



# La lectura dusseliana de Schelling: Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina

*Dussel's reading of Schelling: discursive universe and production of philosophical categories for Latin America*

Patricia González San Martín\*  
Universidad de Playa Ancha  
plgonzal@upla.cl

DOI: 10.5281/zenodo.178832

Recibido: 15/07/2016

Aceptado: 01/10/2016

**Resumen:** El artículo analiza el trabajo de apropiación crítica llevado a cabo por Enrique Dussel de la obra de F. W. J. Schelling. Es interesante analizar, desde el marco aportado por la Historia de las Ideas en América Latina, cómo el filósofo de la liberación entiende y resignifica las categorías filosóficas desarrolladas por el filósofo romántico. El artículo se propone identificar los supuestos epistemológicos y metodológicos mediadores en este trabajo de interpretación categorial que le permite al filósofo argentino, entre otros aportes, articular el método analéctico, método a partir del cual es posible proponer una filosofía que se aparta de la dialéctica de lo Uno y puede conceptualmente llegar al otro.

**Abstract:** The article analyzes the work of critical appropriation carried out by Enrique Dussel of F. W. J. Schelling's work. It is interesting to analyze, from the frame contributed by the History of Americalatina ideas, how the liberation philosopher understands and re-means the philosophical categories developed by the romantic philosopher. The article proposes to identify the epistemological suppositions and methodological mediating in this work of interpretation categorial that allows the Argentine philosopher, between other contributions, to articulate the analectic method, from which it is possible to propose a philosophy that move away of the dialectics of the One and conceptually can reach to the other.

**Palabras clave:** exterioridad; dialéctica; analéctica; Schelling; Dussel.

**Keywords:** exteriority; dialectic; analectic; Dussel; Schelling

\* Chilena, Profesora de Filosofía, Doctora en Filosofía por la PUCV. Sus líneas de investigación son la filosofía latinoamericana contemporánea y la Historia de las ideas filosóficas en Chile. Actualmente desarrolla una investigación acerca de la filosofía de raíz marxista en la segunda mitad del siglo XX en Chile. Desde el año 2010 es directora del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA) de la Universidad de Playa Ancha. Académica Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile

## 1. El enfoque epistemológico, a modo de introducción

El enfoque de la Historia de las Ideas Latinoamericanas es un marco epistemológico que busca identificar y analizar las condiciones epocales en que se realiza un trabajo de pensamiento ya que, para este enfoque, estas operan como sedimento en la recepción, estudio y generación de las ideas en el continente americano; en este sentido, tales condiciones no quieren ser entendidas solamente como el contexto –externo– de un determinado pensador, sino sobre todo, como aquellos elementos que se integran a las interpretaciones y creaciones conceptuales y que, finalmente, permiten formulaciones teóricas que puedan considerarse auténticas e innovadoras.

El tópico a desarrollar en este artículo es la manera en que Enrique Dussel lee y resignifica la filosofía de F. W. J. Schelling; para ello, se propone una *epistemología ampliada*, perspectiva que pretende no desatender ni la historia interna de un campo disciplinar –las ideas, conceptos y sistemas específicamente elaborados–, ni la historia externa –entretejido de fuerzas, creencias, intereses y problemas epocales– en las que el conocimiento se formula y desarrolla<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, se propone identificar y desencapsular el universo discursivo<sup>2</sup> a partir del cual comprender la generación de las ideas de un pensador en una época determinada, en este caso, del estudio de Dussel acerca de Schelling. El filósofo argentino desarrolla una práctica filosófica que se llama filosofía de la liberación en la que recibe, analiza, critica y finalmente interpreta sistemas filosóficos y marcos categoriales de la filosofía europea, es decir, y esto es explícito en la filosofía de la liberación dusseliana, se desarrolla un diálogo con la tradición filosófica a partir de lo que se ha dado en llamar una ‘apropiación crítica’ de escuelas, sistemas, autores y obras de la filosofía europea.

<sup>1</sup> DÍAZ, Esther. *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*. Biblos, Buenos Aires, 2007. p. 24.

<sup>2</sup> Categoría formulada por Arturo Roig con la que se quiere señalar la estructura de discursos en la que se produce un escrito: “totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincrónicamente) o a lo largo de un cierto período (diacrónicamente) y sobre cuya base se establece, para esa misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación”. ROIG, Arturo. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Blen, Quito, 1984. p. 5.

Uno de los primeros tópicos que es posible poner en cuestión a partir de esta ubicación epistemológica, es la de una lectura única y ‘correcta’ de un sistema filosófico lo que implica, a su vez, interrogar por la noción verdad; al respecto, Díaz afirma: “[...] se intenta problematizar la pertinencia epistemológica de la categoría de verdad universal, olvidando la contingencia de la realidad y de los signos desde los que se aborda cualquier conocer”<sup>3</sup>.

Así, iniciamos nuestro estudio bajo la premisa de que “los conceptos y los objetos científicos interactúan con sujetos epocales, no con un sujeto a-histórico”<sup>4</sup>, por lo tanto, entendemos que las categorías y los conceptos de la filosofía se formularon en una determinada situación socio-histórica; ellos cumplen lo que podríamos denominar una relación de justificación de ese contexto o de crítica del mismo<sup>5</sup>; luego, esas categorías trascienden la época en que fueron formuladas y son recibidas, adoptadas e interpretadas en otra época, lo que supone la relación de estas categorías con otro sujeto, es decir, con otro modo de conciencia, pero también con otros intereses y con otras necesidades históricamente determinadas que pueden estar aludidas o eludidas, manifiestas u ocultas en el sujeto que lee, interpreta y articula una nueva teorización filosófica.

Lo que hemos llamado con Díaz una epistemología ampliada, se vincula también con las formulaciones de Arturo Roig en vistas a explicitar la dimensión ética y política que se halla en la estructura de todo proceso de producción del conocimiento, en particular y muy especialmente, del estudio de la historia de la filosofía, a saber, cómo una lectura filosófica y la formulación de conceptos y de teorías se articulan desde una estructura normativa *lógica* y *axiológica* inseparable, en lo que Roig ha dado en llamar el a *priori* *antropológico*, entendido como aquel supuesto que identifica tanto las

<sup>3</sup> DÍAZ, Esther. *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, p. 19.

<sup>4</sup> DÍAZ, Esther. *Entre la tecnociencia y el deseo. La construcción de una epistemología ampliada*, p. 27.

<sup>5</sup> Arturo Roig ha efectuado un esclarecedor análisis acerca de las funciones del discurso donde distingue la función tética y la función antitética del discurso, funciones que se relacionan con lo que podríamos llamar los “gestos” de ocultamiento/manifestación, de elusión/alusión de toda enunciación respecto del entramado de fuerzas, ideas, creencias, intereses sobre los cuales se articula cualquier discurso. ROIG, Arturo. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, pp. 13-14.

pautas propias del pensar —al modo del *a priori* formal-lógico de tipo kantiano—, como el acto de afirmación de un sujeto que se considera a sí mismo valioso y considera, por eso mismo, valioso conocerse, segunda dimensión esta, según Roig, explicitada por el propio Hegel, cuando este:

“se colocó teóricamente, en este aspecto, más atrás del planteo hecho por el filósofo de Königsberg. Debido a esto el *a priori* antropológico aparece sólo desde Hegel y a pesar de Hegel mismo, puesto claramente en la problemática de la posibilidad de un saber filosófico, entendido en su naturaleza de saber histórico y enraizado en una *sujetividad* cuya categoría básica es la temporalidad en cuanto historicidad”<sup>6</sup>.

La consideración de las dimensiones lógica y axiológica del citado *a priori* antropológico permite, en nuestro juicio, problematizar la noción de unidad de sentido de un texto y, por lo tanto, la consideración de la divergencia de lecturas y más específicamente la resignificación de conceptos y categorías propias de la disciplina filosófica.

Así, se entiende que el proceso de lectura analítica de una obra filosófica sustenta su plausibilidad y validez en la identificación de aquellos elementos que permitan quebrar la homogeneidad del campo de conocimiento, en nuestro caso, una obra, un autor y cumplir así con lo que en la perspectiva de Bachelard se considera como la necesidad de “salir de la contemplación de lo mismo y buscar lo otro”<sup>7</sup>, punto de vista que permite abrir las posibilidades de lectura en el campo de estudio de la Historia de la Filosofía. Nos apropiamos entonces de la noción bachelardiana de “contrapensamiento”<sup>8</sup>, entendida como la identificación de una idea, en las obras del filósofo estudiado, posible de ampliar o directamente de replantear su sentido. A nuestro modo de ver, con Bachelard, es posible sostener la razonabilidad de la divergencia y la búsqueda de lo diferente.

<sup>6</sup> ROIG, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Una Ventana, Buenos Aires, 2009. p. 14.

<sup>7</sup> BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, México, 1994. p. 19.

<sup>8</sup> En el contexto de la obra de Bachelard, el obstáculo epistemológico es un contrapensamiento en la medida que replantea una idea o reinterpreta una experiencia, en la medida que reformula un concepto tradicional de un campo de estudio científico, por considerarlo mal planteado; eso es lo que esencialmente debe hacer el epistemólogo, según el filósofo francés.

Llegados a un punto en que se hace visible la relación entre el sujeto estudiado y el sujeto que estudia, ambos puestos en un contexto dinámico de enunciación de las ideas, advertimos que la noción de influencia de un pensador en otro suena insuficiente, dado que se trataría, más bien, de entender las recurrencias y, sobre todo, las razones de la recurrencia entre autores. Desde este enfoque, cobra relevancia la identificación de los ‘discursos o sentidos encapsulados’ que hacen referencia a lo no explicitado pero presente en tanto potencia discursiva, potencia posible de actualizar desde un tiempo espacio distinto, en lo que Arturo Roig ha identificado como el diálogo entre dos sujetos históricos.

Por nuestra parte aventuramos, desde un punto de vista epistemológico, que la filosofía dusseliana despliega una lectura rizomática<sup>9</sup> de la historia de la filosofía en general y de la obra de Schelling en particular, toda vez que en la producción teórica de Dussel aflora la actitud deleuziana de tejer las redes materiales y simbólicas en las que resuena y hace sentido la obra de un autor<sup>10</sup>.

Por lo tanto, asumo con Deleuze y Guattari que una perspectiva rizomática de lectura permite descentrar el texto y llevarlo a otras dimensiones y otros registros. Desde esta perspectiva epistemológica ampliada, me planteo exponer lo que llamaré la ‘mirada latinoamericana’ con la que Dussel lee a Schelling.

<sup>9</sup> Un rizoma, para Deleuze y Guattari, es un eslabón semiótico que conecta actos y dimensiones muy diversas (organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias en general y las tensiones y luchas sociales). El rizoma es entendido como un mapa, una construcción sobre la realidad, que se sabe él mismo mapa y no calco; el mapa es algo en constante modificación, según las conexiones que se quieran o se necesiten graficar, a diferencia del calco que se cree copia fiel del lugar.

<sup>10</sup> Al respecto, Deleuze afirma: “nunca hay que preguntarse qué quiere decir un libro, (...); en un libro no hay nada que comprender, tan sólo hay que preguntarse con qué funciona, en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya” (DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos, Valencia, 2002. p.13.

## 2. Universo discursivo dusseliano

Dussel se dedica a estudiar el idealismo alemán –Fichte, Schelling, Hegel– al inicio de la década del '70 del siglo pasado; por esos años, se puede reconocer una inflexión teórica en Dussel la que se manifiesta como el abandono del proyecto de construcción de una ética ontológica, de corte heideggeriano, y el inicio de lo que será propiamente la filosofía de la liberación, esto es, la fundamentación de un proyecto filosófico que quiere responder a la realidad de exclusión y dominación del continente latinoamericano. Tal inflexión teórica puede entenderse mejor si se explicita el universo discursivo del filósofo argentino, el que identificamos del siguiente modo:

En primer lugar, identificamos las investigaciones de Dussel tendientes a esclarecer la ubicación de América Latina en la Historia Universal, que es el marco problemático general desde el cual Dussel desarrolla sus estudios en el campo de la filosofía de la cultura y en el campo de la filosofía de la existencia entre los años 1962 y 1969<sup>11</sup>.

En segundo lugar, los planteamientos desarrollados en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas de mediados de los años '60, específicamente la Teoría de la Dependencia y su incidencia en el desarrollo filosófico latinoamericano en la ya clásica discusión sobre la originalidad y autenticidad de la filosofía latinoamericana protagonizada por Augusto

<sup>11</sup> Se trata del período anterior a la filosofía de la liberación donde lo teorizado en la trilogía histórica antropológica –*El humanismo semita*, *El humanismo helénico* y *El dualismo antropológico de la cristiandad*– en conjunto con las obras antropológico-existenciales –*Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*, *Para una destrucción de la historia de la ética* y las *Lecciones de Introducción a la Filosofía y de Antropología filosófica*– se ordenan a la investigación acerca de la ubicación de América Latina en la historia universal. Importa destacar que si bien en este período, según el mismo Dussel lo ha reconocido, sus investigaciones se desarrollan bajo una concepción sustancialista de la razón y de la historia (DUSSEL, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)” en FORNET BETANCOURT, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trota, Madrid, 2004, p. 124), no obstante ello, logran la identificación y explicitación de los supuesto metafísicos, antropológicos y ontológicos de la cultura latinoamericana en su largo proceso de constitución, investigación determinada por una metodología hermenéutica fenomenológica, al modo de la hermenéutica de los símbolos de Paul Ricoeur. En este sentido, el conocimiento de la gestación y contenidos intencionales de la cosmovisión cristiana latinoamericana, será esclarecedor para la consideración que hará Dussel del Schelling de la *Filosofía de la Mitología* y de la *Filosofía de la Revelación*.

Salazar Bondy y Leopoldo Zea<sup>12</sup>, es un segundo componente del universo discursivo dusseliano de la época que nos interesa destacar.

En tercer lugar, la ocurrencia de las revoluciones estudiantiles en París y Córdoba y las conclusiones del Concilio Vaticano II, que tiene sus consecuencias regionales en la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín y su política de formación de una Iglesia popular<sup>13</sup>.

En cuarto lugar, la recepción dusseliana de *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la exterioridad* de Emmanuel Lévinas, obra en la que el filósofo lituano-francés desarrolla una crítica a la ontología.

Todos estos acontecimientos históricos y teóricos hacen que una joven generación de filósofos latinoamericanos se planteen críticamente hacia la realidad continental y hacia la filosofía en tanto quehacer y, sobre todo, acerca de los contenidos que transitan por ese quehacer. En esta perspectiva, los cuatro componentes del universo discursivo identificados son integrados filosóficamente a las interpretaciones y a las creaciones conceptuales de la filosofía de la liberación. Así, es necesario entender que el estudio dusseliano del idealismo alemán opera bajo una lógica de recepción y resignificación 'latinoamericana' de la filosofía europea, esto es, lo teorizado por el filósofo romántico es leído desde 'la caja de resonancia' que significan las necesidades teóricas de Dussel a inicio de los años '70, época donde se halla articulando

<sup>12</sup> Dussel ha reconocido que tanto él, como Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy —con las diferencias específicas de sus respectivos planteamientos— entendieron, hacia fines de los años '60, que la autenticidad y originalidad del ejercicio filosófico latinoamericano se resuelve en una reflexión que considere la circunstancialidad del pensamiento acerca de lo universal; en este sentido, Dussel opta por la posición de Salazar Bondy para quien una filosofía auténtica será el resultado de una reflexión acerca de la praxis política que permita llevar a la conciencia la 'negatividad' latinoamericana en la historia universal (DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdés, México, 2007. p. 21). La alusión a la praxis, no sólo a las ideas, como en el caso de Zea, es leído por el Dussel de inicios de los años '70 bajo el instrumental categorial de la filosofía de la existencia, cuestión que para Dussel halla su primera tematización en la llamada época madura de Schelling.

<sup>13</sup> La posición oficial de la Iglesia en América Latina hacia fines de los años '60, es representativa de la posición teológica y política de la joven generación de cristianos latinoamericanos, esto es, una generación que ha alcanzado la autoconciencia del humanismo universalista de la cristiandad, cuestión que Dussel formula en el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. La interpretación teológica en clave humanista, descubre su coincidencia con la importancia que para Schelling tiene la religión y sus contenidos para la reflexión acerca del absoluto en la etapa madura de su filosofía.

un método propio y pertinente a una concepción filosófica auténticamente liberadora.

### 3. Lectura dusseliana de Schelling: categorías destacadas

El estudio de Dussel acerca de Schelling se realiza en el contexto de un curso dedicado al método dialéctico<sup>14</sup>. Lo tratado en ese curso es publicado en 1974 como *Método para una Filosofía de la liberación*, obra en la que Dussel analiza los supuestos ontológicos y lógicos de la dialéctica idealista, todo ello con el objetivo de deconstruirlos a partir de la relación de estos con la historia de nuestra América ya que, como se ha indicado, se trata de un estudio determinado por necesidades teóricas específicas y así lo declara Dussel en el prólogo a la primera edición de la obra:

“Es necesario reformular conceptualmente y latinoamericanamente una cierta visión pensada desde la totalidad ontológica [...]: la totalidad y la alteridad en la que vivimos para ser pensada exige un método y con ello queda planteada toda la cuestión dialéctica”<sup>15</sup>.

El estudio de Schelling se hace desde una perspectiva crítica a partir de la cual Dussel busca explicitar un sentido encapsulado que atraviesa toda la filosofía moderna y en particular la ontología ya que, para Dussel –en la perspectiva abierta por Lévinas–, ha sido la ontología la fundamentación más radical de una racionalidad que se ha expresado históricamente como un proyecto colonizador con pretensiones de totalidad. En este sentido, la filosofía de la identidad y el método que la articula –la dialéctica– es la expresión más acabada de un paradigma totalizador que se ha expresado totalitariamente en la historia de occidente moderno.

El tratamiento de las tesis schellingianas por parte de Dussel responde a la necesidad teórica de formulación de un método alternativo al dialéctico, esto es, el delineamiento de un camino a través del cual el ejercicio racional tenga

<sup>14</sup> Se trata de un curso realizado entre 1969 y 1970 en la Universidad Nacional Cuyo, Mendoza, Argentina. Existe una primera publicación de este curso titulada *La dialéctica hegeliana*, editada por Ser y tiempo, en Mendoza en 1972.

<sup>15</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme, Salamanca, 1974. p. 14.

como foco a la diferencia en su irreductibilidad; esto es precisamente lo que marca la consideración que hará Dussel de las categorías formuladas por el filósofo romántico ya que ve en ellas una posibilidad de apertura de la razón frente a lo distinto. Es, pues, desde esta perspectiva que Dussel identifica dos grandes épocas en el desarrollo filosófico del pensador romántico, épocas diferenciadas por la cercanía o lejanía con la visión hegeliana de la dialéctica del absoluto; así, reconoce a un primer Schelling ‘pre-hegeliano’, y un segundo Schelling ‘post-hegeliano’. En los siguientes apartados revisaremos este planteamiento.

### 3.1. El primer Schelling: el movimiento ‘in-volutivo’ de la autoconciencia

Para Dussel, el primer Schelling es un pensador extraordinariamente agudo, un sin igual protagonista de la filosofía que se hace sistema, tarea que se halla desarrollada principalmente en los *Escritos de Filosofía de la Naturaleza* y en el *Sistema del Idealismo Trascendental*, obras en las que el filósofo romántico da un paso fundamental hacia lo que Dussel denomina la *involución del pensamiento*, esto es, la absoluta inmanencia del pensar, lo que supone una total preeminencia del saber sobre el ser:

“[...] el movimiento dialéctico de Schelling, su método, ha eliminado la cosa en sí y el no-yo, y, por supuesto, la experiencia fáctica y cotidiana de un mundo, [...] para postular en el inicio del mismo pensar la absoluta inmanencia de una *conciencia auto-cognoscente* (auto-conciencia) que significa ya inicialmente la totalidad totalizada”<sup>16</sup>.

Efectivamente en el *Sistema del idealismo trascendental*, Schelling postula a la autoconciencia como el principio absoluto del saber de sistema<sup>17</sup>; se trata de

<sup>16</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 61.

<sup>17</sup> Así es como lo formula el filósofo romántico: “Para seguir avanzando incluso se puede probar (...) que aún cuando lo objetivo ha sido puesto arbitrariamente como lo primero nunca vamos *más allá* de la autoconciencia: En este caso o somos retrotraídos en nuestras explicaciones de lo fundado al fundamento hasta el infinito, o tenemos que interrumpir la serie arbitrariamente poniendo un absoluto que sea *por sí mismo* causa y efecto –sujeto y objeto– y, como esto es posible originariamente en la autoconciencia, interrumpimos la serie poniendo de nuevo una *autoconciencia* como lo primero”. (SCHELLING, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, 356, Anthropos, Madrid, 2005. p. 165).

la identificación de un yo absoluto, sin nada que se le oponga, porque en principio es autoconciencia absoluta. La autoconciencia absoluta supone la anulación del no-yo, sólo queda el yo en su autoafirmación primera, conociéndose a sí mismo, por lo que sujeto y objeto coinciden plenamente en la representación, por eso autoconciencia absoluta. Así, la autoconciencia es concebida esencialmente como un acto que pone a sus objetos, es el acto originario que sostiene lo puesto. Desde esta perspectiva, la autoconciencia es anterior al yo, el yo es el resultado de la *acción* original.

Como se ve, se trata de un idealismo absoluto, que en el *Sistema del idealismo trascendental* tiene como consecuencia que la realidad no es un momento ni anterior ni exterior a la conciencia, sino un producto de ella. Toda la realidad es puesta como un acto originario de la autoconciencia, por lo que Dussel entiende que la dialéctica es totalmente inmanente. “La cosa en sí desaparece en lo obrado por la conciencia o el yo, [incluso] el no-yo es englutido en el movimiento de la interioridad”<sup>18</sup>.

Para el primer Schelling, destaca Dussel, hay una anterioridad dialéctica del saber sobre el ser, lo que significa que lo que es, lo que se halla determinado, es inteligido no en sí mismo, sino desde el proceso de su producción que para Schelling es un proceso derivado de la autoconciencia, el acto primero, unitario, indiferenciado. Esto implica, entre otros aspectos, que el tema primario de la filosofía no es el ser sino el saber<sup>19</sup>; en el *Sistema del idealismo trascendental*, el tema filosófico primario es la autoconciencia, el acto ‘del poner’ originario, que para Dussel significa la “culminación del *cogito* como *homo faber*”<sup>20</sup>.

La identificación de la autoconciencia como primer tema de la filosofía y como primer principio de lo que es, supone también la identificación de los diversos ámbitos del saber: “El sistema del idealismo trascendental pasa de

<sup>18</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 56.

<sup>19</sup> Escuchemos a Schelling: “Este saber primero es para nosotros sin duda el saber de nosotros mismos o autoconciencia. Cuando el idealista hace del saber el principio de la filosofía, está de acuerdo con la limitación de su tarea, que no tiene nada por objeto aparte de lo subjetivo del saber. Que la autoconciencia sea el punto firme al cual se vincula *para nosotros*, no necesita prueba alguna”. SCHELLING, F. W. J. *Sistema del idealismo trascendental*, 356. p. 164.

<sup>20</sup> DUSSEL, Enrique. *La dialéctica hegeliana*, Ediciones Ser y tiempo, Mendoza, 1972. p. 60.

una teoría del conocimiento a una filosofía práctica, y de ésta a una teoría del arte<sup>21</sup>, lo que expresa la identidad del pensar acerca de lo real, más allá de las escisiones y determinaciones parciales del entendimiento<sup>22</sup>.

Todo esto significa, para Dussel, que con el *Sistema del idealismo trascendental* Schelling completa el camino de una dialéctica in-volutiva que había comenzado con Descartes; se ha alcanzado una absoluta interiorización de la filosofía, interiorización que se pone como sujeto, esto es, como motor del proceso de lo real, lo que es visto desde su dimensión teórica pero, sobre todo, desde su dimensión práctica. Esta es la lectura que a Dussel le interesa, las consecuencias prácticas (éticas, políticas) de la dialéctica idealista que con el *Sistema del idealismo trascendental* se articulan desde un idealismo subjetivo.

El *Sistema del Idealismo Trascendental* es una obra compleja y polémica, entre otros asuntos, porque allí Schelling se juega su posición frente al acontecer político de la Alemania post-revolución francesa a través de la interpretación

<sup>21</sup> DUSSEL, E. *La dialéctica hegeliana*. p. 60.

<sup>22</sup> Como se sabe, un tema fundamental del idealismo alemán —es lo que destacará Dussel—, es la relación entre razón teórica y razón práctica; para Schelling, la autoconciencia es pensada en las tres dimensiones del saber trascendental, esto es, teoría, praxis y *poiesis*. Así, la praxis es fundamentada según los principios del idealismo trascendental: “La autonomía, comúnmente colocada sólo en la cima de la filosofía práctica, y que, ampliada a principio de toda la filosofía, es en su realización idealismo trascendental. La diferencia entre la autonomía originaria [el querer, condición suprema de la autoconciencia] y aquella de la que se trata la filosofía práctica sólo es la siguiente: mediante la primera el Yo se determina a sí mismo absolutamente pero sin serlo para sí mismo, el Yo se da la ley y a la vez la realiza en una y la misma acción, en consecuencia tampoco se distingue a sí mismo como legislador, sino que contempla las leyes sólo en sus productos como en un espejo; por el contrario, el Yo en la filosofía práctica no está opuesto al real como ideal, sino al ideal y al real a la vez, pero por eso mismo ya no es ideal sino *idealizante*. Mas por la misma razón, porque un Yo idealizante está opuesto a la vez al ideal y al real, o sea, al Yo productor, este último ya no es intuyente en la filosofía práctica, es decir, productor *sin conciencia*, sino con conciencia, es decir, *realizador*”. SCHELLING, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental*, 535. pp. 333-334). Por su parte, en relación a la *poiesis*, indica: [La] “objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y de ningún modo negable, es el arte mismo. En efecto, la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada. Sólo la obra de arte me refleja lo que de otro modo no sería reflejado por nada: eso absolutamente idéntico que ya se ha escindido en el Yo; así pues, lo que el filósofo deja escindirse ya en el primer acto de la conciencia se refleja por el milagro del arte en sus productos [lo que] de otro modo [sería] inaccesible para toda intuición” SCHELLING, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental* 625. p. 423.

de las tesis de Fichte sobre Dios<sup>23</sup>. Recordemos brevemente que la discusión sobre la esencia de Dios a principios del siglo XIX entre los pensadores referidos, es la expresión filosófica que afirma o niega la voluntad revolucionaria. En este sentido, para Fichte, Dios es finalmente conciencia moral que se hace acto autodeterminado del hombre al modo del imperativo categórico y que tiene su expresión histórica en la praxis revolucionaria burguesa en Francia en 1879. En cambio para Schelling, Dios es Espíritu inconciente, por lo tanto, un abismo ciego, concepción que es desarrollada en los *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* y que luego es reformulada en el *Sistema del idealismo trascendental*, al modo de un idealismo absoluto. El *Sistema del idealismo trascendental* es una obra cuyo corolario político resulta en la fundamentación de un orden monárquico absoluto, anti-burgués.

Entonces, qué es lo que Dussel destaca de este primer Schelling; nos parece que si bien hay en el *Sistema del idealismo trascendental* una absolutización de la conciencia, esta no puede entenderse desvinculada de la noción de naturaleza o espíritu escondido –recordemos la conceptualización del los *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*–, noción a partir de la cual Schelling enfrenta la argumentación de un idealismo trascendental, lo que marcará una

<sup>23</sup> El filósofo español José Luis Villacañas, hace ver muy bien que para comprender la producción intelectual de Schelling en el período de Jena (1799-1803), es preciso entender la relación intelectual de este con Fichte y, para ello, es necesario identificar algunos elementos del universo discursivo de la época. En primer lugar, el pensamiento del *Hen kai pan*, en segundo lugar, el problema de la naturaleza y su categorización, en tercer lugar, la polémica sobre el ateísmo en que se ve envuelto Fichte en la Universidad de Jena. Schelling, desde sus tempranos escritos sobre Filosofía de la naturaleza, había forjado una concepción del *hen kai pan* no identificada con la individualidad absoluta. Para el pensador romántico, se trata de pensar al yo y al no-yo desde su origen, como “totalidad indiferente a la escisión y a toda determinación, origen que es tanto ideal como real, mundo y alma, extensión y pensar a la vez”. VILLACAÑAS, José Luis. *Schelling*. Península, Barcelona, 1987. p. 26. Se trata del intento de pensar a la *spinocista*, por eso la postulación de un absoluto incondicionado. Schelling trabaja en la fundamentación de una filosofía que parte de un principio indiferente, un principio originario ideal/real, por eso los *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza* y, posteriormente el *Sistema del idealismo trascendental* hablan de lo mismo, el primero desde el lado de la naturaleza, el otro desde el lado del yo. Pensar al yo y a la naturaleza desde un principio absoluto, supone la pregunta de la época, cómo pensar a Dios, claro que un dios no identificado con la subjetividad fichteana, desde la moralidad, sino como un punto anterior, como una naturaleza infinita, como un poder incondicionado. Para Villacañas, el idealismo absoluto de Schelling es un giro anti-subjetivista, lo que probaría su posición antirrevolucionaria en Jena en 1800, posición que coincide con los intereses políticos de la Corte de Weimar empeñada en defender un orden monárquico claramente contrarrevolucionario.

diferencia en la concepción de libertad, de Yo y de absoluto, respecto de Fichte pero sobre de todo, de Hegel; esta diferencia se expresa de manera perentoria en el segundo Schelling. Así, es importante tener en cuenta que el análisis del primer Schelling, se hace desde las diferencias y complejidades que se reconocen en el segundo Schelling.

Desde el punto de vista de la filosofía de la liberación, Schelling es entendido desde el tratamiento de la categoría de exterioridad, categoría a partir de la cual se configura metodológicamente el ejercicio filosófico tanto en Schelling como en el propio Dussel. Desde este respecto, nuestro filósofo latinoamericano lee al filósofo romántico orientado por la búsqueda del lugar teórico de esta categoría, la que se halla contenida inicialmente en los *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* bajo la categoría de *espíritu escondido*<sup>24</sup> y, en el *Sistema del idealismo trascendental*, se halla resignificada como una libertad ab-suelta<sup>25</sup>; se trataría de una exterioridad trascendental, al modo de un más allá de la conciencia, esto es, un inconciente que desde el inicio de la teorización schellingiana es entendido como una negatividad original, pero que quiere ser vista en su afirmación positiva, es decir, como un acto originario incondicionado, que es condición de posibilidad de lo que es<sup>26</sup>.

El análisis de Dussel es que este principio incondicionado puede ser advertido por la razón a partir de las categorías fichteanas con las que Schelling teoriza en el *Sistema del idealismo trascendental*, es decir, a partir de una conceptualización de la subjetividad en tanto yo absoluto; sin embargo,

<sup>24</sup> Para Schelling la filosofía de la naturaleza muestra al espíritu en su pura actividad generativa, como el en-sí antes de la conciencia o el yo sin condicionar. En los *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* el filósofo busca mostrar el principio a partir del cual la actividad generativa deviene en lo generado y, ello pensado desde la autonomía de la generación. Así lo afirma el joven Schelling: “[...] dar cuanta del objeto ‘antes’ de su entrada en la conciencia, quiero verlo en su originario surgimiento, en el momento de su primera aparición (en el momento de la actividad inconciente)” SCHELLING, F. W. J., *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Alianza, Madrid, 1996. p. 260.

<sup>25</sup> El acto originario de la libertad es un querer trascendental: “El yo es un querer originario”. SHELLING, F.W.J., *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos, [541], p. 341.

<sup>26</sup> Schelling nombra como autoconciencia a un principio que en realidad no es tal, sino un absoluto incondicionado e inconciente, una conciencia perdida de sí, al modo de una potencialidad ciega. En este preciso sentido, estoy de acuerdo con Felix Duque quien sostiene que el Schelling del *Sistema del idealismo trascendental*, ocupa una terminología fichteana, cuando en realidad está contradiciendo a Fichte en la noción de la subjetividad (DUQUE, Félix., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid, 1998. pp. 255-256).

Dussel advierte bien que Schelling se desplaza de esa noción de Yo, que para Fichte finalmente es voluntad en y para la acción política. Schelling descentra el contenido de ese yo, lo saca del ámbito moral-político y lo lleva a un espacio de indeterminación ab-suelta, a un momento anterior a la voluntad auto-determinada. Este gesto, que ha sido catalogado por los analistas como una actitud contrarrevolucionaria del filósofo romántico, Dussel señala el rendimiento filosófico que tendrán estos desplazamientos en el segundo Schelling, pero que, sin embargo están contenidos en las tesis del *Sistema del idealismo trascendental* expresado con significantes todavía fichteanos. En efecto, Dussel entiende que el giro anti-subjetivista y anti-dialéctico de Schelling debe ser juzgado como una crítica al absolutismo de la razón europea, no, como supone Lukács, como un giro irracionalista. Para Dussel esta diferencia entre una crítica a la razón hegeliana (europea) y una crítica a la razón en cuanto tal, no pudo ser advertida por un filósofo –Lukács– que no deja de ser eurocéntrico en su estudio de la filosofía; por el contrario, afirma Dussel, el estar ubicado en un lugar enunciativo que mira críticamente la filosofía europea, permitiría advertir las modulaciones categoriales de Schelling. Por lo tanto, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación dusseliana es perfectamente plausible desencapsular otro sentido del gesto anti-subjetivista del *Sistema del idealismo trascendental*, esto es, la manifestación del sentimiento de incertidumbre que provocó en la sensibilidad romántica de la época el develamiento de un mundo diverso, ancho, demasiado ancho y complejo en el que habita la subjetividad (la europea) y que enfrenta la resistencia del mundo a una objetivación homogénea. Entonces, desde esta perspectiva, si el objeto estalla en sus singularidades y diversidad real, la subjetividad europea, en la fundamentación schellingiana, enfrenta eso ‘elevándose’ desde el producto a la acción. Dicho de otra manera, la forma en que la subjetividad moderna enfrenta al mundo en proceso de globalización de principios del siglo XIX es desde un punto anterior a lo que efectivamente se objetiva, desde un principio originario que es un querer, una voluntad ciega desde donde ese mundo se da. Por eso, lo que importa no es la obra, sino el obrar, lo que Schelling enuncia como una capacidad ilimitada, indeterminada, infinita; eso es lo que habría que reconocer en lo finito. Así, Schelling va a resignificar la

perspectiva trascendental en tanto potencia abierta no identificada con ningún proyecto (político) específico<sup>27</sup>.

Nos parece que este es el punto de vista con que Dussel lee al Schelling del *Sistema del idealismo trascendental*, obra donde advierte que esta filosofía constituye un punto de detención frente a la voluntad revolucionaria y su otra cara, la imperialista, que tendrá su fundamentación culmine en la filosofía de Hegel. Por eso, desde el punto de vista de la filosofía de la liberación es relevante detenerse en la crítica a la idea de voluntad y libertad individual que se expresa en el *Sistema del idealismo trascendental*. Libre, para Schelling, significa ser consciente de la individualidad, esto es, de la limitación originaria. Por eso Dussel afirma que tomará todo el contenido liberador que encuentre en Schelling<sup>28</sup>, lo que en el contexto de enunciación discursiva de la filosofía de la liberación, significa advertir las aperturas de la razón hacia un ‘más allá’ de la totalización de ella misma y de lo real. Para Dussel, el Schelling posterior a 1831 es ya el descenso de la cima idealista.

### 3.2. El segundo Schelling: el ser que se revela ‘más allá’ del concepto

El segundo Schelling, es entendido por Dussel como un pensador que marca una *ex-volución* del pensamiento, esto es, el acercamiento de la filosofía hacia el acontecimiento de la existencia en su diversidad y singularidad. Así, destaca Dussel, en *Exposición sobre el empirismo filosófico*, el filósofo romántico desarrolla una crítica frontal a la idea del ser de las cosas en cuanto *ser sabido* por la conciencia. Este es el Schelling que postula que más allá de la identidad del ser y del pensar hay una realidad que se revela. Para Dussel esta afirmación es el modo en que Schelling criticará a Hegel y su idea de Dios, más bien la deificación del Absoluto como Idea<sup>29</sup>. Lo que le interesa destacar a Dussel es que la teorización schellingiana de esta época lleva implícita una

<sup>27</sup> Porque lo que importa es llevar al pensamiento la acción misma, ya que lo que interesa es pensar el acto de creación, Schelling identifica a la filosofía con el arte. SHELLING, F.W.J., *El sistema del idealismo trascendental*, [612], p. 410. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 58.

<sup>28</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 118.

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 123.

crítica a la concepción de la realidad óptica como pura negatividad; lo que preocupa a Schelling, por el contrario, es dar cuenta positivamente de la realidad, para lo cual vuelca su mirada hacia la historia de la cultura, hacia los mitos y los símbolos culturales.

Al respecto y, como primera indicación, advertimos que Dussel encuentra en este segundo Schelling una coincidencia con lo que ha sido el centro de su propia investigación en la década del '60: el estudio de la historia a partir de la manifestación cultural de los pueblos. Efectivamente, también Schelling desarrolla una filosofía de la mitología, una filosofía que considera las manifestaciones culturales como el lugar de lo que ha llegado a ser, en su condición de actualidad y diferencialidad existencial concreta; tal perspectiva es coincidente con la perspectiva en la que venía Dussel trabajando pero que, luego de la revisión de la dialéctica del absoluto, se revela como la posibilidad de superación de tal filosofía, precisamente porque a partir de las manifestaciones culturales se puede recobrar la noción de exterioridad.

El estudio de la mitología es para Schelling, una filosofía positiva que no parte del concepto como idea pura. “Con esto –sostiene Dussel– Schelling quiere indicar que todo el pensar hegeliano se mueve en el exclusivo nivel de la esencia, y ésta tomada como mera posibilidad”<sup>30</sup>.

Luego, Dussel se concentrará en analizar las tesis schellingianas de la *Filosofía de la Revelación*, obra que pone en relación la filosofía negativa o racional y la filosofía positiva o de la existencia, “cuyo contenido privilegiado es la religión o las religiones”<sup>31</sup>. Para Dussel, el segundo Schelling, es el filósofo que emprende el camino de retorno hacia el ente en su existencia, en su expresión histórica y concreta, la manera en que Dios se revela sin mediación, Dios como una “voluntad conciente y amorosa, como infinito señor del ser”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 124. Así, Schelling afirma: “la filosofía negativa sólo se ocupa de la posibilidad (*Möglichkeit*), pues conoce todo en el puro pensamiento como independiente de toda existencia” *Filosofía de la Mitología*, Lección II).

<sup>31</sup> SCHELLING, F. W. J. *Filosofía de la Revelación*, estudio introductorio de Juan Cruz Cruz. Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

<sup>32</sup> CRUZ, Juan, *Filosofía de la Revelación*, estudio introductorio. p. 13.

Lo que destaca Dussel es que la filosofía positiva<sup>33</sup> de Schelling supone una filosofía que no tiene por objeto el movimiento lógico del Absoluto, por tanto, no es una filosofía del concepto –de la articulación lógica desde la negatividad del Absoluto– sino que es una filosofía centrada en la experiencia de lo que es, en su afirmación inmediata, directamente en su revelación; se trata de un saber que no puede articularse sin el *factum* de la revelación, desde la libertad absuelta del creador, acto real, visto ahora como lo que es, libertad de creación. El que la filosofía pueda asumir tal tema requiere, según Schelling, una especial atención hacia el método del pensar, de lo contrario, lo que se quiere pensar permanecerá sustraído a la filosofía. Para Dussel, esta premisa metodológica es indicativa del inicio de la superación de una ontología de la identidad racional y totalizante.

“Schelling propone su superación, en un empirismo material que parta positivamente de la historia de la simbología de los pueblos (mitología) y que ausculte meta-físicamente las condiciones de posibilidad de la revelación de la libertad que trasciende la capacidad misma de la razón. Esa existencia real, sensible y experimentable a posteriori, es un más allá de la ciencia, de la razón o de la filosofía como ontología”<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> La relación entre filosofía negativa o puramente racional y la filosofía positiva o filosofía de lo que existe es tratada por Schelling en las Lecciones dictadas en Berlín en 1841, publicadas como *Filosofía de la revelación*. Específicamente en la Lección III Schelling asume la tarea de distinguir y poner en relación ambas formas de entender el ejercicio filosófico; para tal efecto asume de manera directa el establecimiento de los puntos y perspectivas que lo separan y distinguen del sistema hegeliano. Sin embargo, la tesis a partir de la cual desarrolla la fundamentación de la filosofía positiva es que esta no puede darse en absoluta desvinculación, ni menos en negación de la filosofía negativa; por el contrario afirma Schelling “(...) habría que decir que para la *culminación* de la filosofía son necesarias ambas, la positiva y la negativa. Pero la positiva no ciertamente en *el* sentido que ellos creyeron [los hegelianos], es decir, no en el sentido de que esté fundamentada por la negativa, que sea una mera continuación de la negativa; puesto que en la filosofía positiva tiene lugar otro *modus progrediendi* completamente diferente, en cuanto que aquí la forma del desarrollo es radicalmente diferente. (...) Lo que se convierte en objeto propio de la filosofía positiva está en la otra como aquello que no es ya cognoscible (...) [y por ello] los medios para hacer frente a su tarea debe la filosofía positiva creárselos por sí sola”. SCHELLING, F. W. J., *Filosofía de la Revelación*, Lección V, 11, pp. 112-113.

<sup>34</sup> DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. p. 126. Así lo formula Schelling: “La [filosofía] positiva puede comenzar puramente por sí misma, por ejemplo con la mera afirmación: yo quiero lo que está *por encima* del ser, lo que no es el simple ente, sino más que él, el *señor del ser* (*Herr des Seyns*)” SCHELLING, F. W. J., *Filosofía de la revelación*, Lección V, 11, p. 113. Para Schelling el acto de autoafirmación de una filosofía positiva descansa en un querer (*Wollen*) que se pone a sí mismo sin necesidad de previa fundamentación racional (negativa). Esto es así, porque finalmente la afirmación plena y primera es Dios, más

Desde esta perspectiva, la fe, en Schelling, según Dussel, en su sentido metafísico y no sólo teológico<sup>35</sup>, es el estado de apertura del sujeto ante la libertad radical y original del otro (para Schelling ese otro es Dios), lo que significa, en el contexto de la filosofía de liberación, una posibilidad de superación de una razón totalizante.

La crítica de Schelling que interesa a Dussel es que Hegel identificó el ser con el movimiento de la Idea, con el movimiento del Absoluto original y originante, la Idea como Dios; Hegel racionalizó la divinidad y divinizó la razón. Esa es la identidad contra la cual Schelling se levanta críticamente desde 1820<sup>36</sup> hasta su muerte.

Para Schelling tanto Dios como la existencia óptica quieren ser pensadas más allá de esa identidad y Dussel ve todo el rendimiento filosófico que ese gesto tiene para la filosofía contemporánea y, en especial para la Filosofía de la Liberación. Así, para Dussel, Schelling es el primer pensador centroeuropeo que formula una filosofía de la exterioridad, una filosofía meta-física, trans-

---

exactamente, el acto creador de Dios, la existencia real de las cosas y no solo la explicación de la esencia de las cosas.

<sup>35</sup> Es pertinente indicar que los señalamientos del último Schelling gravitarán de manera directa en la lectura efectuada por Dussel de la filosofía de Kierkegaard; en efecto, será Kierkegaard quien se lanzará a una tematización del otro desde la Fe, de aquello que se halla más allá del nivel especulativo y del nivel de la eticidad –norma general que identifica la moralidad individual con la Ley (neokantismo)—, esto es, el nivel teológico propiamente tal. Dussel lee a Kierkegaard desde la filosofía positiva de Schelling, desde la filosofía de la revelación, donde la filosofía roza con la existencia. Se trata de pensar la individualidad existencial desde Dios como libertad absuelta, que es lo que trasciende a su creación. Para Dussel, este es el nivel donde el pensador danés accede a la alteridad, claro que se trata de una alteridad teológica, no directamente antropológica. (Dussel E., “El método analéctico y la filosofía de la liberación” en *Hacia un filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 121-122). Para Dussel, Kierkegaard, roza lo antropológico a partir de la figura de Cristo, lo que es, en realidad, una cristología. Para Dussel, Kierkegaard a través de la Fe, abre el pensar hacia un ámbito metafísico, más allá de la totalización otológica racionalizada. El objeto de su filosofía es la subjetividad existente, cuyo sentido es puesto en el Otro Absoluto, Dios, tal como Schelling lo tematizó en el último período de su vida.

<sup>36</sup> Para Dussel, las *Lecciones de Erlanger* dictadas por Schelling entre 1820-22, constituyen un nuevo paso crítico hacia las tesis del saber absoluto de la *Enciclopedia* de Hegel. En las *Lecciones*, Schelling se plantea críticamente frente a la consideración de la razón como autoconciencia, justamente por el movimiento negativo en que la razón incurre para aprehender lo particular. Por el contrario, la postulación de la filosofía como un *empirismo filosófico* (1836), es para Dussel, el esfuerzo llevado a cabo por Schelling para llevar al pensamiento la existencia en su positividad. DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*. pp. 119 -120.

ontológica, una filosofía que libera al pensamiento de la identidad entre ser y razón. Es el primer gesto filosófico que instala a la filosofía en el terreno de lo existente y que quiere ser pensado como tal<sup>37</sup>. Es una perspectiva que instala a la filosofía en el terreno de la experiencia de lo otro que la razón; en ese sentido Dussel indica que se trata de una *ex-volución* del pensamiento, donde se afirma la experiencia óptica, más allá del movimiento lógico de la esencia. Para Dussel, el segundo Schelling es el primer pensador en superar la ontología de la identidad, cuando entiende que Dios es el creador (desde más allá del ser) y lo creado es trascendencia absoluta de la libertad, revelación de la libertad en cuanto tal.

#### 4. La producción teórica dusseliana para la filosofía de la liberación latinoamericana

Nos parece que dos son los tópicos a partir de los cuales Dussel pondera la filosofía de Schelling: en primer término, la identificación del objeto o contenido de la filosofía positiva, esto es, el ente en su condición primera, en el acto de ser y, en segundo término, las indicaciones schellingianas referidas a la búsqueda de un método distinto al que ha venido ejercitando la filosofía negativa.

Para Dussel, la identificación de un objeto propio de la filosofía positiva es la manera que en Schelling se comenzaría a esbozar la categoría de exterioridad, esto es, un objeto para la filosofía que es otro que el puro movimiento del concepto. Dussel encuentra en la filosofía positiva del segundo Schelling los antecedentes teóricos que permitan llevar al pensamiento aquella realidad que ha quedado fuera de la conciencia, dados los reductivismos en los que incurre la episteme moderna. La articulación teórica de Dussel de principios de los años '70 busca reintroducir la experiencia existencial y cultural latinoamericana —experiencia del otro— en la noción de saber filosófico y, es

<sup>37</sup> Por ello afirma Schelling: “El objeto de la filosofía es el verdadero ente, en acto completo (...) es lo que está por encima del ser, lo que ya no da el paso al ser, y es lo que hemos denominado el ente mismo (*das Seyende selbst*). No es precisamente ya simplemente el ente (...) sino el ente mismo (...) el ente en su verdad y, por ello, lo que desde el comienzo es verdaderamente deseado.” SCHELLING, F. W. J., *Filosofía de la revelación*, VIII, 2, p. 160.

por eso que Dussel lee a Schelling instalado en la dualidad del saber respecto de lo que se manifiesta, evaluando dónde se halla la posibilidad de traspasar los márgenes de la conciencia y recuperar la realidad en su complejidad y diversidad; la lectura se juega a partir de la identificación de lo que existe en su alteridad irreductible y la cercanía y/o lejanía de la filosofía respecto de aquello. No es la construcción del saber de sistema sino el ser determinado en su diferencialidad y singularidad y las posibilidades de captación de esa singularidad lo que se erige como la pauta a partir de la cual Dussel evalúa la teorización alemana de la época y la de Schelling en particular.

Para Dussel, la diferencia entre los sistemas de Schelling y Hegel se marca en el delineamiento del método filosófico, esto es, del *camino* que debe recorrer el filósofo para dar cuenta de lo real y verdadero; nos parece que es el aspecto *metodológico* lo que permite comprender la lectura dusseliana del segundo Schelling, aquella que entrega un punto de vista metafísico que posibilita la configuración de un método alternativo al dialéctico, cuestión que, advierte Dussel, es una preocupación explícita de la *Filosofía de la Revelación*. Así, mediado por la recepción y resignificación de la categoría lévinasiana de exterioridad, Dussel analiza la configuración lógica del método dialéctico y las consecuencias éticas y políticas derivadas de tal comprensión de la realidad y del saber.

El método dialéctico es una manera de entender lo real como totalidad, lo que política e históricamente significó la homogeneización del mundo.

“De todas maneras, es siempre un pensar desde el mundo, un pensar desde la totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es el Otro y en esto coinciden los griegos, los modernos, Hegel y aun Heidegger”<sup>38</sup>.

Desde esta perspectiva, afirma Dussel, el indígena durante la colonia no es pensado en su distinción cultural, sino que es subsumido en la lógica de la

<sup>38</sup> DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo II. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. p. 167.

totalidad en tanto mediación, en tanto mero instrumento del proyecto colonizador del hombre europeo<sup>39</sup>.

En este sentido, Dussel postula la necesidad de superar el método dialéctico y para ello, formula un método cuyo propósito o meta no es el desvelamiento del ser de la totalidad y la consecuente subsunción de los entes en ella; se trata, por el contrario, de la formulación de un método que afirme al otro en su alteridad, del delineamiento de una orientación meta-física que ultra-pase el horizonte de comprensión de la totalidad. “Ana-léctico quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa siempre más allá (*anó*) del horizonte de la totalidad”<sup>40</sup>. El método analéctico, no es descriptivo ni deductivo, es revelador del otro, por lo que es un método eminentemente antropológico y, por ello, permite la fundamentación de una ética y una metafísica histórica. “El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro”<sup>41</sup>, desde su palabra, desde su distinción, desde su libertad.

A partir de la formulación del método analéctico se entiende que la filosofía de la liberación se plantee como una revelación dialéctica entre el orden vigente y la realidad negada por el sistema; aquella realidad negada es el punto de inicio que permite la superación liberadora. La filosofía de la liberación no parte desde la razón que afirma la totalidad, sino que parte de la afirmación del que se haya negado; partirá desde la exterioridad, desde el no-ser, “por eso la filosofía de la liberación es una filosofía positiva”<sup>42</sup>.

Para concluir, podemos afirmar que, según Dussel, el método analéctico es una formulación que se inscribe en la senda superadora de la filosofía de la conciencia iniciada por Schelling y continuada por los posthegelianos –Feuerbach, Marx, Kierkegaard– y por Lévinas, pensadores que, según Dussel, superaron el horizonte hegeliano dentro de una filosofía que no dejó de ser eurocéntrica. Sin embargo, dentro de esta lógica, la tematización

<sup>39</sup> DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1995 (5ª ed.). p. 124.

<sup>40</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1996 (4ª ed.). p. 186.

<sup>41</sup> DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo II. p. 136.

<sup>42</sup> DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*. p. 167.

ontológica, epistemológica, religiosa, estética del absoluto realizada por el segundo Schelling, para Dussel, sería un pensamiento que permitirá a la filosofía articular un cuestionamiento ético al modelo de gestión geopolítica de la centralidad europea que es, para la filosofía de la liberación, la concreción histórica de la dialéctica de la mismidad.

A partir de los argumentos esgrimidos, nos parece que el Dussel de los años '70 desarrolla una lectura que abre el texto de Schelling, lo expone a una intertextualidad posible de explicitar desde la mediación subjetiva e histórica que separa, pero al mismo tiempo une a Schelling y a Dussel, y que le permite a este último ensayar una resignificación innovadora de una de las figuras cumbres de la tradición filosófica moderna.

## Bibliografía

- BACHELARD, Gastón. *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, México, 1994.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos, Valencia, 2002.
- DÍAZ, Esther. *Entre la Tecnociencia y el Deseo. La construcción de una epistemología ampliada*. Biblos, Buenos Aires, 2007.
- DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998.
- DUSSEL, Enrique. *La dialéctica hegeliana*, ediciones Ser y tiempo, Mendoza, 1972.
- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo I. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, Tomo II. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- DUSSEL, Enrique. “El método analéctico y la filosofía de la liberación” en *Hacia un filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973.
- DUSSEL, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- DUSSEL, Enrique. *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, (5ª ed.), 1995.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, (4ª ed.), 1996.
- DUSSEL, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)” en Fonet Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 123-160.
- DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México, 2007.
- ROIG, Arturo Andrés. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Blen, Quito, 1984.
- ROIG, Arturo Andrés. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Una Ventana, Buenos Aires, 2009.
- SCHELLING, F.W.J. *Escritos Sobre Filosofía de la Naturaleza*, Alianza, Madrid, 1996.
- SCHELLING, F.W.J. *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*, traducción al francés de Alain Pernet. Editions Jérôme Millon, Paris, 1997.

GONZÁLEZ SAN MARTÍN, Patricia. «La lectura dusseliana de Schelling: Universo discursivo y producción de categorías filosóficas para América Latina». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 7 N° 2. ISSN 0718-8382, Noviembre 2016, pp. 13-36

SHELLING, F.W.J. *Filosofía de la Revelación*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

SHELLING, F.W.J. *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 2005.

VILLACAÑAS, José Luis. *Schelling*, Península, Barcelona, 1987.