

A la memoria de Enrique Dussel



Por Julia Levi

Pensar en sintetizar lo que para la vida nos ha dejado Enrique Dussel es una experiencia que siempre nos traerá ansiedad, ya que es tanto lo que su pensamiento ha reflexionado, escrito y puesto a nuestra consideración en textos, congresos, clases magistrales, reuniones que se le pedían en el mundo, que recorrerlo completamente llevaría hojas interminables de agradecimientos a su legado. También el recorrido de su formación, las investigaciones y las cátedras universitarias son enormes, por lo que tendremos como base un hilo de tiempo que destaca los momentos más importantes de su búsqueda y realizaciones, siempre con el mismo compromiso filosófico y la importancia que tenía de la experiencia vivida, para poder encontrar el sentido profundo de su propia vida.

Nacido en la provincia de Mendoza, Argentina, en 1934, se graduó en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo y obtuvo su doctorado en el año 1959 en la Universidad Complutense de Madrid. Su paso por Europa en ese momento, según él mismo lo decía siempre, no le aporta más que lo que ya conocía por su formación filosófica proveniente de los países del centro y su cultura universal. Es la razón por la cual decide viajar para conocer la cultura de países periféricos provenientes de las tres religiones, “las del Libro”, judías, cristianas e islámicas. Es así que lo encontramos trabajando desde 1959 hasta 1961 en una carpintería en Nazaret con árabes y palestinos, acompañado por el sacerdote y teólogo católico Paul Gauthier. Esta experiencia comienza a definir el sentido de su futura reflexión, debida a la oportunidad de compartir la vida de los diferentes desafíos que presentaban estas culturas, la desigual situación en la que se encontraban los pobres y los excluidos.

Su relación con Gauthier lo lleva a internarse en el pensamiento teológico y su rol en la colonización; y para ello estudia en la Sorbona Teología e Historia y, de 1964 a 1966, investiga el Archivo de Indias de Sevilla, obteniendo un título en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París en 1965. En 1967 presenta su tesis: *Obispos hispanoamericanos, defensores y evangelizadores del indio*, que refleja su interés por llegar a la profundidad del proceso del colonialismo, tema fundamental que fue base de todos sus trabajos posteriores. Como siempre lo mencionaba al iniciar sus presentaciones, este fue el gran paso para llegar al punto central de su interés, habiendo reconocido por su propia experiencia la doble falta de la igualdad en los pueblos periféricos: la *colonización* por los países del centro y la desigualdad que generaba en las comunidades originarias en situación de pobreza y exclusión. La interpelación inmediata de esta experiencia lo puso frente a la importancia de pensar desde la *particularidad* que expresaban estos pueblos y, en especial, los de América

Latina, para dejar de lado la pretendida *universalidad* de las categorías en las que se expresaba el pensamiento filosófico europeo y angloamericano.

Regresa a la Argentina y desde 1968 lleva adelante una cátedra de Ética en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza). En 1969 publica *El humanismo semita*, el cual refleja un paradigma diferente del que la filosofía del centro nunca había dado ninguna cuenta. En esos tiempos, ya había leído, con un gran impacto intelectual, al filósofo Emmanuel Levinás, que en su libro *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961) planteaba la necesidad del reconocimiento del Otro para ampliar e incluir, en ese reconocimiento, la realidad en su verdadera totalidad. Impugnando la pretendida universalidad reclamada por la filosofía europea, dirá Levinás: “La exterioridad no es una negación sino una maravilla [...]; nos abre a un movimiento de responsabilidad sobre el prójimo, del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero”.

A todo este bagaje hay que agregarle que tuvo también la oportunidad de conocer el proceso de gran importancia que se estaba desarrollando en la Iglesia en la década de los 60, debido a la propuesta de varios curas, tanto católicos como protestantes, que planteaban la necesidad de tener en cuenta a los pobres y excluidos para que pudieran llegar a una igualdad nunca recibida. En efecto, en América Latina el sacerdote colombiano Gustavo Gutiérrez formula la pregunta “¿Cómo decirle al pobre que Dios los ama?”. Su posición fue expresada en un trabajo llamado *Hacia la teología de la liberación*, el que se transforma en la base para la construcción del movimiento de la teología de la liberación, que manifiesta su compromiso pastoral con una reinterpretación del Evangelio desde la Opción por los pobres y los oprimidos, ya que la teología oficial solo los reconocía por la caridad ejercida sobre ellos, dejándolos fuera de ser considerados verdaderos sujetos de la historia.

Con toda esta experiencia, Dussel regresa a Mendoza en 1968. Indudablemente, también tiene en cuenta los trabajos anteriores de nuestros pensadores latinoamericanos, empezando por el cubano José Martí, pasando por el peruano Juan Carlos Mariátegui y, más cercanos, el mexicano Leopoldo Zea y el colombiano Augusto Salazar Bondy. Ingresa a una cátedra de Ética en la Universidad de Cuyo, expresando su necesidad de *pensar no sobre América sino desde América*, lo que requería filosofar desde nuestra propia cultura a fin de generar un proceso de liberación de la cultura colonial europea.

Elaborado por un grupo de filósofos argentinos que venían trabajando esta problemática –Rodolfo Kusch, Arturo Roig, Osvaldo Ardiles, Juan Carlos Scanone, Carlos Cullen, Carlos Casalla, Horacio Cerruti y Julio de Zan, entre otros– presentan, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972, un documento escrito por Dussel, llamado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, considerado como el primer manifiesto de la filosofía latinoamericana de la liberación. Al Movimiento se van acercando los pensadores de nuestra región interpelados por la propuesta y se realiza una gran cantidad de encuentros en los diversos países de América Latina, que fueron a su vez productores del importante desarrollo del pensamiento latinoamericano de liberación.

En 1973 Dussel debe exiliarse por la tremenda situación política que estaba viviendo la Argentina y que para él, personalmente, supuso desde la pérdida de su trabajo en la universidad y la incautación de sus libros hasta la colocación de una bomba en su domicilio. Así llegó a México, que fue su país de acogida, e inmediatamente ocupó un rol muy importante entre la intelectualidad mexicana, lo que le permitió entrar como profesor en la Universidad Nacional de México (UNAM) enseñando Ética y Filosofía Política al igual que en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde vale señalar que llegó a tener el cargo de rector interino.

Luego de varias publicaciones referentes a las problemáticas nombradas, *Filosofía de la liberación* es su primer libro que expresa en totalidad el programa para lograr un pensamiento nuevo que permita el proceso de la liberación de los pueblos de la periferia. Se editó en 1977 en México, pero solo llegó a Buenos Aires en 1985, cuando nuestro país recuperó la democracia. Tiene un epígrafe que dice: “No hay paz, hasta rompen las flores (Susana, mi hija de nueve años)” y una dedicatoria: “A los pueblos del Tercer Mundo que vencen el fratricidio. A la mujer campesina y proletaria que soporta el uxoricidio. A la juventud del mundo entero que se rebela contra el filicidio. A mis estudiantes de la Universidad Nacional de Cuyo”.

Las palabras preliminares nos muestran desde dónde comienza y hasta dónde quiere llegar su propuesta, planteando que es un trabajo que “escrito desde la periferia para hombres de la periferia, sin embargo se dirige también al hombre del centro” porque quiere iniciar un diálogo mundial de la filosofía para que esta comience su proceso de universalidad real. Y esta intención implica nada menos que la inclusión de la filosofía de las culturas excluidas y manejadas por el pensamiento colonial tanto en el Asia como en el África y en América Latina. Para ello considera que es necesario crear nuestro propio lenguaje filosófico, que sea el que pueda nombrar nuestra experiencia, que se abra a la construcción de nuestro *ethos* cultural, teniendo en cuenta que el que no tiene nombre, no tiene existencia y, por tanto, no es considerado *como sujeto de la historia*, sea un hombre, una mujer o un pueblo.

Con esta intención de la inclusión en la filosofía de las culturas no reconocidas o, como máximo, historizadas a través del pretendido lenguaje universal de los países del centro, genera un método, dado que toda la filosofía del centro lo requiere y está en su intención la posibilidad de debatir con ella en paridad, lo que efectivamente logra, como veremos en adelante.

A diferencia de la dialéctica hegeliana que proviene de una lógica de la identidad, que cierra en el concepto una pretendida totalidad, genera su método teniendo en cuenta una lógica de la alteridad que llamará “analéctica”, que tiene otro origen, otros principios: es histórica no evolutiva y no meramente dialéctica ni científico-fáctica, aunque las asume a ambas. Es un método que permite pensar desde un sujeto real que no ha sido reconocido como tal permitiendo no solo incluir a los Otros, que no son diferentes sino distintos, porque “analéctica quiere indicar el hecho real humano, por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa más allá (*anó*) del horizonte de la totalidad hegeliana”. Por esa razón, es imprescindible que la analéctica no se considere solo como un pensamiento, sino que también exige necesariamente la praxis, ya que la liberación nos pone cara a cara con el Otro o, en sus palabras, “porque perfora la trascendencia metafísica para convertirla en el compromiso con el Otro”.

El pueblo será el sujeto de esta liberación que se debe construir con la comprensión, el compromiso y la correspondiente praxis a fin de liberarse de la opresión que le inflige el coloniaje de los países del centro. Hay un tercer movimiento que requiere este método, que es el de la reflexión sobre la praxis realizada a fin de que, en ese camino, el pueblo se afirme en su cultura de la alteridad: “el proyecto de liberación es el bien común futuro, la utopía, positiva, humana y ética”. Aplicando su analéctica, criticará el método cartesiano diciendo que el pensamiento, el *cógit*, en realidad es una conquista sobre las culturas periféricas, excluidas a pesar de la importancia que tuvieron esos países en el proceso de la colonización, no se dejaron interpelar por la alteridad y, por lo tanto, en nombre de la civilización, aniquilaron sus culturas. Estas reflexiones muestran la enorme deconstrucción que lleva a cabo Dussel, con su reinterpretación de la historia filosófica del centro desde una perspectiva de la praxis de la liberación, pensamiento que se destina especialmente a la posibilidad de mejorar la situación de los pueblos pobres y excluidos de la historia.

Por dos años, se aboca arduamente a investigar el pensamiento marxista, los *Grundrisse*, mostrando su intención de ver de qué manera podrían articularse desde el campo de la ética y de su propio pensamiento filosófico. En su libro *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1993), trabaja sobre el tema en el que Marx hace una crítica ética del capitalismo cuando se refiere a las categorías de la economía, planteando que el que produce el valor del trabajo vivo es el ser humano. Analizando este importante reconocimiento, Dussel sin embargo discrepa, considerando que ese trabajo debería cumplir con las necesidades tanto materiales como espirituales, las que no se cumplen si ese trabajador sufre hambre. En este sentido, entonces, a esos trabajadores no se los puede incluir en la categoría de clase dado que se encuentran excluidos del capital en el proceso de producción. Desde su perspectiva no son trabajadores vivos, sino simplemente pueblo desconocido, ya que sus propias vidas materiales son negadas en el sistema capitalista dominante. Y hacia esa transformación está dirigido todo su trabajo, para lograr que el pueblo se realice en el sujeto histórico de la liberación.

En cumplimiento de su interés de hacer que la filosofía de la liberación fuera aceptada para que la filosofía fuera realmente universal, a finales de los 80 también comienza una serie de debates y diálogos con los filósofos del centro: en 1989 lo hace sobre la ética con Apel y la acción comunicativa con Habermas, temas que le interesan por la necesidad de armar un lenguaje y una comunicación necesaria para la difusión del pensamiento latinoamericano que permitiera un diálogo norte-sur. En el mismo sentido y con otros temas, en 1991, los debates son con Ricoeur, Rorty, Taylor, Vattimo. Todo eso cristaliza en el libro de 1993 *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Desde esta posición, Dussel logra que Nuestra América se integre a la discusión filosófica desde el sentido de la particularidad de nuestros pueblos, rechazado siempre por reconocerlo solo como la *relatividad* que la *filosofía universal* europea no respetaba. En dichos debates también hubo diferencias; pero fueron consideradas como muy alentadoras en tanto se fueron incorporando estas ideas en un momento de gran apertura de la propia filosofía europea y angloamericana donde el binarismo de la Razón estaba siendo cuestionado, desde una lectura que implicaba la deconstrucción de la historia del pensamiento universal hegemónico.

La lectura de su pensamiento, la posibilidad de conocerlo y haberlo escuchado siempre que se lo requería cualquiera de sus discípulos, fue un antes y un después para el pensamiento de Nuestra América, una contribución indispensable a la revaloración de nuestras culturas. Cada uno de sus pasos están volcados en sus más de cincuenta tomos editados, a los que deberían agregarse la cantidad de exposiciones realizadas por él, no solo en América Latina, sino también en países periféricos del África y el Asia. En mayo del 2015, despidió a un gran amigo filósofo argentino en tres carillas a las que denominó "Sobre el sentido de la existencia humana", de las cuales extrajimos estas palabras:

Es en recuerdo de él y de tantos otros que quiero dejar mi testimonio ético-filosófico. Al final de la vida nos abruma siempre la pregunta sobre el sentido mismo de la realidad última casi infinita [...]. Aparece eso que la filosofía denomina "las causas últimas" es decir, lo sagrado absoluto [...] y ese sentido último es justamente el poder dar la vida por los otros, por los oprimidos, por los explotados, por los que sufren [...], lo que significa tomar la filosofía como una vocación y no simplemente como un oficio [...]. Al final, los seres humanos somos juzgados por lo que contribuimos en la relación del bien, de la felicidad del cumplimiento de la existencia de otro ser humano, de la comunidad y, en último término, de la Humanidad.

Su partida en 2023 nos interpela hoy para seguir con el cumplimiento titánico del desarrollo de su permanente experiencia, llevada a cabo por el gran amor que tuvo para dirigir su pensamiento y su compromiso hacia los Otros, guía de su propia vida.