionamientos culturales, sociales, éticos, ideológicos etc. que afectan el proceso de producción crítico intelectual. En mi opinión, en los autores de la Filosofía de la Liberación se impone, conceptualmente hablando, la distancia que entre la experiencia histórica y la racionalidad filosófica se produce en la interpretación de la exterioridad concreta.

Si la filosofía tiene una tarea educativo-liberadora es, para que las masas del pueblo se movilicen, necesaria la educación como momento de apoyo y profundización ideológica. La ambigüedad consiste en que se puede incurrir en la domesticación que clausura la capacidad contestataria, por ello, la teoría de la liberación debe estar alerta ante sus propios condicionamientos y no pretender aplicar categorías teóricas propias de contextos occidentalocéntricos que no necesariamente se debe insistir en extrapolar a la condición latinoamericana. Como por ejemplo, en el campo político, se quiere prescribir el mesianismo populista, propio del fascismo europeo, como una forma autóctona de patriarcalismo y se desconocen las experiencias comunales asamblearias que existen en México desde hace siglos. De aquí la estructura circular organizativa del artículo: de la liberación política a la educación, de la educación a la filosofía, de la filosofía a la liberación.

La mala conciencia del filósofo latinoamericano

Finalmente abordamos el texto de Daniel Guillot, a la sazón de la edición de su artículo discípulo de Enrique Dussel. Este autor asume los avatares del filósofo latinoamericano frente a las dinámicas de la filosofía latinoamericana, a partir de su sentido problemático como una noción ambigua, según Guillot, esta problemática hace surgir un sentimiento de culpa. El autor distingue cinco etapas en su análisis, veamos.

En la primera etapa *Filosofía imitativa o la paz de la conciencia* Guillot establece que existía una actitud ingenua que permanece en el nivel óptico de lo dado por el sistema, los autores de esta etapa dan la espalda a los problemas lacerantes de la sociedad latinoamericana. La filosofía de este tiempo no tiene empacho por ser una teoría netamente eurocéntrica y responder a los intereses de las clases dominantes.

El descubrirse como mala conciencia sería la segunda etapa. Para Guillot fue el inicio de un despertar teórico. En este momento emerge un sentimiento de culpa que se ejemplifica en la pregunta de Salazar Bondy “¿Existe una filosofía en nuestra América?”. En donde se pone la alerta de que “proseguir la vía imitativa conduce a la desesperación.” Será muy difícil, casi imposible hasta la fecha, que los filósofos se puedan desprender del tutelaje occidental y valorar su obra a partir de otro criterio distinto al eurocéntrico. Incluso se llegará a afirmar que existe algo como “Filosofía sin más” al margen de las determinaciones materiales. A la necesidad de que su filosofía sirva de herramienta de liberación para la sociedad, nuestro autor le llama “mala conciencia”.

La radicalización de la mala conciencia o la negatividad crítica surge cuando se llega al límite de la filosofía imitativa y se decide no participar más de la ideología de dominación. Según esta perspectiva, el filósofo al descubrir su alienación mental pretende liberarse del colonialismo existencial, para lo cual necesita asumir una actitud crítica ante su propia labor. A partir de este giro se inicia la construcción de un pensamiento filosófico arraigado en las

necesidades de liberación de los pueblos dependientes de América. En este contexto, surge el intento de fundamentar un método que permita crear una dialéctica no ontológica de la dominación, sino una metafísica-ética.

En cuarto lugar, *La antropología o la positividad de la filosofía latinoamericana* consistiría en la profundización de la reflexión crítica sobre la negatividad del ser humano latinoamericano. Sin embargo, tiene en su contra la urgente necesidad de respuesta que exige la sociedad y la poca capacidad de resolución de problemas políticos que las categorías ontológicas eurocéntricas tienen. La mayor expresión de crítica se encuentra en la noción de “Latinoamérica como el no ser”, lo cual impulsa la búsqueda de justicia. Nuestro autor concibe la filosofía latinoamericana de esta etapa como una antropología que trata de construir un hombre nuevo, sin embargo todavía permanece latente la ambigüedad de definir la cultura latinoamericana en relación a un supuesto desarrollo histórico y por ende a su propio subdesarrollo. Un problema latente hasta la actualidad es el de la factibilidad, algunos intelectuales la quieren ver en postulados utópicos, pero no alcanzan a observar los ejemplos que tienen en la coyuntura inmediata por lo que sería ético reconocer las limitaciones de la ideología de la liberación.

Por último, la quinta etapa para Guillot es la de *La filosofía latinoamericana en su positividad o la metafísica* que consistirá básicamente en una actitud que busca una justicia para el Otro, es decir, el momento ético implica la dimensión metafísica en tanto interpelación del conjunto de condiciones de posibilidad y de realización de la historia como proceso de liberación del momento de exterioridad incondicional, de las personas, los pueblos, la humanidad y el Otro absoluto, en tanto reducido dicho momento, a la instrumentalidad por las formas y agentes de la dominación.

A modo de conclusión

Desde su inicio, la filosofía de la liberación reconoce que las opciones políticas, pedagógicas o eróticas previas al pensar ontológico son determinantes, y por ello su reflexión profundiza en cada uno de estos campos. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio sentido una ética como posición primera de la existencia humana ante su devenir, de la totalidad ante la alteridad, de alguien ante alguien otro.

Así, los tres filósofos que hemos analizado establecieron la estructura metódica denominada analéctica, el momento práctico que indica una apertura sistemática a una exterioridad inconmensurable, no reconocida como tal por la totalidad ontológica, que sólo confía en su dialéctica inmanente. La exigencia epistemológica reclama el pasaje de la retórica del intelectual orgánico al servicio del sistema, hacia un reconocimiento definitivo de esa exterioridad estructuralmente acallada por la dominación.

Por este motivo, la Filosofía de la liberación, desde su formación, ha estado implicada en el proceso de una praxis de transformación económico-política que modificó a Latinoamérica. Como método, esta filosofía parte de las tensiones de un sujeto temático: las figuras de los oprimidos en esta totalidad histórica-cultural singular latinoamericana, sistemáticamente sometida a relaciones de dominación interna imperialmente establecidas, que le impide una soberanía cultural liberadora a nivel civilizatorio mundial.

La categoría de exterioridad, el Otro que se revela al filósofo de la liberación se refiere a un sujeto histórico situado que requirió ser tematizado sobre la base del respeto a su vida. De esta manera, la Filosofía de la Liberación se asume como una reflexión que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra. Sin embargo, y tratando de ser coherentes con las consecuencias de la propia Filosofía de la Liberación, considero que este movimiento filosófico ha cumplido con la función de ser una propedéutica ético-política que tiene como finalidad hacer factible las condiciones para la liberación y no esperar a que sean factibles por la bondad del sistema. La conceptualización del sujeto político como el Otro

denota aún una posición de nuevo de privilegio epistémico, desde donde se pretende ser crítico pero hablar por el mismo ontológica. Se añora ser la voz del sufriente, pero no se da cuenta que el marginal tiene su propia voz y que cuando no tenga intermediarios este grito de dolor empezara la verdadera liberación