



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
República Bolivariana de Venezuela

Filosofía de la Liberación y epistemología: contribuciones a las ciencias sociales críticas

RETAMOZO, Martín

Filosofía de la Liberación y epistemología: contribuciones a las ciencias sociales críticas

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 27, núm. 98, e6616128, 2022

Universidad del Zulia, República Bolivariana de Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621014>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6616128>

Filosofía de la Liberación y epistemología: contribuciones a las ciencias sociales críticas

Philosophy of Liberation and epistemology: contributions to critical social sciences

Martín RETAMOZO

Universidad Nacional de la Plata, Argentina

martin.retamozo@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6616128>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27971621014>

Recepción: 15 Octubre 2021

Aprobación: 12 Enero 2022

RESUMEN:

Desde sus comienzos, la Filosofía de la Liberación ha tenido como objetivo la construcción de un conocimiento crítico a partir de la situación de América Latina. Sin embargo, los esfuerzos por fundamentar epistemológicamente y metodológicamente una ciencia social crítica desde esta perspectiva ha sido considerablemente menor. Este artículo busca aportar a esta cuestión. A partir de un estudio de los aportes de Enrique Dussel, se propone distinguir la reflexión del método como ruptura teórica y como propuesta metodológica. El tratamiento de estos asuntos replantea un conjunto de problemas cruciales para la fundamentación de un programa de ciencias sociales críticas.

PALABRAS CLAVE: analéctica, ciencias sociales críticas, Enrique Dussel, Filosofía de la Liberación.

ABSTRACT:

Philosophy of liberation has aimed to build critical knowledge from the situation in Latin America. However, there have been considerably fewer efforts to epistemologically and methodologically ground a critical social science from this perspective. This article seeks to contribute to this question. Based on a study of Enrique Dussel's contributions, it proposes to distinguish the method as a theoretical rupture and as a methodological proposal. The treatment of these issues raises a set of crucial problems for the foundation of a critical social science program.

KEYWORDS: analectic, critical social sciences, Enrique Dussel, Philosophy of Liberation.

INTRODUCCIÓN

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

(Marx, Tesis sobre Feuerbach, Tesis II)

En 1968 el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy lanzó un provocativo interrogante que, en parte, sintetizaba ciertos debates a la vez que abría otros: “¿Existe una filosofía en Nuestra América?” (1968/2004). Luego de un agudo examen, la conclusión de Salazar Bondy fue que América Latina carecía de una filosofía propia, original y auténtica debido, en parte, a su dependencia económica y cultural de los centros de poder mundial. Muchos intelectuales han intervenido en este debate sobre la posibilidad (y la necesidad) de una filosofía latinoamericana y el status de esta tarea. El mexicano Leopoldo Zea recogió rápidamente el guante lanzado por Salazar Bondy[1] mientras que hacia el sur del continente un grupo de jóvenes filósofos comenzaba una serie de reuniones con la cuestión de las condiciones de posibilidad y los desafíos de la filosofía latinoamericana como su preocupación central. Este grupo sentaría las bases de la (o las) Filosofía(s) de la Liberación (Dussel: 1998a; Scanonne: 2009; Arpini: 2010)[2].

En los años setenta se consolidó este movimiento filosófico que –podemos arriesgar– es uno de los pocos intentos consistentes de constituir una filosofía original desde América Latina[3]. La Filosofía de la

Liberación es, de alguna manera, el intento, no sólo de responder la cuestión planteada por Salazar Bondy, sino de asumir el desafío de construir una filosofía que sintetice el debate y proponga una superación. En efecto, no se trataba de la búsqueda de una filosofía propia, original y auténtica en el sentido de rechazo completo de la tradición occidental (se escribe mayormente en español, por ejemplo, la lengua colonial y se realiza en la Universidad “occidentalizada” como la llama Ramón [Grosfoguel: 2013]). Pero tampoco es la mera aplicación de paradigmas filosóficos a los problemas particulares como parte de una universalidad que trasciende (en una perspectiva cercana a la de Leopoldo Zea). El proyecto de la Filosofía de la Liberación es un proyecto con pretensiones de superación a partir de la crítica de la totalidad vigente- sistema dominador (el capitalismo, neoliberal, colonial, patriarcal, heteronormativo, racista) mediado por la crítica de la tradición filosófica en la cual se inserta[4] y en diálogo con las perspectivas subalternas en emergencia.

Para desarrollar esta tarea es preciso la construcción de un método. En efecto, la cuestión del método ha sido una preocupación temprana en la Filosofía de la Liberación (Arpini: 2013). Entre los escritos fundacionales podemos contar los escritos de Dussel “El método analéctico y la Filosofía Latinoamericana” (1973 y “Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana” (1974). Desde allí, algunos trabajos se han ocupado en recuperar la cuestión del método analéctico, aunque lo han hecho más en su carácter de ruptura teórica que en tanto una cuestión epistemológica y metodológica con implicancias para la investigación social (Cfr. González San Martín: 2014; Moreno Villa: 1993). Es evidente que esta lúcida inquietud seminal no se plasmó en reflexiones específicas tendientes a desarrollar una epistemología que fundamente a las ciencias sociales críticas y sirva de soporte para las prácticas de investigación. Ante esta situación de vacancia, este artículo tiene por objetivo examinar el status de la discusión del método en la Filosofía de la Liberación y sus posibles perspectivas metodológicas en el campo de las ciencias sociales de pretensión crítica[5].

Nuestra tesis interpretativa es que bajo la cuestión del método se han solapado dos discusiones que conviene distinguir. Por un lado, una ruptura teórica con el punto de vista de la concepción ontológica y metafísica que había caracterizado a la filosofía occidental (algo que sería más propio de una Logik). Por otro lado, cuestiones cognitivo-procedimentales desarrolladas por Dussel a partir de la obra de Carlos Marx (y en cierto modo recuperando a Hegel) en sintonía con la concepción del método como ascenso desde lo abstracto a lo concreto (indicios de una metodología). A partir de esta clave de lectura, la primera sección de este artículo se ocupa de la ruptura teórica y la segunda de los lineamientos metodológicos. Finalmente, reservamos la tercera parte para indagar en la posibilidad de fundamentar una ciencia social crítica consistente con los preceptos éticos, políticos y teóricos de la Filosofía de la Liberación.

EL CAMBIO DEL PUNTO DE PARTIDA: GIRO ONTOLÓGICO, TEÓRICO Y EPISTEMOLÓGICO

Importar lista

Quienes son los que sufren

No sé pero son míos

(Pablo Neruda)

Quizás la novedad (y la originalidad) de la Filosofía de la Liberación es consecuencia de la crítica a uno de los postulados de la metafísica occidental: la sentencia de Parménides de que el ser es y el no-ser no es (Heidegger: 2005). Para Dussel, esta concepción matricial del pensamiento occidental tiende a “encubrir” al otro[6], puesto que contiene la aseveración de que lo griego es lo verdadero (como cultura) y lo no-griego -lo bárbaro, la mujer, el pobre, el extranjero- es parte del no-ser porque está excluido del logos (y de la política). El gesto crítico fundacional de la Filosofía de la Liberación es la afirmación del no-ser como entidad cuya verdad es primaria por ser la negatividad del orden del poder y, por lo tanto, la potencialidad de cambio (una negatividad que es, en realidad, una positividad negada) y cuya negación (de la negatividad) implica un pasaje dialéctico de la misma comunidad.

La filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica o el "pasaje", que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho "pasaje" dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el "antiguo momento" (1), como sistema de dominación de la praxis de liberación misma (2), y del momento constructivo del nuevo orden (3) (Dussel: 1994a, p. 166).

La elaboración de Dussel en "Método para una filosofía de la Liberación" (1974) se inspira en los desarrollos de Hegel e incorpora la crítica que realiza Schelling en "Filosofía de la revelación" (su curso en Berlín de 1841/42) a la perspectiva hegeliana como una dialéctica puramente negativa a la que contrapone una filosofía positiva. Asimismo, serán la analítica existencial de Heidegger y la fenomenología de Husserl otros insumos en la misma sintonía los que constituyan las condiciones de posibilidad del quiebre teórico. Estas contribuciones ofrecerán herramientas para el tratamiento metodológico de la posición que la Filosofía de la Liberación construye, especialmente, a partir de los aportes de Emmanuel Lévinas[7].

La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada, como lo hemos visto, por los poshegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Lévinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Resumiremos indicativamente el camino seguido por ellos para superarlos desde América latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano (Dussel: 1974, p. 176)

El punto de partida en la negatividad de las víctimas, pero en un horizonte superador, es el que le otorga un nuevo impulso a la cuestión de la dialéctica. En este sentido, queda claro que el origen de la reflexión crítica es la concepción dialéctica que vincula al ser con la nada como constitutivas y una unidad que se despliega en la historia. Dussel apela a Schelling[8] (y su relación con Hegel) para conceptualizar la relación entre el ser y la nada, entre la positividad del orden y la negatividad. Recordemos que en "La Ciencia de la Lógica" Hegel afirma la identidad del ser y la nada como constitutiva del devenir[9]. No se trata de una relación de exterioridad (de oposición) sino de contradicción en el sentido dialéctico (no de la lógica formal de predicados). El devenir del Espíritu, la historia humana, entonces, será este juego incesante entre el ser que es nada y la nada que es ser. Ahora bien, la posibilidad de una "dialéctica positiva" requiere para Dussel de un paso analéctico que consiste en la afirmación del negado en su positividad constitutiva y negada por el devenir histórico del Ser. La meta-física[10], en este sentido particular, es la posibilidad de criticar a la ontología -como totalidad vigente- y reparar en lo que niega y excluye[11] el orden (la vida del otro) pero también es praxis política (el reconocimiento y la afirmación del otro). Filosofía y praxis serían co-constitutivas del pasaje de la negatividad producida sobre/en las víctimas y la activación de una positividad negadora de la negación y, por lo tanto, superadora. "la filosofía de la liberación, en este sentido, es una filosofía positiva. A este movimiento más allá de la mera "dialéctica negativa" del movimiento dialéctico esencial y propio de la liberación como afirmación de un nuevo orden y no meramente como negación del antiguo" (Dussel: 1993b, p. 168).

Si el no-ser es la existencia de otro-negado (o excluido), entonces la afirmación de la autenticidad del no-ser podrá realizarse en ese lugar-tiempo histórico donde realiza concretamente su negatividad y también desde donde se realiza su negación. En efecto, la crítica y la praxis podrá ser ejercida desde ese lugar geográfico (la periferia, el tercer-mundo) y a partir de ese lugar social (los pobres[12]). Esto dará lugar a la idea de "exterioridad". La lectura que hace Dussel de Emmanuel Lévinas procura recuperar ese lugar del otro y de la exterioridad[13].

Esta apropiación de los movimientos conceptuales de la filosofía occidental viene acompañada de una crítica por "europeos y modernos" (a Hegel, Marx, Heidegger, Husserl y Lévinas) y su superación implica recurrir a reflexionar sobre las experiencias elaboradas por los movimientos históricos y las luchas sociales de los oprimidos en distintos lugares del sistema-mundo, en particular en América Latina. En efecto, la Filosofía de la Liberación se nutre tanto de la crítica a la tradición del pensamiento emancipatorio como de la reflexión sobre las experiencias históricas concretas de los subalternos, las subalternas y les subalternes.

Este principio hace de la Filosofía de la Liberación una filosofía genuinamente materialista porque parte de pensar lo dado como aquello que puede ser superado. Es además “realista”, en un sentido particular ya que considera que en la realidad hay más contenido que lo dado como visible y actual (y esto tendrá consecuencias metodológicas para pensar lo invisible y lo potencial). Esta concepción ontológica tendrá un correlato epistemológico en la analéctica en tanto la posibilidad de pensar la realidad más allá del ser, a partir del Otro, la otra, la Alteridad (puesto que es tanto lo constituido como entidad, pero también lo negado en su poder-ser, en su potencia). El desafío allí es doble. Por un lado, pensar las condiciones (las determinaciones) que posibilitaron la totalidad vigente a partir de la negación de la positividad originaria. Por otro lado la posibilidad de nuevas totalidades contenidas en la negatividad de las víctimas del sistema como “utopía posible” (Dussel: 2001d, p. 62) o “utopía realizable” (Dussel: 1993b, p. 15)[14].

El lugar del oprimido será el punto de partida (que luego se complejizará, como veremos, en el principio de la vida). Esta centralidad de la opresión, una vez sometido a examen crítico, permite descubrir el principio de la vida. En la gran Ética amarilla Dussel expone claramente

El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica y como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la corporalidad (Leiblichkeit), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados de la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.), y la toma de conciencia de dicha negatividad (Dussel: 1998, p. 309).

Este pensar desde la negatividad del sistema, que es una positividad (o una potencia) originaria negada, constituye el “momento analéctico” (Dussel: 1998, p. 575) que más que un método (como se había expuesto en tanto el “método analéctico”) es un principio consistente con la ruptura ontológica de partir del Otro-negado. El mismo Dussel lo insinúa cuando titula a una sección “El método de pensar latinoamericano. La analéctica como ruptura teórica” (Dussel: 1979).

Ya en 1983, Dussel sostenía que el descubrimiento del otro implicaba el “momento analéctico” del método dialéctico. Esa positividad originaria (origen de todo lo humano) es la vida[15]. El problema de la vida humana (el sufrimiento, la explotación y la opresión) estuvieron desde el origen mismo de la Filosofía de la Liberación, pero fueron refinados como principios teóricos y prácticos al punto de constituir un criterio de verdad (ver Dussel: 1998, 2001a y 2001b, y otros trabajos del autor).

Para Dussel la vida humana concreta es el “modo de realidad” que cada ser humano en comunidad no puede eludir por constituir su esencia (y su necesidad[16]) y se manifiesta en “posibilidades de vivir”. La vida constituye la realidad objetiva y, por lo tanto, determina la verdad. De este modo la vida se instituye como un criterio de verdad práctica en tanto las acciones, las instituciones y los sistemas pueden evaluarse en relación a la capacidad de mantener y reproducir la vida. Asimismo, este criterio material se subsume en diferentes campos para su concreción ético-política, incluso en el campo científico. En este sentido, dice Dussel, “La verdad ‘teórica’ es segunda y está: a) subsumida en el momento práctico, o b) abstractamente ejercida como un acto teórico posterior (como cuando me pregunto: ¿Es esto un alimento o veneno?). El error puede ser fatal. Se trata de un pragmatismo radical desde la vida” (2001b, p. 28).

Ahora bien, por vida humana no debe entenderse la vida individual ni en un sentido biologicista sino que siempre esta es un vivir en comunidad con sus aspectos históricos, económicos, políticos culturales, religiosos y místicos. Al tiempo, es la fuente de la cultura que, sin embargo, no se agota en ninguna cultura, sino que se desarrolla concretamente en cada una de ellas y la historia de las culturas constituye la historia de la vida humana. Esta vida humana requiere de condiciones para un desarrollo en múltiples dimensiones de su plenitud (desde la reproducción biológica hasta el amor, el arte, lo filial, la religión, la lúdica, etc.).

“La ‘vida humana’ es el criterio de verdad práctica universal. Por ello, ninguna norma, ningún acto, micro o macro institución o todo un sistema de Sittlichkeit puede dejar de tener como contenido (en última instancia y en concreto) a la misma ‘vida humana’” (Dussel: 2001b, p. 119)[17].

Dussel considera que su criterio ético universal puede formularse deontológicamente como el deber de: producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida (desde una 'vida buena' cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con pretensión de universalidad (Dussel: 2001b, p. 119).

Si bien, como argumentamos, el principio de la vida se encuentra presente desde el origen de la Filosofía de la Liberación, es la lectura sistemática de Marx la que ayuda a fundamentar el postulado (Dussel: 1985). La categoría de trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) como fuente creadora del valor ex nihilo (Dussel, 1998b, p. 63) que se opone al trabajo objetivado (trabajo muerto lo llama Marx –no tan- metafóricamente). Esto permite un principio bifronte: por un lado, el trabajo que es pobreza absoluta a la vez que creador de valor que se objetiva, se fetichiza y se vuelve contra el creador (Sáenz: 2000). Por otro, la vida como potencia que es subsumida en un movimiento negativo y productivo que instala una totalidad. Partir de la negatividad producida y de la exterioridad del sistema será el método (o el momento) analéctico de una dialéctica que busca una praxis capaz de realizar el pasaje hacia devenir-otra totalidad. La totalidad dominante impone los modos de ser de la vida negando la subjetividad (y el cuerpo como parte de ella) y a la vez produciéndola en las diferentes dimensiones (económicas, estéticas, afectivas, lúdicas, eróticas). La producción del orden (de cualquier orden) implica formas de negación que –con Hegel- son internas mismas al devenir y, por lo tanto, inerradicables. Determinar (producir algo) es, como decía Spinoza, negarlo. Pero también, como agregó Hegel (2011) “La determinidad es negación en general. Pero, con más precisión, es el momento duplicado de la limitación y del deber ser” (p. 60). De lo que se trata, entonces, es instalar las condiciones para pensar los procesos de devenir otros (más justos) órdenes sociales a partir de la praxis de las víctimas (Dussel: 2009).

III. SOBRE LO ESTRICAMENTE METODOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

No son muchos los textos en que Dussel trata sistemática y sostenidamente la cuestión de la epistemología y la metodología de las ciencias sociales. El mismo término “metodología” se encuentra casi ausente a lo largo de su vasta obra, aunque la cuestión de un “método” fue central especialmente en los escritos de los 70 y los 80. No obstante, es posible encontrar algunas referencias a la cuestión que merecen ser analizadas. En “El programa científico de K. Marx: ciencias social, funcional y crítica” (Dussel, 2001b, también en 1998b, p. 439)[18], Dussel pone la mirada sobre las reflexiones metodológicas sobre el proceso de investigación que apunta Marx con la pretensión de establecer qué caracterizaría a una ciencia social crítica. A partir de allí, establece tres criterios de demarcación. El primero, entre ciencia y no-ciencia. El segundo, ciencias de la naturaleza y ciencias sociales. El tercero, ciencias sociales (o humanas) críticas y ciencias sociales funcionales. El primer criterio, si bien no es resuelto, es reposicionado a partir de los debates clásicos en el campo de la filosofía de las ciencias del siglo XX entre Popper, Kuhn, Feyerabend y Lakatos. En el segundo criterio opera el debate entre ciencias naturales y ciencias del espíritu en cuanto al status de los objetos y la lógica de inferencia (explicación y comprensión). El tercer criterio de demarcación es el que interesa especialmente a Dussel. Este criterio opera en el contexto de descubrimiento y –siguiendo a la primera Escuela de Frankfurt- establece la posibilidad de fundar un conocimiento crítico y material. Ese punto de partida coincide con el giro ontológico en tanto es la negatividad de la vida de las víctimas del sistema el punto de partida de la reflexión, es decir, se subsume el principio material ético-crítico en la producción del conocimiento. Asimismo, agrega Dussel:

Pero crítica es una teoría científico-social no sólo por la posición teórica de lo negativo-material, sino - y esto es constitutivo de la crítica (criterio de demarcación, entonces)- por el “ponerse de parte” efectiva y prácticamente “junto” a la víctima, y no sólo en posición observacional participativa -como el antropólogo descripto por Peter Winch- sino como el co-militante que entra en el horizonte práctico de la víctima (negatividad-material) al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-crítico

(“explicativo” de las “causas” de su negatividad). Es aquí donde se entienden las cuestiones ya no estudiadas hoy -porque han pasado de moda para los científicos sociales y filósofos “funcionales” al capitalismo avanzado- del “intelectual orgánico” de Gramsci, o de la “re-sponsabilidad por el Otro” de Levinas (2001c, p. 286).

La posibilidad de una ciencia crítica, entonces, no estará dada, inicialmente, por particularidades metodológicas sino por un posicionamiento ético-político y una actitud (e incluso un sentimiento) de compasión [19]. En efecto, el tercer criterio de demarcación radica en una posición, una decisión de ubicarse junto a las víctimas y asumir –dice Dussel,

(...) la responsabilidad de los «intelectuales orgánicos (...) que intenta[n] «explicar» las causas (como científico social) de la negatividad de dichas víctimas [y] está obligado en cierta manera a inventar nuevos paradigmas, nuevas explicaciones (y aun nuevas interpretaciones hermenéuticas en la posición de la «comprensión») al descubrir nuevos hechos antes inobservados (e inobservables) en el mundo en el que se interna por una decisión ético-práctica (frecuentemente política que le abre nuevos horizontes) (Dussel: 1998, p. 445; también, 2001b, p. 312).

El método, como camino en la construcción de conocimiento, se vincula con la posición ético político crítica pero en una dimensión diferente. El punto de partida es la totalidad vigente (lo dado en tanto que dado) ahora en lo que concierne a lo metodológico. A partir de lo dado (lo óntico) el método consiste en el camino de la búsqueda del fundamento. Ahora bien, al ubicarnos en el lugar (desde/con) las víctimas se instala un horizonte invisible desde los lugares dominantes que son coextensivos a las formas de dominación y ejercen una colonialidad del saber conjunta a la del poder (Quijano: 1999). La consecuencia del ejercicio de este poder es tanto el epistemicidio (de Sousa, 2006; Grosfoguel, 2013) como la invisibilización.

El punto de partida, entonces, no es sólo una opción ético-política, sino que éste tiene consecuencias epistémicas al configurar un campo problemático radicalmente diferente del posible en otros paradigmas. Pero este punto de partida crítico del sistema no nos dice nada –por sí mismo- del modo de transitar el camino [20], no nos dice nada de la metodología del método. Allí es donde Dussel recurre nuevamente a la tradición de la filosofía y la pregunta por el fundamento a partir de lo dado. En este sentido, el “esto”, lo aparentemente inmediato, es lo abstracto tal como lo analizó Hegel en la sección sobre la “Certeza Sensible” de la Fenomenología del Espíritu. Partiendo de lo dado –como prosiguió Marx- el pensamiento científico asciende de lo abstracto a lo concreto. o. El método es análogo a un giro crítico de la ontología de la Filosofía de la Liberación, pero es preciso distinguir analíticamente ambos problemas.

El método permite ir más allá de lo dado, incluyendo lo inacabado, lo potencial, lo negado y la exterioridad. La metafísica busca ir más allá de la ontología vigente. El Ser no agota la realidad y la Filosofía de la Liberación activa el doble movimiento de mostrar el fundamento de lo dado y co-labora en la activación de aquello que es negado por el ser en una perspectiva de realización de la vida. Ciencia (crítica) y metafísica parecen no ser ya una dicotomía irreductible, sino la posibilidad de ir más allá de lo dado.

Marx será el consejero sobre el método en tanto superación de Hegel [21], según Dussel, bajo la influencia de Schelling mediada por Feuerbach [22]. En “La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)” se dedica una sección al método de ascenso de lo abstracto a lo concreto elaborado por Marx como notas preparatorias para la redacción de El Capital en 1857. En este trabajo, producto de un estudio sistemático de Marx (a diferencia de sus consideraciones de los años setenta), Dussel propone recuperar los movimientos conceptuales de Marx como método(logía) de la Filosofía de la Liberación en lo que respecta a las ciencias sociales. El punto de partida de la reflexión, la totalidad vigente es traducida metodológicamente como “lo real y lo concreto” (la situación de los oprimidos) que en el primer momento aparece ante el pensamiento como una representación caótica, indeterminada y, por lo tanto, abstracta. La acción de conocer parte de ese momento de representación de lo real y concreto para ir generando movimientos que van descubriendo analíticamente las determinaciones de lo real ahora como concreto-pensado (Kosik: 1967).

Pero, ¿qué sentido tiene ascender de lo abstracto a lo concreto? Lo abstracto es la impresión, los hechos, todo aquello que caóticamente se recolecta por la información (que tiene ciencias auxiliares de

verificación de su autenticidad, etc.). Colectada la caótica multiplicidad de objetos abstractos (y abstractos en cuantos "todos" inconexos, o "partes" sin articulación: ab-sueltas de sentido y explicación, sin respectividad mutuamente con implicaciones) se los pone, se los ex-pone, en la totalidad concreta que los comprende, abarca, funda: la esencia concreta de todos ellos (Dussel: 1983, p. 320).

La elaboración de conceptos y categorías permite reconstruir esas determinaciones que eran "invisibles" en el primer momento. La abstracción, entonces, tiene dos significados como momentos del proceso del conocer. Como atributo de la realidad dada corresponde al modo de aparecer de esa complejidad fenoménica, caótica y múltiple (espacial, escalar, temporal), por lo tanto, in-determinada (aunque ya su primer acceso esté mediada por el lenguaje). Como atributo del pensamiento implica una intervención analítica conceptual y categorial que permite reproducir, ordenar, objetivar y comprender las determinaciones de la totalidad (no es una práctica teórica sino una producción teórica). Parece razonable distinguir, entonces, entre "lo abstracto" y "la abstracción". Asimismo, es clave recuperar el "regreso" de Marx como metáfora de la necesidad de incluir a la totalidad concreta como referente que no se agota en una copia mental de la realidad sino como parte de un proceso revolucionario, es decir, de praxis. Como dice Marx en el tomo III, libro XVIII de *Das Kapital*, el método permite pasar de lo fenoménico a lo morfológico²⁸ y por otro lado, adquiere una dimensión política porque se ubica en la intervención sobre un espacio de posibilidades al modo del silogismo práctico (que conlleva un imperativo).

Cabe señalar que esta apropiación de Marx es más bien epistemológica que metodológica. En este horizonte en un artículo estrictamente epistemológico titulado "Kategorie"[23] repara en la centralidad de las distinciones que introduce Marx para describir el proceso de conocimiento. El punto de partida, lo fenoménico, se presenta como la fuente de una intuición que en el comienzo es una representación caótica, ambigua y oscura. El concepto (Begriff) intenta introducir un primer paso en la aprehensión racional. No obstante, también es posible que estas representaciones conceptualizadas sean inmediatamente falsas o al menos superfluamente ciertas. Aunque quizás es más preciso decir que hay conceptos más claros en cuanto delimitan las determinaciones iniciales partiendo siempre de lo abstracto (que no debe confundirse con lo general y complejo, sino por el contrario con lo particular del "esto"). El análisis de las determinaciones implica el ejercicio de la abstracción y el desarrollo de las categorías para el análisis (estudio) de las determinaciones que intervienen en un proceso (en el caso de Marx en la constitución y funcionamiento del capitalismo).

Este momento analítico requiere del momento sintético superador de retorno (o ascenso) a lo concreto. Las categorías para Marx –dice Dussel– son un momento del concepto y construcciones del entendimiento orientado al análisis para ordenar las múltiples determinaciones postuladas de un proceso histórico en un discurso coherente y científico que reproduce el movimiento de lo real o, podemos decir, la realidad del devenir de lo real. Estos procesos analizados son nombrados y configurados relacionadamente como forma de exposición del movimiento real del proceso objetivado como referente de conocimiento. En muchos casos los nombres de las categorías son tomados del acervo disciplinar y eso puede llevar a confusiones sobre el status de las categorías y sus delimitaciones. En parte para sortear esta dificultad, Hugo Zemelman propuso distinguir conceptos de categorías en el uso crítico de la teoría como parte de procesos de investigación.

La elaboración de las categorías (y su conceptualización) permite el movimiento del pensamiento de regreso (o ascenso) a lo concreto en tanto la representación ahora de la totalidad posibilita comprender lo real y concreto en sus múltiples determinaciones pertinentes. En los estudios sobre Marx, Dussel descubre la noción de "determinaciones determinadas determinantes" (Dussel: 2016, p. 106) en el análisis sobre la relación entre producción y consumo. Por un lado, esto permite abandonar la visión determinista y unicausal que se ha extraído de la metáfora base/spierestructura. Por otro lado, complejiza la noción de determinación. En efecto, determinación no implica un determinismo a priori sino la identificación de los procesos sociales que operaron en el hacer concreto histórico el devenir que constituye realidad y objetividad.

El problema, claro, es por la garantía de correspondencia o vínculo entre la totalidad-pensada y la totalidad-concreta (cuestión aún más urgente si no se trata sólo de un problema de verificación cognitiva sino de insumo para la praxis política). O para decirlo con el epígrafe de Marx: cuando no nos interesa la mera escolástica. El idealismo tenía la ventaja de la construcción racional del conocimiento y de la realidad como proceso subjetivo o trascendental. El empirismo la confianza en la posibilidad de que el ejercicio de aprehensión pueda ser probado por medio de la contrastación (y ajustado en su falsación). Ahora bien, Marx, en cierto modo influido por el positivismo del siglo XIX[24], asume que es posible una representación real y verdadera de la realidad si se cuenta con el método correcto (incluso neutral). Es decir, puede sortear la cuestión del criterio de verdad a partir de una concepción en cierto modo inválida en el terreno epistemológico actual. No obstante, la crítica de Marx al empirismo (y su pretensión de conocimiento inmediato) y la crítica al idealismo (la dependencia de la realidad del pensamiento) instalan condiciones de reflexión que serán abordadas en todo el siglo XX en un horizonte superador de ese debate.

Pero identificar el nombre del problema y el escenario de su tratamiento no implica su resolución. En 1983, Dussel dedica un largo apartado a discutir la cuestión de la objetividad en las ciencias sociales (particularmente en el conocimiento “científico-histórico”). Allí analiza las condiciones de validación y objetividad del conocimiento científico para recuperar el lugar de la “subjetividad científica”, “el sistema de prácticas objetivas” y la praxis como constitutiva de la objetividad.

Para Dussel la “objetividad abstracta” acepta las exigencias epistemológicas y metodológicas que le impone el propio discurso científico como válidas. Esto excluye la cuestión de la verdad como pretensión de referencia al proceso histórico (al plantear la diferencia entre objetividad y verdad). Dussel no acepta que dos enunciados científicos pueden hacer interpretaciones contradictorias de ciertos hechos y ambas ser “objetivas” (su ejemplo es de la Revolución Mexicana). La diferencia entre la objetividad abstracta y una objetividad concreta apuntará a dos criterios de demarcación (uno lado por las reglas formales del discurso científico y la otra por la dinámica de la historia). El problema no es resuelto satisfactoriamente puesto que se reintroduce la pregunta por el criterio de verdad que permita dirimir una controversia entre paradigmas y Dussel apuesta por una referencia a una realidad “externa”. El viejo problema de la incomensurabilidad hace mella en el argumento.

Ahora bien, en un escenario pluralista es concebible que cada paradigma establezca las condiciones de su validación más allá de las críticas de coherencia interna o externas que se pueda realizar. Por lo tanto, la tarea de la epistemología crítica será generar una propuesta que pueda incluir los tres elementos identificados acertadamente por Dussel, la subjetividad epistémica, la praxis y la totalidad concreta como parte de la configuración de una objetividad capaz de producir un conocimiento no orientado por la contemplación sino por la pretensión de intervención política: una ciencia de la praxis.

CONCLUSIONES. EN BUSCA DE MÉTODO(LOGÍA) PARA LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Importar lista

En 1977 Dussel escribe una sección “De la Ciencia a la Filosofía de la Liberación” en la que plantea que la ciencia parte de hechos que se confrontan con marcos teóricos existentes a partir de los cuales se construyen problemas y se elaboran hipótesis para –de ser posible- contrastarse con la realidad e integrarlas al acervo existente (Dussel: 1986, pp. 182-183). Por el contrario, La Filosofía de la Liberación y su método dialéctico con el momento analéctico no se queda en los hechos. Así, mientras,

El proceso científico (a) parte de la teoría y explica sus resultados: es demostrativo (muestra desde teorías). El proceso dialéctico, con respecto a la ciencia, parte de las teorías o de la ciencia como totalidad y se eleva a sus supuestos (b) históricos, sociales, económicos. Se eleva de lo abstracto (la ciencia) a lo concreto (totalidades prácticas o poiéticas, No demuestra el fundamento, sino que lo muestra como lo primero (Dussel: 1996, p. 185).

Ahora bien, una vez transitado desde la ciencia a la Filosofía de la Liberación, como dice Dussel, es necesario volver a pensar la posibilidad de las ciencias críticas consistentes con el proyecto de la Filosofía de la Liberación

en una instancia que asuma las tesis filosóficas, teóricas, éticas y políticas. En el plano epistemológico y metodológico de las ciencias sociales esto implica abordar problemas centrales que son clásicos y a la vez requieren ser planteados en el nuevo horizonte. En primer lugar, el criterio de demarcación y, luego, las cuestiones internas al paradigma para su fundamentación epistemológica (y metodológica).

El problema del criterio de demarcación es un aspecto clave para las ciencias sociales críticas que se traduce en un triple desafío. Primero, la necesidad de un ejercicio de autolegitimación, por un lado, en el concierto de los sistemas científicos institucionales de los que dependen salarios y financiamiento²² y, por otro, en el mismo campo de las ciencias sociales. Segundo, la elaboración de criterios de distinción entre ciencias sociales estándar y las ciencias sociales críticas. Tercero, y fundamental, como una manera de establecer condiciones de fundamentación que puedan mejorar la calidad de los trabajos de investigación científica (que se vincula con un problema de validez).

El primer problema afecta a todas las ciencias sociales. Al respecto Dussel acepta demasiado rápido la concepción de ciencia (y el criterio de demarcación) del falsacionismo crítico de Lakatos, incluso juega con el título de “programa de investigación” para referirse a Marx (como en su momento lo había hecho Ludolfo Paramio: [1993]). Aunque Dussel reconoce las críticas de Feyerabend no avanza en un replanteo del criterio de demarcación²³. De este modo recae en la apuesta al monismo puesto que será un mismo criterio el que tendrán que pasar tanto ciencias físico-matemáticas, como naturales y ciencias sociales[25]. Lo cierto es que es difícil aceptar un criterio único de demarcación tan rígido como el que concede implícitamente Dussel, algo que llevaría a la paradójica situación de que muchas de las que consideraríamos parte de las ciencias sociales críticas pasarían el segundo y el tercer criterio pero no el primero²⁴. Esto implica trabajar en un criterio de demarcación consistente en el marco del pluralismo epistémico (Olivé: 1998) en un terreno postempirista (Schuster: 2002) y acorde a los postulados teóricos y ético-prácticas de la Filosofía de la Liberación.

El segundo problema (la distinción entre ciencias sociales críticas y ciencias sociales funcionales) se diluye o se relativiza como tal al admitir el pluralismo. Esto no implica aceptar un relativismo, sino que el debate interparadigmático no tiene una piedra de toque única y definitiva, que cada paradigma o programa puede tener definiciones axiomáticas (entre ellas qué es válido y que no) y que, sin embargo, esto no excluye el debate, la crítica y los procesos de diálogo (y polémica) intersubjetivos (impregnados de relaciones de poder en tramas de la institucionalidad científica). El criterio que elabora Dussel es problemático en tanto que la posición adoptada por el investigador “del lado de las víctimas”, en el mejor de los casos, no es completo²⁵. Basar la criticidad del conocimiento sólo en una posición ético-política puede llevar a equívocos en la producción del conocimiento interesado en intervenir históricamente, aunque por supuesto que situarse en la negatividad es un componente.

De lo anterior se desprende el tercer problema el cual contiene tópicos medulares de la agenda de investigación epistemológica de la Filosofía de la Liberación para las ciencias sociales y su fundamentación. Entre estos asuntos podemos destacar la cuestión de la objetividad (la construcción del objeto y el procedimiento conocimiento) la validez, las prácticas de investigación (incluyendo colaborativas, participativas, etc.) y la comunicación-socialización del conocimiento.

La construcción de un conocimiento crítico y político acorde a la Filosofía de la Liberación se enfrenta al reto de incluir a la subjetividad como condición de posibilidad de la objetividad y configurar objetos inclusivos que puedan dar cuenta de la complejidad, la negatividad, las prácticas y la posibilidad (lo múltiple, la nada, la praxis y lo aún-no). Incluir la complejidad implica el ejercicio de estudio de las múltiples determinaciones de los procesos sociales y su ordenamiento en un discurso científico. El punto de partida en lo histórico-concreto se muestra como indeterminado (es decir abstracto) sin la intervención cognitiva conceptual y categorial como instancia analítica. La producción del objeto es, entonces, como una resultante del ejercicio del pensar en tanto práctica (individual y colectivo). Esto genera desafíos por la necesidad de plantear diversas escalas, múltiples temporalidades y dimensiones.

Hugo Zemelman (1992 y 2005) es uno de los autores que ha asumido el desafío de pensar políticamente (y científicamente) por fuera de los parámetros establecidos. Su concepción del método como postura y la producción de una subjetividad epistémica como parte del proceso de conocimiento son claves para la producción de objetos con lógicas de inclusión de niveles de realidad y complejidad que incluyen la dimensión de la praxis y el futuro. Al igual que Dussel, Zemelman rescata la construcción de una subjetividad epistémica y una postura que instalan horizontes que hacen visible aquello que en otras opciones permanece oculto o imposible. Además, propone trabajar con la lógica de la inclusión y ha desarrollado la propuesta metodológica de los conceptos ordenadores como estrategia de investigación. Esto no sólo permitiría incluir realidades en el objeto (incluso aquellas negadas) sino también identificar coyunturalmente opciones de activación de potencialidades (como concreción de utopías). La propuesta de Zemelman, así como el configuracionismo de Enrique de la Garza (2012 y 2018), proponen una reflexión con alcances estrictamente metodológicos que alcanzan, incluso, a las preguntas por las técnicas de producción de datos (ya sean cuantitativos o cualitativos) y análisis sus datos (los cuales se subordinan a las preguntas de investigación y la producción del objeto)

Un pensamiento científico de lo posible constituye un desafío ineludible que pone en jaque los modos de concebir la temporalidad en las ciencias (Valencia: 2016). En tanto la capacidad de actualizar futuros efectivamente contenidos depende de la acción y esta va performando constantemente e instalando nuevos umbrales, esos espacios de lo posible van mutando y son siempre inciertos y abiertos (por lo que se requiere un principio de incertidumbre). La incomodidad que produce la incerteza en la pretensión científicista de certidumbre es, sin dudas, abrumadora pero la alternativa es relegar el pensamiento político al campo de la mera historia.

La inclusión de la negatividad es consistente con los principios éticos (la primacía de las víctimas) y filosóficos (la relación de mutua implicancia entre el ser y la nada). Los trabajos de Boaventura de Sousa Santos sobre la ecología de saberes y la crítica de la razón indolente son insumos que instalan debates clave. Por un lado, porque comparte con la Filosofía de la Liberación (y con los poscoloniales) el punto de partida epistemológico consecuente con una concepción ontológica. Lo visible (como positividad y como objetos válidos) se erige sobre lo invisible (De Sousa Santos: 2009)²⁷. Esto no sucede necesariamente por la ausencia de la temática en las agendas (incluso de organismos internacionales) de la pobreza, los trabajadores, los pueblos indígenas, las mujeres, etc., sino por el modo en que se ejerce una violencia epistémica subjetivante (y objetivante). La “sociología de las ausencias” implica trabajar en el reconocimiento de lo negado por el orden vigente, mientras que la “sociología de las emergencias” que permite expandir el horizonte de lo posible por fuera de la lógica lineal del progreso. Boaventura (De Sousa Santos: 2006) alerta sobre la necesidad de la producción de un conocimiento objetivo y riguroso, que nos prevenga contra nuestros propios dogmatismos y cegueras (incluso estando “del lado” de las víctimas) pero no por eso con pretensión de neutralidad[26].

La producción del conocimiento objetivo nos lleva al problema de la validez y el criterio de verdad. Si bien el criterio de verdad (“la vida” y las “víctimas”) puede ser defendido como fundamentación de la acción política (un criterio ético-político), dicho criterio queda debilitado como criterio epistémico suficiente. No basta con ponerse del lado de las víctimas para elaborar un conocimiento crítico riguroso, como tampoco todo conocimiento producido en una comunidad pasa el criterio de demarcación (el de la vida) por el sólo hecho de ser producido desde la subalternidad. La tensión es evidentemente con lo que Grosfoguel llamó “populismo epistémico” (aunque nosotros preferimos “demagogia epistémica”) que implica la romantización de racionalidades subalternas “donde cualquier cosa que diga un indígena o un negro ya es de-colonial y cualquier cosa que diga un europeo ya es colonial” (2013, p. 43) y un vanguardismo epistemológico en donde el que produce el conocimiento crítico se pone junto al que sufre y esto implica que el que sufre no puede elaborar conocimiento crítico o requiere de un tutor que le haga reflexionar sobre su propia praxis. El riesgo del despotismo ilustrado es, pues, evidente. Dussel es consciente de este problema en su crítica a la Escuela de Frankfurt, al respecto se interroga “¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de descubrir,

analizar y estructurar como proyecto factible esos «verdaderos intereses» sin la participación discursiva, de intersubjetividad que crea validez, de las mismas víctimas?» (1998, p. 332)

La ecología de saberes, propuesta por Boaventura de Sousa es el nombre del problema (o del escenario) que permite admitir la pluralidad de comunidades de conocimiento, racionalidades y verdades. La apuesta es desarrollar una práctica en la que “La ciencia humana o social crítica se integra, articulada u orgánicamente, a la reflexión práctica de la misma comunidad de comunicación de las víctimas, permitiendo el surgimiento de una conciencia crítico cotidiana ilustrada” (Dussel: 1998, p. 471).

Sin embargo, el loable postulado choca con las dificultades empíricas de una simetría entre comunidades (sociales) y comunidades (científicas). El llamado a una responsabilidad ética, aunque deseable, no alcanza para avanzar en los modos de realizar prácticas de investigación-acción con otros.

Es cierto que el ejercicio de este pensamiento político de la liberación (que subsume el momento científico-crítico) requiere de una serie de aperturas entre las cuales podemos destacar: la necesidad de valorar múltiples formas de producir conocimiento (ecología de saberes) y la puesta en diálogo de esos saberes múltiples para la configuración de subjetividades intersubjetivas (o conciencia en un sentido hegeliano que podemos ligar a una representación del mundo y una disposición para la acción que Gramsci llamaría voluntad colectiva).

Esta preocupación no es en modo alguna novedosa. La Filosofía de la Liberación comparte un espíritu de época y una vocación histórica con dos corrientes teóricas con las que ha establecido diferentes diálogos: la pedagogía del oprimido (Freire: 1970) y la Sociología de la liberación (Fals Borda: 1968). En el marco de ambos proyectos se han elaborado metodologías de trabajo que significaron el desarrollo de diferentes técnicas en torno la educación popular y la investigación acción participativa (Fals Borda: 1999). En la actualidad también se han desarrollado enfoques críticos centrados en negatividades (y en sus positividad) como las feministas, poscoloniales, negras/afrodescendientes, queers, etc., cuyas “inter-traducciones” son tarea pendiente.

Ahora bien, a los fines prácticos y siendo la Filosofía de la Liberación eminentemente política, los criterios epistemológicos no valen tanto por mostrarse consistente ante otros enfoques o paradigmas, ni siquiera el “reconocimiento” en el campo científico sino por constituir un conocimiento acorde a la historia y la situación política de los colectivos subalternos. El yerro teórico y epistemológico no se paga con una refutación ilustrada sino como parte de un proceso que en definitiva se juega la vida (y de nuevo la vida es el criterio de verdad epistemológica y política, como afirma Dussel). Es evidente, que el devenir de la situación y los alcances de la praxis de los oprimidos no depende -exclusivamente- de una intelección “científica” correcta de coyunturas y tiempos históricos, sin embargo es una de las trincheras de la disputa política que puede ocupar el pensamiento crítico como parte de procesos sociales de producción de significados y “conciencia histórica” o “voluntad colectiva”[27].

En efecto, entre los desafíos centrales del pensamiento crítico (entre ellos el científico, pero también la Filosofía de la Liberación toda) radica en las limitaciones que en general ha mostrado los diálogos con los movimientos subalternos de todos los tipos: movimientos sociales, sindicales, indígenas, de mujeres, campesinos. Más allá de los intentos de los “foros sociales” y sus alcances como las iniciativas de CLACSO o desde la Vicepresidencia de Bolivia, es evidente que la integración orgánica, la aprehensión y el diálogo en contexto de ecologías de saberes han quedado lejos de su realización. Esto implica repensar lenguajes, formas y modos de establecer comunicaciones, dinámicas de intercambio que potencien las múltiples gramáticas de producción de conocimiento crítico (entre las cuales se cuenta el conocimiento de las ciencias sociales junto a muchos otros).

La Filosofía de la Liberación ha producido una de las contribuciones más significativas a pensar originalmente los problemas de América Latina. El aprovechamiento de los movimientos teóricos que esta ha producido para (re)fundar las ciencias sociales críticas en América Latina. En este punto es clave el diálogo tanto con la tradición crítica latinoamericana (la Sociología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la Pedagogía del Oprimido, etc.) y las críticas decoloniales y feministas como programas de investigación

y praxis política. En este sentido, la Filosofía de la Liberación puede brindar sugerentes elementos para la producción de un conocimiento que a la vez que riguroso no abandone las pretensiones de contribuir a las disputas por la conformación del orden social y político más justo, y esto no puede prescindir de la producción de subjetividades colectivas potentes, hacedoras de futuros y constructoras de historia(s).

NOTAS

- BIBLIOGRAFÍA** ARPINI, A. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. In Solar, Universidad Científica del Sur. no. 6, pp. 125-149
- ARPINI, A. (2013). "Tres cuestiones definitivas en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación". Algarrobo-MEL. Vol. 2, no. 2.
- ARTHUR, C. (2003). "Towards an Unknown Marx: A commentary on the Manuscripts of 1861-63". Londres y Nueva York, Routledge, 2001, en *Historical Materialism*, Vol. 11, no. 2.
- BELLO ORTIZ, N. L., ZUÑIGA, J., GALINDO, M. S. y GONZALEZ MELCHOER, M. A. (2009). "La filosofía de la liberación", en: Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos. Siglo XXI / CREFAL*. México. pp. 399-417.
- BEORLEGUI, C. (1997). "La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de JC Scannone y de E. Dussel", *Realidad*, no. 58, pp. 347-371.
- BONDY, A. S. (2004). ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Siglo XXI, México. (Obra original publicada en 1968)
- CABRERA, J. (2004). "Dussel y el suicidio", *Diánoia*. Vol. 49, no.52, pp.111-124.
- CASTAÑEDA, O. G. (2019). "El pensamiento filosófico de Enrique Dussel: un recuento histórico a partir del surgimiento de la Filosofía de la Liberación", *Contextualizaciones Latinoamericanas*. No. 22.
- CERRUTI-GULDBERG H. (2012). "Filosofías para la Liberación: ¿relevantes generacionales..., nuevos aportes?", *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. Vol. 1, no.1.
- DE LA GARZA TOLEDO, E. (2012). "La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano", en: De la Garza Toledo & Leyva. *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. Universidad Autónoma Metropolitana-FCE. México.
- DE LA GARZA TOLEDO, E. (2018). *La metodología configuracionista para la investigación*. UAM-I/Gedisa, México.
- DE LA GARZA TOLEDO, E. (2021) "¿Epistemologías del Sur? Crítica de Boaventura de Sousa Santos", en: *Crítica de la razón neocolonial De la Garza (coord.)*. CLACSO; CEIL-CONICET. México-Buenos Aires.
- DUQUE, F. (2013). "Schelling: filosofía de la revelación como dialéctica de la historia". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 19, no. 3.
- DUSSEL, E. (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: VV. AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Editorial Bonum. Buenos Aires. pp. 118-137.
- DUSSEL, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación: Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- DUSSEL, E. (1977). *Filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, E. (1979). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, E. (1985). "La exterioridad en el pensamiento de Marx. Aguirre", en: JM (Comp.). *Pensamiento Crítico, ética y absoluto*. Eset. México.
- DUSSEL, E. (1993a), "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana" en ZEA, Leopoldo (Compilador) *Filosofar a la altura del hombre. Discrepar para comprender*. UNAM. México.
- DUSSEL, E. (1993b). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. Universidad de Guadalajara. Guadalajara.
- DUSSEL, E. (1994a). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, E. (1994b). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Editorial AbyYala, Quito.
- DUSSEL, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá.
- DUSSEL, E. (1998a). "Autopercepción intelectual de un proceso histórico". *Revista Anthropos*. No. 180, pp. 13-36.
- DUSSEL, E. (1998b). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Vol. 2. Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E. (2001a). "La 'vida humana' como 'criterio de verdad'", en: *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70*, pp.158-177.
- DUSSEL, E. (2001b) "¿Es posible un principio ético material universal y crítico?", en: *Dussel Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- DUSSEL, E. (2001b) "El programa científico de K. Marx: ciencias social, funcional y crítica" en *Dussel, Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.

- DUSSEL, E. (2001d) "Seis tesis de filosofía política crítica", en: Dussel. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- DUSSEL, E. (2005a). *Transmodernidad e interculturalidad desde la Filosofía de la Liberación*. UAM, México City. Disponible en <http://enriquedussel.com/txt/TRANSMODERNIDAD%20e%20interculturalidad.pdf>
- DUSSEL, E. (2005b) "Hegel, Schelling y el plusvalor.", en: Robles Báez (comp.) *Dialéctica y capital: elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. UAM-X; CSH. Ciudad de México. pp. 219-228.
- DUSSEL, E. (2006) "Kategorie" mimeo. Disponible en <http://enriquedussel.com/txt/KATEGORIE.pdf>
- DUSSEL, E. (2007) "Augusto Salazar Bondy y el origen de la filosofía de la liberación", en: DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés. México.
- DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E. (2016). *14 tesis de ética: hacia la esencia del pensamiento crítico*. Editorial Trotta, Madrid.
- ENGELS, F. (1982a [1841]), "Schelling sobre Hegel", en: Marx, Karl, *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ENGELS, F. (1982b [1842]), "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre", en: Marx, Karl, *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica. México.
- FALS BORDA, O. (1968). *Una sociología de la liberación*. Siglo XXI, Bogotá.
- FALS BORDA, O. (1999). "Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa)". *Análisis Político-Universidad Nacional de Colombia*. No. 38, pp. 71-88.
- FREIRE, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI, México
- GARCÍA RUIZ, P. E. G. (2014). "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel". *Isegoría*. No. 51, pp. 777-792.
- GÓMEZ, R. J. (2009). "Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia", *Revista Herramienta*. Vol. 13, no. 40.
- GONZALEZ SAN MARTIN, P. (2014). "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica", *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, Vol. 16, no.2, pp. 45-52.
- GONZALEZ SAN MARTIN, P. (2016). "La lectura dusseliana de Schelling: Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina", *HYBRIS, Revista de Filosofía*. Vol. 7, no. 2, pp. 13-36.
- GROSFUGUEL, R. (2013). "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", *Tabula Rasa*. No. 19, 31-58.
- HABERMAS, J. (1973). "Conocimiento e interés", *Ideas y valores*, (42-45), pp. 61-76.
- HEGEL, G. W. F. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Trad. Félix Duque. Abada, Madrid
- HEIDEGGER, M. (2005). *Parménides (Vol. 6)*. Ediciones AKAL.
- KÓSIK, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Grijalbo, México.
- MARTINEZ, O. (2014) "Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente Enrique Dussel", *Solar | Año 10*, Vol. 10, no 1, Lima, pp. 71-86.
- MARX, K. (1982). *Carta al Padre en Marx, Karl, Escritos de Juventud, Tomo I*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MORENO VILLA, M. (1993). *Filosofía de la Liberación y Personalismo. Metafísica Desde El Reverso del Ser, a Propósito de la Filosofía Ética de la Liberación de Enrique Dussel*. Tesis de Doctorado.
- OLIVÉ, L. (1998) "Constructivismo, relativismo y pluralismo en la filosofía y sociología de la ciencia". *Alta tensión: historia, filosofía y sociología de la ciencia: ensayos en memoria de Thomas Kuhn*. Paidós, Barcelona.
- PARAMIO, L. (1993). "El materialismo histórico como programa de investigación", en: E. Lamo de Espinosa y J.E. Rodríguez Ibáñez, comps., *Problemas de teoría social contemporánea*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. pp. 551-590.
- PARDO, J. A. (2013). "Crítica a la fundamentación del principio crítico material de Enrique Dussel", *Estudios*, Vol. 11, no. 104, pp. 147-157.
- PETRUCCELLI, A. (2000) "¿Ciencias sociales críticas? Notas en torno a un artículo de Enrique Dussel" *Cuadernos de Herramienta*, núm 1.
- PIAGET, J. y GARCÍA, R. (1982) *Psicogenesis e historia de la ciencia*. Siglo XXI. México.
- QUIJANO, A. (1999). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. *Dispositivo*, 24(51), pp. 137-148.
- RAHMAN, A., & FALS BORDA, O. (1992). *La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo*. en: Salazar, M. (Ed.) *La investigación-acción participativa. Inicios y Desarrollo*. Consejo de Educación de Adultos de América Latina, Universidad Nacional de Colombia. Editorial Popular, OEL, Quinto Centenario. Madrid .
- RUSH, A. (2002). *Marxismo y posmarxismo. Polémica Laclau-Mouffe versus Geras. Primeras hipótesis y especulaciones*. *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, (18).
- SACRISTÁN, M. (1978/1980). *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*. *Mientras tanto*, (2), pp. 61-96.
- SÁENZ, M. (2000). *Dussel on Marx: Living labor and the materiality of life*. In ALCOFF, L. and E. MENDIETA (eds). *Thinking From the Underside of History: Enrique Dussel Vs Philosophy of Liberation*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 213-247.
- SANTOS, B. de S. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. CLACSO, Buenos Aires.

- SANTOS, B. de S. (2009) "Más Allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en: Tapia Mealla Luis (coordinador). Pluralismo epistemológico. CideUmsa. La paz. pp. 31-84.
- SCANNOENE, J. C. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. Teología y vida, 50(1-2), pp. 56-73.
- SHELLING, F.W.J. (1998). Filosofía de la revelación. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- SCHUSTER, F. (2002). "Del naturalismo al escenario postempirista" En Schuster (Comp.). Filosofía y métodos de las ciencias sociales. Manantial. Buenos Aires, pp. 33-58.
- VALENCIA, G. (2016) "La construcción del tiempo en la investigación social" en Gallegos, Martínez y Paredes (Comp.) ¿Cómo investigamos? ¿Cómo enseñamos a investigar? Tomo IV. UNAM, México.
- VUOLA, E. (2001). Teología feminista: teología de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista) (Vol. 20). IEPALA Editorial. Madrid.
- ZEA, L. (1989). La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo XXI. México.
- ZEMELMAN, H. (1992). Los horizontes de la razón: uso crítico de la teoría. Anthropos Editorial. Barcelona.
- ZEMELMAN, H. (2005). Voluntad de conocer: el sujeto y su pensamiento en el paradigma crítico. Anthropos Editorial. Barcelona

Notas[1] La polémica entre Salazar Bondy y Zea se ha convertido en un clásico y revisitada en innumerables ocasiones. Para la revisión que realiza Enrique Dussel puede consultarse "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana" (1993a) y "Augusto Salazar Bondy y el origen de la filosofía de la liberación" (2007).

[2] Un interesante –y sintético- estudio sobre los orígenes de la Filosofía de la Liberación es el que realizan. Bello Ortiz, Zañiga y Galindo (2009).

[3] Es preciso, no obstante, atender el debate que lanza Horacio Cerruti-Guldberg (2012) sobre la necesidad de considerar Filosofías de la Liberación, en plural, debido a la multiplicidad de estilos o corrientes que denomina ontologicista, analéctica, historicista y problematizadora. Cerruti-Guldberg ha sido uno de los autores más críticos de Dussel (Cfr. Cerruti-Guldberg: 1983, para una revisión de la controversia ver Martínez: 2014)

En lo que respecta a este artículo, más allá de la polémica, consideramos la propuesta de Enrique Dussel que ha sido la que ha dedicado pasajes sistemáticos a la cuestión del método.

[4] Una característica de la Filosofía de la Liberación es su raigambre académica (universitaria) y su relación de cierta exterioridad con los movimientos sociales y populares. Esto, no obstante, no ha sido impedimento para los ensayos de encuentros con colectivos, organizaciones y activistas.

[5] Cabe destacar que lo que Dussel liga el surgimiento de la Filosofía de la Liberación al "surgimiento de las ciencias sociales críticas latinoamericanas (en especial la "Teoría de la Dependencia")" (2005a, p. 5) pero también a la "Sociología de la Liberación" cuyo programa había enunciado Orlando Fals Borda a fines de los años sesenta (Dussel: 1983, p. 16)

[6] Dussel publicó en 1994 "El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad." producto de una serie de conferencias en Frankfurt dos años antes.

[7] La influencia de Levinas en la obra de Dussel ha sido analizada por Beorlegui (1997) y García Ruiz (2014)

[8] Un estudio de la recepción del último Schelling por parte de Dussel puede consultarse González San Martín (2016).

[9] Dice Hegel: "El puro ser y la pura nada es lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, no es que pase, sino que ha pasado a nada. Y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez" (Hegel: 2011:426)

[10] Dussel recupera el origen etimológico de "metafísica" como *metátaphysiká* (más allá de la física) en referencia a la capacidad de ir más allá de lo dado (la ontología).

[11] Negación, exclusión, opresión y exterioridad son parte de un acervo categorial que requiere de precisiones analíticas y tiene implicancias políticas.

[12] En el inicio de la reflexión de la Filosofía de la Liberación el lugar central de la figura del oprimido la ocupan los pobres. Esta centralidad luego, sin abandonarse totalmente, se despliega hacia otras figuras como la mujer, el niño, el indígena, el anciano, el campesino. Asimismo la referencia al pobre se desplaza a la del trabajador cuando -con Marx- se ubica el trabajo vivo en un lugar central.

[13] La radicalidad de la "exterioridad" generó dificultades en la FL, si ésta es absoluta no hay posibilidad de establecer mediaciones con ese "otro". Dussel, en sus trabajos más recientes, apela a la "analogía" como una instancia entre la identidad y el equívoco, como una apuesta al encuentro con el otro. No obstante, la exterioridad parece referirse como "lo" Otro del sistema vigente pero también como "el" Otro en una apuesta a la intersubjetividad.

[14] Como veremos, también Boaventura de Sousa Santos (2006) recupera la idea de "utopía realista".

- [15] Si bien el principio de la vida estuvo supuesto desde los inicios en la Filosofía de la Liberación, en algunos textos es la “libertad” aquello que es negado y causa de la exterioridad. Por ejemplo: “El ámbito de la exterioridad es real sólo por la existencia de la libertad humana” (Dussel, 1977, p. 176). Esto quizás es un rasgo de la fuerte influencia de Hegel y Schelling en los años setenta.
- [16] Dussel asimila la voluntad de vivir a una pulsión en el sentido freudiano (Trieb)
- [17] Varias han sido las críticas al criterio de la vida expuesto por Dussel. Entre ellas, la acusación de recaer en una falacia naturalista (Pardo: 2013) y deficiencias en el tratamiento de la cuestión del suicidio (Cabrera: 2004) y del aborto (Vuola: 2001),
- [18] Este trabajo de Dussel dio lugar a un debate con perspectivas que se enfocaron, mayormente, en discutir la interpretación dusseliana del pensamiento de Marx (Rush: 2002, Petruccelli: 2000). Las críticas versan sobre una versión del trabajo que Dussel publicó en el número 9 de la revista Herramienta.
- [19] Recordemos que Habermas (1973) había reparado en los intereses constitutivos del conocimiento, entre ellos el conocimiento crítico.
- [20] Una de las críticas acertadas de Petruccelli (2000) es que el punto de partida o la actitud del investigador del lado de las víctimas no nos asegura la calidad y la rigurosidad de su labor científica, por lo tanto, no parece ser condición suficiente del pensamiento crítico.
- [21] Un breve y potente trabajo sobre la noción de ciencia en Marx en sintonía con la planteada por la Filosofía de la Liberación es el de Ricardo Gómez, (2009). Karl Marx. Una concepción revolucionaria de la economía política como ciencia. Revista Herramienta, 13(40).
- [22] En los escritos de los primeros setenta, Dussel repara en la crítica de Schelling a Hegel de sucumbir a una filosofía negativa (allí su aporte y su limitación) y encontrará en el proyecto de la Filosofía de la Liberación la posibilidad de partir de la negatividad para ir más allá del Ser en cuanto dominación que subsume realidades múltiples. Luego de la sistemática lectura de Marx de fines de los años setenta y principio de los ochenta Dussel atribuye a la influencia de Schelling (y también de Feuerbach) la crítica de éste a Hegel. Arthur (2003) ha argumentado, en una reseña crítica a la traducción al inglés de “Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos (1861-1863)” que no hay evidencia que sustente la influencia directa de Schelling en el Marx maduro. Las referencias de Marx sobre Schelling pueden constatar en una carta a su padre fechada el 10 de noviembre de 1837 donde relata que se había tenido que familiarizar “con Schelling y con la historia, y que me causó infinitos quebraderos de cabeza” (Marx: 1982:10) y realiza comentarios sobre Schelling en los apéndices de su tesis doctoral. Asimismo, y fundamentalmente, en una carta fechada el 3 de octubre de 1843 Marx invita a Feuerbach a escribir un artículo para los Anales Franco-alemanes para “desenmascarar a Schelling en París”. Marx tilda a Schelling de “fanfarrón”, lo acusa de estar involucrado en el cierre de la Gaceta Renana y considera que “La filosofía de Schelling es la política prusiana sub specie philosophiae”. Además agrega: “El sincero pensamiento juvenil de Schelling –pues debemos hacer honor a las virtudes de nuestros enemigos-, aunque no cuente para realizarlo con más arma que su imaginación, con más energía que su vanidad, con más estímulo que el opio ni con otro órgano que la irritabilidad de sus dotes receptivas femeninas”. Cabe mencionar que Feuerbach se excusa de enviar la contribución que le solicita Marx pero concede las apreciaciones políticas sobre la relación de Schelling con el régimen prusiano y agrega: “estamos ante un filósofo que exhibe ante nosotros, en vez de la fuerza de la filosofía, el poder de la policía, en vez de la fuerza de la verdad, la fuerza de la mentira y del engaño” En trabajos posteriores Dussel reconocerá que no es relevante si la influencia fue directa o indirecta (Dussel: 2005b, p. 219).
- [23] El artículo fue preparado como entrada para el “Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo” que ha puesto en línea por el Instituto de Teoría Crítica de Berlín <http://dhcm.inkrit.org/>
- [24] Manuel Sacristán (1978/1980) sostiene que en Marx existen tres tradiciones que influyen en su noción de ciencia: Science, Kritik y Wissenschaft.
- [25] Al aceptar una lógica de Programa de Investigación Científica, Dussel introduce también la dinámica de la rivalidad de los programas en cuanto a su heurística. Sin embargo, si aceptamos que la construcción de problemas está orientado por un interés constitutivo del conocimiento, entonces el tipo de problema que construya uno y otro paradigma en torno a un tema (la pobreza, la desigualdad, la violencia) marcará condiciones para su resolución.
- [26] Para una crítica a los planteos de Boaventura de Sousa Santos ver el trabajo de Enrique De la Garza (2021).
- [27] Entre otros lugares del pensamiento crítico podemos destacar el ejercicio de desmitificación a partir de la crítica a la totalidad vigente, es decir, como modo de revelar los dispositivos de dominación y los procesos ideológicos que intervienen en la conformación del orden. Asimismo, la recuperación de la memoria y la sistematización de experiencias subalternas capaces de sustentar procesos de subjetivación colectiva, reconocimiento y producción de identidades sociales.