

ÍNDICE

Tema:

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.
Balance y perspectivas 30 años después

Dorando J. Michelini (Comp.)

Prólogo	3
<i>Mario Casalla</i> Sobre un significante que insiste: “Argentina”	7
<i>Horacio Cerutti Guldberg</i> Urgencia de un filosofar vigente para la liberación.....	15
<i>Julio De Zan</i> La Filosofía de la Liberación de los años '70 y la Argentina de comienzos del S. XXI	29
<i>Enrique Dussel</i> La “Filosofía de la Liberación” ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos	47
<i>Enrique Dussel</i> Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación.....	65
<i>Aníbal Fornari</i> Auto-comprensión crítica de la Filosofía de la Liberación. Un aporte A 30 años de su propuesta	103
<i>Antonio Enrique Kinen</i> Liberación. De qué hablamos, cuando hablamos de liberación	125

<i>Alberto Parisí</i> Repensando la Filosofía de la Liberación	135
<i>Arturo Andrés Roig</i> Aquellos años de esperanza y dolor. Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación	143
<i>Juan Carlos Scannone</i> Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación.....	163
Colaboraciones	
<i>Raúl Fornet Betancourt</i> Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana	177
<i>Ricardo Maliandi</i> Liberación, discurso y razón primigenia	201
<i>Dina V. Picotti C.</i> Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural.....	219
<i>Mario Sáenz</i> From Dialectics to Analectics in the Thought of Enrique Dussel	225
Manifiesto de Río Cuarto	241
Reseñas	
María Cecilia Tosoni, <i>Acciones disidentes y democracia en América Latina. Una reformulación de la concepción habermasiana del Estado de Derecho</i> . Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2003. ISBN: 987-98994-7-4 (Adriana Arpini).....	243
Yamandú Acosta, <i>Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina</i> , Montevideo, Universidad de la República, 2003. ISBN: 9974-0-0204-4 (Eduardo Romero).....	248
Colaboradores.....	253

Tema del próximo número: “Tecnología y Teología”

Prólogo

La Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano) organizó en la ciudad de Río Cuarto, durante los días 5, 6 y 7 de Noviembre de 2003, las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre “Libertad, Solidaridad, Liberación”, en las que participaron expositores de más de 30 universidades públicas y privadas de Argentina así como investigadores de prestigiosas instituciones académicas del extranjero y especialistas de Alemania, Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, México y Uruguay. Intervinieron como panelistas y disertantes exbecarios de las Fundaciones alemanas Alexander von Humboldt, Friedrich-Ebert y Konrad Adenauer, así como del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD), del Katholischer Akademischer Ausländerdienst (KAAD) y del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (SLD).

No es un hecho frecuente -ni entre científicos y hombres de cultura, ni menos aún entre filósofos- que los fundadores de un grupo numeroso de reflexión vuelvan a encontrarse -tras largos años de itinerario propio e, incluso, de entrecruzadas críticas- en las escabrosas sendas del pensamiento filosófico. Sin embargo, a

más de 3 décadas de la configuración del grupo de filósofos que dio a conocer explícitamente su actividad bajo el nombre de *Filosofía de la Liberación*, ha sido posible lograr que sus integrantes originarios se reúnan para echar un vistazo al camino recorrido y, sobre todo, para cotejar coincidencias y divergencias sobre el itinerario a recorrer. A muchos les parecerá también extraño e, incluso, desconcertante retomar la reflexión y el debate sobre una problemática -la problemática de la liberación-, que tuvo su apogeo en Argentina en la década de los años '70 del siglo pasado y que luego pareció eclipsarse, sobre todo, a partir de la dura experiencia de las dictaduras, de la paulatina recuperación de la democracia en los '80 y, sobre todo, del giro neoliberal acaecido en la teoría y en la praxis durante los '90 en la mayoría de los países de América Latina. Sin embargo, la convocatoria fue muy exitosa y los diversos debates fueron dejando en claro que la cuestión de la liberación -tanto desde un punto de vista teórico como de la perspectiva de la situación económica, política y cultural global- está quizá más vigente que nunca.

Los trabajos reunidos en este volumen de la revista ERASMUS tratan diversos aspectos históricos y sistemáticos del pensamiento y la cultura latinoamericanos relacionados con la problemática de la opresión, la dependencia y la exclusión, así como con la búsqueda de la propia identidad, la recreación de la propia cultura y la elaboración de un pensamiento crítico de la liberación. De diversas formas y perspectivas, ellos tematizan el surgimiento, el desarrollo, la consolidación, la vigencia y el futuro de la denominada "Filosofía de la Liberación" en la era de la globalización, la interculturalidad y la exclusión.

El encuentro de los iniciadores de la Filosofía de la Liberación, propiciado por la Fundación ICALA de Río Cuarto para homenajear a los miembros originarios del grupo, tuvo como principal interés repensar la actualidad y vigencia de la reflexión filosófica de liberación a partir de los nuevos contextos histórico-culturales en América Latina y el mundo. La problemática de la liberación en vista de la globalización y las nuevas formas de poder y do-

minación, así como de la interculturalidad y la exclusión fueron algunos de los temas que estuvieron en el centro de la reflexión y discusión. Los integrantes del grupo de iniciadores de la Filosofía de la Liberación son conscientes que, dada la pluralidad y diversidad de experiencias externas e internas al desarrollo del pensar filosófico en América Latina y en el mundo en las últimas décadas, no es posible ni deseable aspirar a estrechas coincidencias personales o, incluso, a una articulación homogénea del grupo. En lo que sí estuvieron de acuerdo es en reivindicar programáticamente la línea de una reflexión filosófica crítica y contextualizada, que sea capaz de afrontar coherentemente y de forma comprometida tanto los nuevos desafíos históricos que se presentan en contextos de desigualdad y pobreza radical, de comprender las nuevas formas de conflictividad y alienación que se presentan a la humanidad, tanto a nivel teórico y práctico y, no en último término, de cooperar responsablemente en la configuración de sociedades más democráticas, justas y solidarias. Esta tarea obliga a repensar algunos de los temas clave tradicionales (como la modernidad, el concepto de dependencia y el mismo concepto de liberación), a entablar discusiones críticas y fundadas con las principales corrientes de pensamiento clásico y contemporáneo (con el posmodernismo, con el neoliberalismo y el comunitarismo, etc.) y a ensayar respuestas adecuadas para las nuevas manifestaciones económicas, políticas y culturales de la actualidad.

Los textos de los invitados especiales resaltan justamente algunos de los aspectos que tendrían que ser tenidos en cuenta a la hora de esbozar una reflexión filosófica acorde a las exigencias y a los desafíos de los tiempos. Entre estos temas se destacan la reflexión filosófica que proviene de un pensar intercultural, la problemática de la conflictividad y las cuestiones que se derivan de una superación analéctica de la totalidad en orden a criticar la lógica de totalización y exclusión del capitalismo globalizado.

Durante la inauguración de las Jornadas, que tuvo lugar en el Salón Blanco de la Municipalidad de Río Cuarto, el Prof. Dr.

Juan Carlos Scannone SI fue distinguido con la MEDALLA DE HONOR 2003 DE LA FUNDACIÓN ICALA. También hubo un homenaje a los Fundadores de la Filosofía de la Liberación; fueron homenajeados de un modo especial: Mario Casalla (Buenos Aires); Horacio Cerutti Guldberg (México); Carlos Cullen (Buenos Aires); Julio De Zan (Santa Fe); Enrique Dussel (México); Aníbal Fornari (Santa Fe); Antonio Kinen (Santiago del Estero); Alberto Parisí (Córdoba); Arturo A. Roig (Mendoza); Juan Carlos Scannone SI (Buenos Aires).

En el Cierre de las Jornadas y a 30 años de que los miembros del grupo inicial de la Filosofía de la Liberación firmaran su primer documento (1973), se leyó el MANIFIESTO DE RÍO CUARTO, que da cuenta sintéticamente de la actual posición teórico-filosófica, ética y política del movimiento de la Filosofía de la Liberación.

Los trabajos presentados a las Jornadas están contenidos en las Actas de las Jornadas: “Dorando J. Michelini *et al.* (eds.), *Liber-tad, Solidaridad, Liberación*. Río Cuarto. Ediciones del ICALA 2003, 470 págs., ISBN 987-20969-0-2. El presente número de la revista ERASMUS contiene los trabajos de los fundadores de la Filosofía de la Liberación y los textos de algunos invitados especiales.

Dorando J. Michelini

SOBRE UN SIGNIFICANTE QUE INSISTE: “ARGENTINA”

Mario Casalla

Hace algo más de treinta años y en esta misma provincia de Córdoba -sólo que un poco más al norte de Río IV- leía yo, en una de las comisiones del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, una ponencia prudentemente titulada “Apuntes para una filosofía de la historia argentina”. Corría el año 1971 y mi título de Licenciado en Filosofía tenía apenas un año. Recuerdo que mientras caminábamos con Rodolfo Kusch por los pasillos del gran Sierras Hotel (de Alta Gracia), hasta el lugar donde tendría lugar esa sesión de Comisión nos decíamos -casi al unísono- que una vez más habría muy poco público y que seguramente nos terminaríamos leyendo el uno al otro.

Los temas aparentemente “serios” del Congreso se debatían en las Sesiones Plenarias, o en otras Comisiones aparentemente más importantes. ¿A quién podría interesarle entonces escuchar o leer ponencias de pensamiento argentino y americano? Seguramente a pocos y sobre esto Kusch -tan experto como empecinado- me previno y me alentó. Hacía ya varios años que veníamos caminando juntos, en Buenos Aires, detrás de esa “causa perdida” que era intentar pensar por cuenta propia.

Sin embargo, para nuestra sorpresa, el pronóstico no se cumplió: la sala estaba llena de gente y, además, muchos colegas (y estudiantes), que nos encontrábamos allí por primera vez -provenientes de los cuatro puntos cardinales del país- manifestábamos ciertos intereses filosóficos en común: sobretodo insisto, esa voluntad de *pensar por cuenta propia y en perspectiva latinoamericana*.

Aquél Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Córdoba, más las sucesivas Jornadas Académicas de San Miguel realizadas en

Buenos Aires por la Universidad del Salvador, más la propia decisión de un pequeño grupo de filósofos de autoconvocarnos -también aquí en Córdoba, en Calamuchita- para profundizar el diálogo iniciado en Alta Gracia, dieron forma a este movimiento renovador de la filosofía argentina que se denominó *Filosofía de la Liberación* y que, treinta años después, vuelve a encontrarse en Córdoba merced a esta generosa iniciativa de ICALA.

Mucha agua y correntadas han corrido bajo el puente de la filosofía argentina desde entonces; ya Rodolfo Kusch -como muchos otros compañeros de aquél camino inicial- no están físicamente entre nosotros y muchas otras cosas han pasado en el mundo en estas tres últimas décadas; sin embargo, me parece que aquella voluntad - convenientemente resignificada- sigue vigente: cualquiera sea la deriva filosófica que se haya adoptado en estos últimos treinta años, *pensar por cuenta propia y en perspectiva latinoamericana*, en mi opinión mantiene la frescura de un mandato en el que vale la pena seguir insistiendo.

Por cierto que no es fácil, como tampoco lo fue hace treinta años. Por cierto que tampoco es igual. ¿Pero desde cuando estudiamos filosofía porque era fácil o porque el camino era llano y parejo, sobretodo aquí, en América Latina?; además, ¿si no se trata de pensar por cuenta y perspectiva propia, de qué se trata?

Y cuando hablamos de “lo propio” -hace treinta años y también ahora- no nos referimos a ningún particularismo o folklorismo, de viejo o nuevo cuño; tampoco de agregarle un poco de “sabor local” al guiso -cada vez más *light*, es cierto- de una supuesta filosofía global, sino de algo mucho más serio y mucho más profundo.

Pero no voy hablar estrictamente de esto aquí y ahora. Preferiría volver, en cambio, sobre aquellos “Apuntes” de Alta Gracia y presentar otros que persisten sobre un mismo camino: reflexionar sobre ese signifiante llamado “*Argentina*” (por cierto que teniendo siempre -como horizonte de sentido- el marco latinoamericano que culturalmente integra). Y esto porque se me ocurre que en un encuentro de este tipo -tal cual ocurriera tres décadas atrás- muchos jóvenes siguen preguntándose *por qué y para qué*; y también porque, si es posible que un *pensar liberador* siga teniendo un lugar en nuestra filosofía, ello dependerá mucho de su voluntad para que ello ocurra.

1. Las huellas remotas

"La deconstrucción es inventiva o no es nada... produce las reglas, las otras convenciones". J. Derrida.

En esto nos será de utilidad el concepto de *huella*. Si el *pensamiento de la huella* (retomando y amplificando la noción freudiana de "*impronta psíquica*"), es la posibilidad de abrirse un camino hacia lo que (desde el pasado) insiste y sólo puede venir (ahora) como *rastros* (descentrado e irreductible, sin embargo), vale preguntarnos por algunas "huellas" de nuestra memoria *argentina*. No por cierto a la manera de la metafísica de la presencia (detrás siempre de algún "ser"), o de alguna curiosidad histórica que pudiera advenir al relato; antes bien como signos que atraviesan textos y los marcan. Entre muchas, tímidamente asoma una huella; esto es, admite ser producida ("inventada") desde su pre-literalidad. Es el *desencanto* que, atravesando nuestra literatura y nuestra filosofía, hace huella.

Buenos Aires, junio de 1537. No hay todavía literatura argentina, no hay *Argentina*. El que escribe es "otro". Gentilhombre de la Corte de Carlos V, Don Pedro de Mendoza: "*os dejo por hijo* (se refiere a Ayolas, su lugarteniente)... *no me olvidéis... me voy con seis o siete llagas en el cuerpo, cuatro en la cabeza y otra en la mano que no me deja escribir ni aún firmar*". Pero firmó y se fue a morir en altamar, lejos de aquél infierno que había fundado con el nombre (siempre equivocado y equívoco) de *Santa María del Buen Aire*, junto al riachuelo de los navíos, que cinco siglos después Borges llamaría piadosamente "*de sueñera y de barro*". Sólo se llevó lo que trajo puesto: su incurable sífilis. No estaba allí el "palo santo" (guayacán) milagroso del que Frascator hablaba en Europa; tampoco esas fabulosas "sierras de Plata", que el enloquecido Jerónimo Romero pregonaba como ciertas; ni indios servidores que celebraran su llegada como dioses, ni naturaleza generosa, ni alimentos abundantes. Nada, a no ser el *desencanto*, lo cual no es poca cosa.

A los que se quedaron, no les fue mejor. Hubo hasta antropofagia, y no precisamente ritual. Al poco tiempo despoblaron todo (1541), dejando sólo dos cruces de madera que miraban hacia Asunción del Paraguay. Inútil, tan inútil como haber llegado. Esto era *el sur del Sur* (otra vez palabras que se repiten, que hay que aclarar). Al segundo fundador, Don Juan de Garay, no le resultó fácil encontrar gente que lo

quisiese acompañar al Plata (1580), la fama del lugar era siniestra. Ni buenos aires, ni sierras de plata. Nada, a no ser esa extensión bárbara y sin límites que cuatro siglos después lo seguiría inquietando a Sarmiento (“*El mal que aqueja a la República Argentina es su extensión...*”). *Res extensa* (y no *cogitans*), cartesianismo al revés, operando como principio; el desencanto en lugar de la duda metódica. *Huella* persistente a todos los posteriores optimismos; amenaza permanente de *lo que falta* y es necesario que así sea. Necesidad de *inventar* permanentemente. Tango feroz cuyo centro inextirpable es la angustia.

Al desencanto le siguió la *ambigüedad del nombre propio*. Aquí también la que habla es la voz del *otro*. Y el equívoco se amplifica: terminamos llamándonos por lo que no hay: plata, *argentum*, argentina. El origen, se sabe, fue ese largo poema-relato de Martín del Barco Centenera: *Argentina y la conquista del Río de la Plata*, tan insoportable para críticos como para sufridos lectores.

Cura, jugador, borracho, mujeriego, acompañó a Garay en la segunda fundación, fue Comisario de la Inquisición en Cochabamba y terminó en Europa como casi todos: desencantado y con un libro inédito bajo el brazo; lo tituló, *Desengaño del mundo*.

El nombre que nos inventó (*argentina*) fue usado más bien como adjetivo que como sustantivo y tendrían que pasar 300 años antes que se echara mano a él para designar oficialmente al país (1860, presidencia de Derqui)¹. Pero el hombre no fue tampoco demasiado original, el signo había dejado ya sus huellas por Europa: siglos atrás se llamaba *Argentina* la pequeña villa sobre el río Drina (en la ex Yugoslavia) que hoy conocemos como Czyvisky. Hay y hubo además varias *Argentina* en los departamentos franceses de Dordogne, Savoie y Deux-Sevres; finalmente, se llamaba *Argentina* la ciudad de Estrasburgo, capital de Alsacia, en el siglo IX.

1 En español se utilizaba el adjetivo clásico “*argentado*” o “*argénteo*”, la época romántica traerá el sustantivo “*argentino*”. En esto Centenera fue precursor y quien así lo recepta es Vicente López y Planes, autor de la letra de nuestro himno nacional, donde podemos leer: “*A vosotros se atreve, Argentinos, el orgullo del vil invasor...*” (1813). Sin embargo, la confusión subsiste mucho tiempo más en nuestra vida ya independiente. Tanto es así que recién en 1860 y por un Decreto del presidente Derqui se resuelve que, en los actos administrativos, se use uniformemente la expresión “República Argentina”. Puesto que, al sancionarse la Constitución Nacional (1853), su artículo 35 establecía como nombre oficiales del país, indistintamente, los de *Provincias Unidas del Río de la Plata*, *República Argentina* y *Confederación Argentina*, aunque en la sanción de leyes se emplearía la expresión *Nación Argentina*. Un verdadero galimatías!

La originalidad del buen cura extremeño fue *convocarnos desde la falta*, llamarnos desde lo que no había (*plata*): peculiar uso del lenguaje que dejará su marca en la escritura. Nos da vuelta aquella imagen que Fernando Pessoa grafica en *Tabaauería*:

*“Cuando quise quitarme la máscara,
estaba pegada a la cara.
Cuando la tiré y me vi en el espejo,
ya había envejecido.
Estaba ebrio, ya no sabía vestir el disfraz que no
había tirado.
Acosté fuera a la máscara y dormí en el
guardarropas”.*

Acaso por esto, luego hubo que inventarse una *tarea* (no un “ser”) que se correspondiese con el nombre. Algo que obturase provisoriamente la falta, o la valorizase. Nuestro Leopoldo Marechal - entre épico y piadoso- recordará ya en este siglo, en su poema *La Patria* (1960):

*“El nombre de tu Patria viene de argentum. Mira
que al recibir un nombre se recibe un destino!
En su noble metal simbólico la plata
es el noble reflejo del oro principal.
Hazte de plata y espejea el oro
que se da en las altura,
y verdaderamente serás un argentino.”*

Pesada tarea si la hay. Llamar al “ser” desde la nada, convocar desde la *ausencia*. Cuando siglos más tarde, Carlos Fuentes repita burlonamente que “*los argentinos descienden de los barcos*”, sin saberlo pondrá el acento en el ojo del demonio. Conjurarlo será una *tarea argentina* por excelencia.

Fuimos lo que no éramos (*plata*), y lo que podemos ser es una posibilidad (encontrar “oro”). De aquí que nuestra historia sea la de un *desencanto* (para el otro) y la de una *invención* (para nosotros). No hay, en este Sur del sur, una identidad perdida que rescatar, como en muchos lugares del resto de América Latina (México y Perú, por caso),

o en la misma Europa (plagada de ruinas eternas). Y para colmo de males, nuestros hermanos latinoamericanos nos miran con recelo, somos demasiado “blancos”; y los europeos con sospecha, somos todavía un poco “negros”. En esa mirada del otro fuimos construyendo nuestra *conflictiva, discutida e inacabada “identidad”*. La literatura - como bien se advierte- es un campo de batalla; estrategias encontradas la recorren de punta a punta y ese juego entre oralidad y escrituralidad expresa sus tensiones más profundas.

2. Las huellas próximas

“...parecen dos sociedades distintas, dos pueblos extraños uno de otro” (Sarmiento)

“No son dos partidos, son dos países...” (Alberdi)

Aquella huella remota del desencanto es acompañada por otra más próxima que igualmente nos marca: *la fractura interna*. Grieta, *Spaltung*, a través de la cual emerge -rapsódicamente- algún fragmento de “verdad” (*aletheia*): resistente a las certezas, desarticuladora de discursos, pero también posibilitadora de un orden simbólico y un cierto *sujeto*.

Comenzó por ser una fractura física y terminó consolidándose como *grieta cultural*. Esto que acabó por llamarse *República Argentina* en 1860, es en realidad el colector final, la frágil (y ambigua) “unidad nacional”, de una fractura inicial en dos países: el de la montaña y el de la llanura. Cada uno de ellos originado en una corriente colonizadora distinta: el *país de la llanura*, en aquella que tuvo sus polos de atracción en las ciudades de Asunción del Paraguay y Buenos Aires y que se organizó -como una especie de circuito cerrado- sobre las corrientes fluviales del sistema del río de la Plata. Es la tierra del *desencanto* de Mendoza y de Garay y la que, al poco tiempo, terminaría por dar la impronta (“nacional”) al resto del inmenso país.

El *país de la montaña* nació, en cambio, en la corriente colonizadora que tuvo su origen en Lima y que penetró en la actual Argentina a través de Jujuy (por el norte) y los Andes (por el centro). Aquí también el *desencanto* se repitió: no sólo faltaba el anhelado metal, sino también la riqueza cultural del incario. Tribus guerreras harían perder sus impulsos en comarcas desérticas y -cerrándose también sobre sí misma- esta corriente culminará en la fundación de dos ciudades

claves: Córdoba (1573) y San Luis (1596). Estas dos, conjuntamente con las provincias cuyanas (Mendoza y San Juan), serán las fronteras de un "país" con otro.

De un lado, el país de la montaña: hecho de piedra, de alturas insondables, de desiertos vastísimos; mediterráneo, ligado por ello al viejo Perú y con una cierta historia anterior propia. Del otro, el país de la llanura: de la tierra fértil, de la libertad aérea, del paisaje monótono y casi sin historia. Portuario, con eje en Buenos Aires (su "*cabeza de Goliat*", de la que hablará Martínez Estrada) y que -a pesar de considerar al resto como su "interior"- irremediablemente mirará hacia afuera (Europa, los EEUU).

Miradas divergentes, recelosas. Intereses divergentes. Culturas divergentes. Se pondrán relativamente de acuerdo para proclamar el primer grito de libertad criolla (1810), pero la equivocidad no tardará en crecer y consolidarse. Texto firmado en tinta limón, guerrearán medio siglo entre sí para terminar -luego de un período de máxima tensión, entre 1853 y 1860, con la provincia de Buenos Aires literalmente escindida- en la frágil "*pax romana*" que la ciudad-puerto le impone al resto. Nacen la *República* y el "*estado nacional argentino*". De esto hace poco más de cien años. Un segundo; tan corto pero tan intenso, que las huellas siguen visibles a pesar de los mejores esfuerzos por disimularlo.

Grieta persistente -superado lo anecdótico y lo geográfico- subsistirá aún en medio de aluviones externos y migraciones internas. Desligada poco a poco de su soporte físico, la huella de la fractura se posará cómodamente en nuestro contexto cultural: atravesando textos, produciendo literaturas, ocultándose cuando es conveniente y explicitándose a veces; avivando polémicas y a veces clausurándolas. *Activa siempre.*

Pero sería falso -en un imaginario balance totalizador- advertirla sólo como pura negatividad, como dicotomía, o como "cuenta a saldar". Su positividad es evidente: *nuestra propia existencia*, a pesar de todo. Esto que terminó por llamarse *Argentina*, si algo *es*, es precisamente esto: *esa diferencia y ese "resto" que no termina de coincidir consigo mismo* (¡para horror del *logocentrismo* autóctono y foráneo!).

A la manera de la banda de Moevius, su exterior es interior y viceversa. Y no sólo no termina de coincidir consigo misma, sino que tampoco coincide del todo con esa América Latina que vitalmente

íntegra, ni con la Europa que culturalmente ama, ni con los EEUU que económicamente imita (¡lo cual llena de horror a indigenistas, nacionalistas, tradicionalistas y modernizadores, de aquí y de allá!).

Su *escritura* -en el sentido más amplio y profundo del término- está hecha de esa fractura de los signos y de ese desencanto de las voces. Trabajosamente lo va aprendiendo esta Argentina de sí misma, aunque a veces parezca olvidarlo e insista con sus sarmientinas dicotomías (“civilización y barbarie”). Es entonces cuando se vuelve solemne e insoportable.

Por suerte, Oliverio Girondo siempre está a mano para recordarnos la posibilidad de un idioma respirable: “*un idioma que (a diferencia de la levita española) pueda usarse cotidianamente y escribirse de “americana”, con la “americana” nuestra de todos los días...*”. Cuando lo recordamos -en casa o en el exilio- hemos escrito nuestros mejores textos... “*argentinos*”, más allá de lo que digan.

Resumen

El artículo retoma las huellas de un trabajo elaborado hace algo más de treinta años y presentado en esta misma provincia de Córdoba en una de las comisiones del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, titulado “Apuntes para una filosofía de la historia argentina” y presenta una nueva reflexión sobre ese significativo llamado “Argentina” (por cierto que teniendo siempre -como horizonte de sentido- el marco latinoamericano que culturalmente integra). Tal cual ocurriera tres décadas atrás, esta problemática sigue teniendo vigencia para muchos jóvenes que se preguntan si este pensar liberador tiene un lugar en nuestra filosofía, lo cual depende mucho de su voluntad para que ello ocurra.

Zusammenfassung

Der Artikel nimmt die Spuren der Arbeit „Aufzeichnungen einer argentinischen Philosophiegeschichte“ wieder auf –einer Arbeit, die vor etwas mehr als dreissig Jahren entstanden ist und auch in der Provinz Córdoba im Rahmen einer der Kommissionen des Zweiten Nationalen Philosophie-Kongresses vorgelegt wurde. Er reflektiert -selbstverständlich innerhalb des Sinnhorizonts Lateinamerikas als sein kultureller Rahmen- über die Bedeutung des Wortes „Argentinien“. Wie vor drei Jahrzehnten ist die Problematik auch heute für viele junge Menschen aktuell, die sich fragen, ob das befreiende Denken einen Platz in unserer Philosophie hat. Dies hängt jedoch sicher sehr von ihrem Willen ab, dass dieses geschehe.

Abstract

This article resumes a previous work carried out more than thirty years ago. It was discussed in the province of Cordoba in one of the sessions of the Second National Congress of Philosophy “Apuntes para una filosofía de la historia Argentina” and it presents a new reflexion on that significant called “Argentina” (considering as a sense horizon the Latin American framework that it culturally integrates). As it happened three decades ago, this issue is still valid for many youths that wonder if this liberating thought has a place in our philosophy, which will greatly depend on their will.

URGENCIA DE UN FILOSOFAR VIGENTE PARA LA LIBERACIÓN¹

Horacio Cerutti Guldberg

A la inolvidable memoria del maestro y Amigo entrañable Arturo Ardao (1912-2003)

“Sobre si conviene más al filósofo seguir una sola escuela y un solo maestro en cuya autoridad se apoye, que estudiarlos todos seleccionando lo que haya dicho cada uno de verdad o por lo menos de más verosímil, dando modestamente de lado a los demás. Conclusión única: Es más conveniente al filósofo, incluso al cristiano, seguir varias escuelas a voluntad, que elegir una sola a que adscribirse” (José Agustín Caballero)².

“Lo que nuestros líderes y sus lacayos intelectuales parecen incapaces de entender es que la historia no puede limpiarse como una pizarra, en la que “nosotros” podemos escribir nuestro propio futuro e imponer nuestras propias formas de vida para que las siga esta gente inferior [...] [¿] alguna vez terminó el imperialismo moderno[?] [...] He llamado a mi intento “humanismo”, una palabra que continúo usando tozudamente a despecho del desdénso rechazo del término por críticos posmodernos sofisticados [...] la filología de hecho es la más básica y creativa de las artes interpretativas [...] Por último, y esto es lo más importante, el humanismo es la única y yo iría tan lejos como para decir que es la última resistencia que tenemos [...] no como una devoción sentimental que nos convoca a volver a valores tradicionales o a los clásicos, sino como la práctica activa de un discurso secular racional. El mundo secular es el mundo de la historia, en cuanto construida por seres humanos” (Eduard Said)³

A tres décadas del surgimiento de la filosofía de la liberación las constataciones cotidianas muestran el aumento exponencial de las desigualdades e injusticias sociales que le dieron origen. Por si hubiera dudas, allí están los datos duros de las estadísticas para mostrar, sin ir más lejos, que la “copa de champagne” no sólo no se derrama, sino que

¹ Agradezco la ayuda de R. Ruiz Guerra para pulir el inglés del abstract. También los comentarios al texto de M. Magallón, J. Serna, R. Páez, O. Wingartz, R. García Clarck, G. Ogarrio, M. Ramírez Fierro, C. Mondragón y M. Corral. Llevamos años trabajando juntos y discutiendo nuestros respectivos trabajos, lo cual no me resta ninguna responsabilidad en lo que aquí afirmo, aunque habla de un pensar parcialmente compartido.

²“Philosophia Electiva”, 1797, en: I. Monal y O. Miranda (selección e introducción), *Pensamiento cubano siglo XIX*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2002, T. I, p. 139. A este sacerdote (1672-1835) “Se le considera el primer reformador de la filosofía en Cuba...” (p. 106).-

³Intelectual palestino (1935-2003). “A 25 años del libro *Orientalismo*: abrir una ventana hacia el Oriente” trad. de M. Somarriva en: *El Mercurio*. Santiago de Chile, 24 de agosto, 2003, reenviado por internet. Para el inicio de una lectura crítica y sugerente desde nuestra América de su beligerante humanismo que se piensa desde las piedras cf. G. Ogarrio, “Edward W. Saïd, la radical actualidad de algún humanismo” de próxima publicación en *La Jornada Semanal*. Una versión preliminar: “Las repúblicas y las piedras” en *La Voz de Michoacán*, 2 octubre 2003, p. 17.

tiene cada vez bases más delgadas. Esta progresión geométrica de la explotación pareciera justificar por sí sola una insistencia creciente en la necesidad de liberación.

Junto con estas constataciones también se cierne abrumadoramente la sensación de caminos cerrados, de imposibilidades que se presentan como cuasi insuperables, las cuales mitigan la esperanza y enardecen los ánimos, colocando no ya a la vida sino a la mera sobrevivencia de las grandes mayorías de la humanidad en primerísimo plano.

Con todo parece atisbarse, si se quiere en espasmódicas manifestaciones, un renovado ciclo de organización de la resistencia de grandes segmentos de población a nivel regional y mundial. Representan a aquellos que no están dispuestos a someterse y pugnan por mantener viva la esperanza, alimentan su rebeldía y trabajan en la construcción de otro mundo posible y deseable.

Esta compleja y abigarrada situación sobreexige a la labor intelectual, y particularmente a la filosófica, para que esté a la altura de las circunstancias y se ponga en condiciones de hacer un aporte que coadyuve al avance exitoso del proceso de liberación o, cuando menos, colabore en su desempantanamiento y participe en (re)impulsarlo creativamente.

Si filosofar desde nuestra América consiste en pensar la realidad socio cultural a partir de la propia historia crítica y creativamente para colaborar en su transformación, queda claro que esa labor emerge de la cotidianidad histórica y es fruto de asumir la condición colectiva de la vida social⁴. Por ello conviene subrayar que la experiencia de la alteridad que generó la filosofía de la liberación en sus orígenes tenía caracteres muy distintivos. Era el modo como entiendo que nos referíamos a las diversas modalidades en que percibíamos, conceptualizábamos y vivíamos el conflicto social quienes impulsamos en su momento estas propuestas de filosofía comprometida⁵. Hoy la violencia de ese conflicto social se ha acentuado y las consecuencias son cada vez peores para las grandes mayorías perjudicadas.

⁴Remito a mi *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000, 202 págs.

⁵He examinado el asunto principalmente en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, terminado en 1977 y editado en 1983. Presentación Leopoldo Zea. México, FCE, 2 ed., 1992, 320 págs. y en *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* de 1997. Prólogo Arturo Rico Bovio. Toluca, México, UAEM, 2 ed., 221 págs.

La crudeza con que se manifiesta el poder autopercebido como omnímodo del imperialismo no sólo renueva la necesidad de repensar a los clásicos sobre el tema. También replantea la discusión acerca de las situaciones de dependencia como contracara de esa fase del capitalismo no rebasada y sí, más bien, maquillada por la ideología del neoliberalismo y, en la medida en que éste hace aguas por los cuatro costados, calafateada por su complemento globalista⁶.

Por supuesto, los esfuerzos conceptuales de la llamada “teoría” de la dependencia no pudieron dar cuenta en su momento acabadamente de esas situaciones de dependencia que persisten. Su enfoque excesivamente generalizador, sus variantes internas, su énfasis en una causalidad externalista la debilitaron fuertemente en su capacidad descriptiva, explicativa y de diagnóstico⁷. Con todo, las conflictivas situaciones sociales a que hacíamos referencia y que constituían su objeto más propio de reflexión no han desaparecido y hasta se han agudizado⁸. Por ello resultan tan estimulantes algunas reflexiones recientes que retoman con nuevas perspectivas esos debates⁹. Toda esta situación conlleva, nuevamente, interrogantes radicales acerca de los movimientos sociales que podrían viabilizar transformaciones estructurales y también por las características de los mismos¹⁰.

Por ello cabe (re)preguntarse una vez más: ¿por dónde podría avanzar el aporte, modesto por cierto aunque no menos destacable, de un filosofar para la liberación, comprometido con ese proceso y presto a colaborar en modificar el que parece sino ineluctable o destino fatal de las grandes mayorías?

⁶Cf. Eduardo Saxe-Fernández, *La nueva oligarquía latinoamericana: ideología y democracia*. Heredia, Costa Rica, Editorial Universidad Nacional, 1999, 307 páginas.

⁷Como con lucidez lo señalaron en su tiempo Agustín Cueva y Ricaurte Soler, entre otros.

⁸Cf. Theótonio Dos Santos, *La Teoría de la Dependencia. Balance y Perspectivas*. México, Plaza y Janés, 2002, 172 págs. Agradezco a Roberto Hernández el acceso a este texto.

⁹Cf., por señalar algunos ejemplos, los trabajos de Roberta Traspadini, *A teoria da (Inter)dependência de Fernando Henrique Cardoso* (Rio de Janeiro, Topbooks, 1999, 174 págs. y la investigación en curso de Roberto Hernández López, “Cardoso-Marini: un debate inconcluso. Desarrollo, dependencia y democracia en América Latina”, UNAM, 2003.

¹⁰Cf. Tatiana Coll Lebedeff, *América latina en el filo del siglo XX. Entre la catástrofe y los sueños: los nuevos actores sociales*. México, UPN / Casa Juan Pablos, 2001, 207 págs.; Immanuel Wallerstein, “Nuevas revueltas contra el sistema” en: *New Left Review*, noviembre-diciembre 2002, n° 18, trad. Yan-Kan, mimeo. Es sugerente su tratamiento comparado de los movimientos sociales y de los movimientos nacionales desde 1850 a 1970, para esbozar lo que vino después hasta el cuestionamiento a la globalización; María Arcelia González Butrón, *Transformaciones económicas estructurales. Riqueza y desarrollo social en México*. México, DEI / CEMIF, 1999, 295 págs.

Tengo la convicción de que el quehacer filosófico resulta más pleno si surge del trabajo en equipo y así lo practicamos. Por ello, aunque a continuación expongo mis sugerencias al respecto rumiadas largamente, aprovecho también la oportunidad para rendir un homenaje de profunda gratitud a colegas admirados, de cuyo saber me he beneficiado en su generoso magisterio y cuya amistad fraterna he disfrutado en entrañables muestras durante estos años. A sus obras remito. Y para explicitar una vez más, por si ello fuera necesario, ese fecundo diálogo abierto y felizmente ininterrumpido, he elegido fragmentos de obras de algunos de ellos -en representación de todos- para los epígrafes que contraponen los parágrafos que siguen.

La dimensión epistemológica “es, sí, un problema epistemológico el que queremos proponer a la consideración, muy elemental: si y cómo es posible pensar desde la práctica histórica...” (Manuel Ignacio Santos)¹¹.

Abordar la cuestión del pensamiento que la práctica histórica reclama desde la articulación entre un enfoque que privilegia su dimensión histórica y otro enfoque que pone de relieve el esfuerzo por sistematizar rigurosamente -lo que no es equivalente a pretensión de construir sistema alguno- se ha mostrado como teóricamente fecundo. Impulsar este esfuerzo, que he denominado problematizador, ha permitido mantener la tensión de la reflexión exigida por un alerta al presente, a los vaivenes de la coyuntura y, sobre todo, a la conflictividad creciente de la vida social¹². Las grandes injusticias estructurales, la explotación de los muchos en beneficio de poquísimos pesa como una lápida sobre los hombros contemporáneos.

Ejercer el filosofar desde la práctica histórica impulsa a pensar la realidad sorteando el escollo de la ilusión de la transparencia como obstáculo epistemológico. Ésta, en tanto rechazo impune de toda mediación, constituye la fuente de dogmatismos cerriles. Sólo elaborando sutilmente estas mediaciones se hace accesible el ámbito de aquello que virtualmente anida en la cotidianidad y pugna por desenvolverse en la plenitud de sus posibilidades bloqueadas. El caminar o proceder del pensar nuestro americano viabiliza la experiencia de reflexionar

¹¹ Manuel Ignacio Santos, “La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación” (fechado en São Paulo, Brasil, julio de 1975) en: *Pucara*. Cuenca, Ecuador, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca, junio 1977, n° 2, p.15.

¹²Para el sentido de “problematizar” cf. mi *Filosofía de la liberación latinoamericana*, ya citado.-

desde la práctica histórica sin fugas o evasiones de la misma. Al contrario, propicia una reiterada inmersión en la cotidianidad en tanto *humus* del esfuerzo del ingenio¹³.

El riesgo de pensar (nombre que adopta entre nosotros el filosofar)

“En este tiempo duro, la objetividad surge del conflicto; el equilibrio y la medida son un lujo y hace falta una “pizca” de valentía y humildad para ser capaces de equivocarse”¹⁴. “En mi opinión, sin embargo, hay un plus de irracionalidad constitutivo de la historia humana y en cuanto tal, inextirpable (...) pienso que hay que contar con él, como amenaza, desafío o posibilidad. E intentar construir una teoría de la racionalidad que contemple una *forma de vida* en la que haya un lugar para lo no calculable, lo no enteramente previsible ni manipulable”¹⁵.

En nuestra América hemos designado desde José Gaos como pensar al filosofar, asumiendo las connotaciones que él le dio desde su famosa conferencia en El Colegio de México de 1944. Lamentablemente, esa asimilación —a juicio de muchos, entre los que me incluyo— muy apropiada y pertinente, ha propiciado no pocas veces la impertinencia de desconocer —o ‘ningunear’ como decimos con feliz neologismo en México— las dimensiones más propias del filosofar, considerando a esta filosofía como menor y meramente aplicada por práctica. ¡Como si la dimensión práctica desmereciera la calidad teórica del quehacer intelectual! O, peor todavía, ¡como si la dimensión teórica debiera —y pudiera— concebirse separadamente de sus referencias constitutivas a un quehacer y a un deber ser que le son ínsitos! Claro, siempre y cuando se reconozca la conexión ineludible con las, por cierto, privilegiadas mediaciones que enlazan lo epistémico con lo antropológico, que lo funda, le brinda sentido y condiciona su alcance¹⁶.

¹³He mostrado una versión de esta experiencia epistemológica, que se ha mostrado fecunda, en *Filosofar desde nuestra América*, ya citado.

¹⁴Gustavo Ortiz, *Supuestos de un pensar latinoamericano; la Cultura en el Martín Fierro*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, tesis de licenciatura en filosofía, 1972 cit. por Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, 1983, p. 185.

¹⁵Gustavo Ortiz, *La racionalidad esquiva. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba / Universidad Nacional de Río Cuarto / CONICOR, 2000, pp. 190-191.

¹⁶He explorado preliminarmente el asunto en “Filosofar nuestroamericano (¿Filosofía en sentido estricto o mera aplicación práctica?)” en: *La Lámpara de Diógenes*. Puebla, BUAP, año 3, vol. 3, julio-diciembre 2002, n° 6, pp. 45-49.

Sumado al aporte que brindan las ciencias sociales se delinea cada vez más un esfuerzo en la organización de la resistencia de las grandes mayorías de la población. Para sobrevivir primero y para proyectar alternativas cada vez más radicales a continuación. Todo lo cual parece reconducir a la necesidad imperiosa de examinar las condiciones y vías de una transformación estructural de la vida colectiva, capaz de enfrentar con éxito la lógica destructiva, fragmentante y desoladora del capitalismo¹⁷.

La dimensión política se ha mostrado como constituyente del quehacer filosófico y muchos indicios subrayan la potencialidad de desenvolvimiento teórico que condensa el reconocimiento franco de esta conexión. Este reconocimiento exige un esfuerzo renovado y permanente de la reflexión filosófica para dar respuesta a las demandas sociales que se acumulan y superponen incesantemente, además de explorar formas alternativas de ejercicio del poder. Historicidad ineludible "... se podrá, con la humildad del caso, incorporándose a la praxis social y política de los oprimidos (que no son una categoría ontológica), y no por encima de ellos como sus mentores, poner el hombro en este largo y doloroso camino de nuestros países hacia la instalación y construcción del socialismo"¹⁸.

Se trata de evitar "... el desconocimiento de la humilde y despreciada palabra cotidiana, única raíz posible de nuestra palabra propia y única vía para poder entablar un diálogo con todos los hombres, que no sea encubridor ni de nosotros, ni de esos hombres"¹⁹.

Probablemente uno de los riesgos más graves de esterilidad que acosan al filósofo sea el alejarse de la historia: de la cotidianidad y de la práctica política. Alejarse hasta el punto de, no sólo perder de vista estas dimensiones ineludibles, sino convertirlas en algo completamente marginal a las preocupaciones autocalificadas como teóricas y hasta de excelencia. El presunto aristocratismo del filosofar sólo conduce a la esterilidad en relación con las necesidades y demandas de las grandes

¹⁷A explorar estas dimensiones está dedicado el Proyecto de Investigación colectivo DGAPA-UNAM IN306502, bajo mi responsabilidad y la de Carlos Mondragón: "Resistencia popular y soberanía restringida ¿está en riesgo la democracia en América Latina?", con sede en el CCYDEL, cuyos avances aparecen en la página web www.ccydel.unam.mx/pensamientoycultura y en la revista virtual allí incluida "Pensares y Haceres".

¹⁸Arturo Andrés Roig, "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos" (fechado en Quito, junio de 1984) en: *Nuestra América*. Volumen monográfico dedicado a "Filosofía de la liberación". México, CCYDEL/UNAM, año IV, mayo-agosto 1984, n° 11, p. 59.

¹⁹*Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, p. 73.

mayorías. Así, la pérdida del habla no es sólo un riesgo, sino una lamentable constatación muy frecuente, que fomenta la más frustrante incomunicación²⁰.

En este sentido ha ayudado mucho insistir en el examen y reconstrucción de nuestro pasado de pensamiento. La historia de las ideas, enfoque disciplinario fecundo con el cual se viene explorando desde hace muchas décadas esa producción, ha permitido abordar con mayor amplitud y contextualizadamente unas manifestaciones intelectuales francamente empobrecedoras si se las enfoca desde la tradicional historia de la filosofía²¹. Y no porque no constituyan manifestaciones suficientemente filosóficas –como acostumbra a descalificarse desde posiciones academicistas– sino precisamente por serlas, por expresiones plenamente filosóficas surgidas del seno de esa historicidad que nos es más propia. Así lo han mostrado valiosos trabajos cuya lectura y estudio reclaman siempre acuciosa atención²².

A punto tal que no sólo el quehacer historiográfico ha alcanzado gran calidad, sino que está abierto todo el terreno para un examen de los caracteres e historia de esa misma historiografía, la cual muestra inflexiones y avances cualitativos en la discriminación de variantes discursivas, pugnas ideológicas, confrontación de configuraciones axiológicas, consolidación de posiciones antropológicas y reconocimiento de aportes en la apreciación y búsqueda de sentidos para la vida colectiva²³.

²⁰Cf. de Manuel de Jesús Corral, *Comunicación y ejercicio utópico en América Latina*. México, Ediciones del lugar donde brotaba el agua, 1999, 192 págs. y *La comunicación y sus entramados en América Latina; Cambiar nuestra casa*. México, Plaza y Valdés, en prensa.

²¹Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*. Montevideo, Alfa, 1963, 150 págs.; Arturo Roig, “La “Historia de las ideas” cinco lustros después” en: *Revista de Historia de las ideas*. Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica, 1984, pp. I-XLII. Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada, *La historia de las ideas en América Latina*. Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 1975, 55 págs.

²²Como, por ejemplo, de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*. México, CCYDEL/UNAM, 1993, 395 págs. y *Andrés Bello, Filósofo*. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 1986, 279 págs. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1974, 238 págs. Arturo Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, FCE, 1981, 313 págs. Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*. México, Ariel, 3 ed., 1976, 542 págs.; Carmen Rovira (coordinadora), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México: siglo XIX y principios del XX*. México, UNAM, 1997, 987 págs.; Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CCYDEL, UNAM, 1991, 306 págs.

²³Cf. mis libros *Hacia una historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, UNAM / Miguel Ángel Porrúa, 2 ed., 1997, 213 págs.; *Memoria comprometida*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996, 170 págs. y en colaboración con Mario Magallón Anaya, *Historia de*

Filosofar originario

“Hemos valorado esta “autoctonía” de la cultura popular y hemos aludido también más de una vez a su *ambigüedad*. Las masas populares en su totalidad y cualquiera sea su origen, tienen una notable capacidad de crear símbolos (y mitos, eventualmente) que recuperan el sentido radical (donde el hombre está “radicado”) de lo telúrico y lo cósmico. Pero es la *praxis sociohistórica* la que flexiona esa potencia en una dirección nueva”²⁴.

La preocupación por los orígenes reconduce al filosofar hacia fuentes que mantienen su vigencia en la actualidad, aun cuando retienen y exhiben –quizá justamente por eso- toda la frescura de su gestación acrisolada en la lucha por una sobrevivencia que sólo ha podido surgir merced a una paciencia insistente, a una comprensión muy diferentemente vivida –y no sólo conceptualizada- de la temporalidad y a un ejercicio de la resistencia popular prolongada²⁵.

Esta experiencia alimenta, sin duda, los esfuerzos de los movimientos sociales y va gestando el surgimiento de novedosas configuraciones de los sujetos sociales. Al pensar que acompaña el hacer de los pueblos originarios debe sumarse el esfuerzo creciente de invisibilización de los componentes afroamericanos o tercera raíz de nuestra cultura, sin descuidar, por supuesto, todo lo que representa la revolución epistemológica propiciada por las reivindicaciones de las mujeres²⁶.

las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida? México, Universidad de la Ciudad de México, 2003, 181 págs. También de Varios autores, *Diccionario de filosofía latinoamericana*. Toluca, UAEM, 2000, 384 págs. (se puede consultar en nuestra página web).

²⁴ José Severino Croatto, “Cultura popular y proyecto histórico” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, Vol. III, 1976, p. 377. En su fecunda obra, Severino Croatto ha enseñado, entre muchas otras importantes dimensiones, a leer. Como señalara en su *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Bs. As., La Aurora, 1984, p. 75: “Lo no dicho de lo “dicho” del texto es dicho en la interpretación contextualizada”.-

²⁵ Para una primera aproximación de conjunto remito a mi “La filosofía latinoamericana en la segunda mitad del siglo XX: Balance y perspectivas” Ponencia en el XIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana “La filosofía Hispánica en nuestro tiempo (1940-2000)”, Salamanca, 23-27 de septiembre 2002. En prensa con las memorias.

²⁶ Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*. México, Miguel Ángel Porrúa, 2002, 277 págs. Este trabajo viene precedido, entre otros, por otro magnífico esfuerzo galardonado con el premio de ensayo Lya Kostakowsky, en el cual Lenkersdorf brinda una primera aproximación de conjunto: *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. Lengua y sociedad, naturaleza y cultura, artes y comunidad cósmica*. México, Siglo XXI / UNAM, 1996, 197 págs. Hemos dedicado el último número de la revista virtual *Pensares y Haceres* al tema con aportaciones también de Ziley Mora. Cf. también Jesús Serna Moreno, *México, un pueblo testimonio*. Los

Justamente desde una visión renovada de nuestra historia de las ideas filosóficas se pueden atisbar las potencialidades de estas novedosas expresiones culturales. Para abrir el camino de la historia de la filosofía que nos merecemos se presenta como muy sugerente examinar en sus partes, relaciones y conformación, amén de sus resultados y consecuencias hasta no queridas, lo que he propuesto denominar antimodelo paradigmático de hacer historia de la filosofía. Este antimodelo se caracteriza por dejarnos finalmente sin historia propia de la historicidad efectiva constituyente del pensar en nuestras tradiciones, bloqueando la función de un legado que apunta a fecundaciones sin cuento²⁷.

Abrir el marco de consideración de la filosofía para dar cabida a la decisiva producción extraacadémica y hasta extrainstitucional permite reconocer el aporte de sectores sociales invisibilizados por la recurrente tendencia oligárquica de nuestras organizaciones político sociales, con sus sellos machistas, patriarcalistas, racistas, excluyentes.

Quehaceres

“Sin una visión clara y precisa de la historia latinoamericana y de la situación actual es imposible efectuar acciones significativas” (Joaquín Hernández Alvarado)²⁸. “Los procesos democráticos latinoamericanos

indios y la nación en nuestra América. México, Plaza y Valdés / CCYDEL, UNAM, 2001, 180 págs. Para la temática afroamericana los trabajos de Luz María Martínez Montiel (coordinadora), *Presencia africana en el Caribe*. México, CNCA, 1995, 661 págs. Y *Presencia africana en Sudamérica*. México, CNCA, 1995, 654 págs. Omer Buat Batubengue, “Elementos histórico-culturales en la construcción de la democracia para África y su importancia para América Latina. El caso de la conferencia nacional soberana africana”. México, tesis para obtener el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos, mayo 2003, 444 págs. Francesca Gargallo, *Garífuna Garínagu Caribe*. México, Siglo XXI / UNESCO, 2002, 171 págs.; Horacio Cerutti Guldberg, “Africanness: a Latin American philosophical perspective” en: *Latin American Report*. South Africa, University of South Africa-Centre for Latin American Studies, vol 10, n° 2, julio-diciembre 1994, pp. 4-9. María Arcelia González Butrón y Miriam Aidé Núñez Vera (coordinadoras), *Mujeres, género y desarrollo*. Morelia, EMAS/UMNSH/CEMIF/UACH/CIDEM, 1998, 822 págs.; Francesca Gargallo acaba de terminar *De por qué se duda que existan filósofas feministas latinoamericanas o de cómo Latinoamérica pagó el festejo de bienvenida a las feministas. Una historia de las ideas*. México, UCM/Siglo XXI, en prensa.

²⁷ Para el tratamiento de esta cuestión remito a la segunda sección de *Filosofar desde nuestra América*. Arturo Roig nos ha pertrechado de una noción de ‘legado’ antropológicamente resemantizada y libre de resabios conservadores. Cf. su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, especialmente capítulo III.

²⁸ Joaquín Hernández Alvarado, “¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?” en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. Salamanca, Pontificia Universidad de Salamanca, Vol. III, 1976, p. 399. Posteriormente, en “La hospitalidad imposible” en: *País Secreto. Revista de Ensayo y Poesía*. Quito, n° 2, octubre de 2001, p. 37 señalaba “¿Si la filosofía no es hospitalaria, el pen-

desde 1979 hasta la fecha tienen mucho del vaivén del ‘avanzar sin transar y del transar sin parar’ ”²⁹. Los quehaceres y tareas del tiempo presente, que prolongan en buena medida esfuerzos anteriores y que reclaman mejor acuciosidad en las rectificaciones, reconceptualizaciones y recualificaciones indispensables, exigen repensar diversas dimensiones. Entrenar y reforzar la capacidad de reconocimiento de rupturas, quiebres y discontinuidades de la legalidad necesaria de lo histórico por los cuales aflora la contingencia. Estos quiebres de totalizaciones consolidadas y aparentemente inexpugnables responden al quehacer y a las luchas colectivas. Es a estas fuerzas sociales a las que el filósofo debe estar atento y apoyar. Así, la experiencia de la alteridad podrá ser acogedora y hospitalaria. Los más suelen estar expectantes ante los apoyos, vengan de donde vinieren. La capacidad de adaptación y la energía desbordante de las grandes mayorías se expresa también en una picaresca atrevida y llena de humor, la cual ayuda a renovar caminos trillados. La energía y sostenibilidad de las transgresiones remueve la fijeza de los ordenamientos institucionales y los reestructura de modo estimulante. No sólo no se constatan fines de la historia, sino que alumbran y hasta deslumbran nuevos derroteros³⁰. Se trata entonces de un esfuerzo por pensar la realidad a la búsqueda de sus sentidos (que es un modo de aludir a la construcción conceptual y simbólica de esos sentidos) para transformarla acorde con reiteradas demandas de justicia estructural³¹. Se trata de un pensar ejercido en y fuera de las instituciones académicas. Desarrollando todas las potencialidades que la academia brinda y, al mismo tiempo, enfrentando las trampas academicistas. Un pensar en acto pleno y esforzado en mantener abiertos los espacios para poder ejercer el diálogo, la crítica y la

sar, *das Denken*, puede serlo? ¿Es el pensar hospitalario? Lo hospitalario debe estar relacionado con lo extranjero, en cuanto se habla de la recepción de “lo otro” [...] En el encuentro con el otro, la hospitalidad se vuelve imposible si no hay gratuidad; si, por el contrario, se la practica, se la hace a un alto costo: la exposición al rapto”.

²⁹ “Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano”. Guayaquil, 2003. Versión preliminar de un trabajo mayor adelantada gentilmente por el autor vía mail.

³⁰ De la extensa y sugerente obra de Arturo Roig remito a *Ética del poder y moralidad del la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002, 279 págs. También sugerente aproximaciones a estos temas en Mario Magallón, *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*. Morelia, Jitanjáfora, 2002, 111 págs. Y en la tesis de Licenciatura en filosofía de Alejandro Favián Arroyo, *Crítica de la razón occidental*. México, UNAM, 2003, 269 págs.

³¹ Cf. mi *Filosofar desde nuestra América...*, sección cuarta.

autocrítica a su interior, sin perder de vista las demandas de la sociedad y la creatividad de los colectivos.

Desafíos

“La plena originalidad filosófica habrá de obtenerse cuando partamos del ámbito circundante y elaboremos un estilo para definir su perfil, reconociendo nuestras crisis y asumiendo la dirección de nuestro destino colectivo. Esta fue en definitiva la máxima ambición de los pioneros de nuestro pensamiento, ambición retomada últimamente por una heterogénea promoción filosófica que arriesgó nuevos planteos en medio de infortunadas alternativas teóricas y circunstanciales”³². ¿Cómo podría gestarse un aporte intelectual significativo en el esfuerzo de articulación a la resistencia social que se torna ineludible? Pareciera que sólo asumiéndolo desde la tensión irresuelta que estructura la presencia de lo utópico en su operatividad histórica. Tensión entre realidad e ideal, entre *status quo* insoportable y sueños diurnos deseables. Apertura a la plenitud de la experiencia humana sólo factible desde el ejercicio de una actitud articuladora del pesimismo de la realidad y del optimismo del ideal, tal como lo enunciaba José Vasconcelos y gustaba de repetirlo José Carlos Mariátegui³³. No uno o lo otro. Sino ambos a la vez. Así, la discontinuidad, las rupturas irrumpen por obra de los sectores sociales emergentes que, al organizar sus resistencia e impulsar sus propios proyectos generosos e incluyentes, aprovechan las grietas en la dominación y activan la contingencia propia de la historia. Lo imprevisto se hace posible al probar, al intentarlo. El poder se revela como poder-hacer, más cercano a la gente que constituye, en definitiva, su único y último sostén. Lo cual implica poner en primer plano la

³² *Panorama Filosófico Argentino*. Bs. As, EUDEBA, 1985, pp. 41-42. Lectura complementaria de la citada, e indispensable dentro de la prolífica obra del mismo autor, lo constituye *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*. Bs. As., EUDEBA, 1989, 342 págs.

³³ Cf. María del Rayo Ramírez Fierro, *Simón Rodríguez y su utopía para América*. México, CCYDEL/UNAM, 1994, 134 págs. Remito también, entre otros de mis trabajos, a “Itinerarios de la utopía en nuestra América” en: *Nuestra América: la migración de las ideas*. México, CCYDEL/UNAM, septiembre-diciembre 1984, n° 12, pp. 11-32; “¿Teoría de la utopía?” en: Oscar Agüero y Horacio Cerutti Guldberg (editores), *Utopía y nuestra América*. Quito, Abya-Yala, 1996, pp. 93-108 (allí incluyo una bibliografía regional de gran interés sobre el tema); *Presagio y tópicos del descubrimiento*. México, CCYDEL/UNAM, 1991, 156 págs.; *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. México, UCM, 2003, 41 págs.; Horacio Cerutti Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coordinadores), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. México, Plaza y Valdés / CCYDEL, UNAM, 2003, 423 págs.

creatividad humana, la libertad y la esfera de lo común-social. Quehacer colectivo que sería deseable impulsar con todas las características de una democracia radical, ansiada desde añejos tiempos en la región y escamoteada abusivamente o reducida a una representación de la cual es difícil pedir cuentas³⁴. Claro que por muy radical que se postule, la democracia no será efectiva si no se construye desde una crítica a fondo de la democracia representativa. Aunque insatisfecha con sus rendimientos, la población latinoamericana sigue apoyando la democracia. Hay que mostrar que la insatisfacción no depende de buenos o malos gobernantes, sino de la incapacidad de las instituciones de esa democracia para ponerle límites a la embestida del capital y satisfacer las necesidades mínimas de la población. A través de esta mediación crítica la ruta que están abriendo los nuevos movimientos sociales hacia la transformación estructural podrá ganar más y más visibilidad, adhesión y viabilidad, al tiempo que se sublevar contra una especie de “vaciamiento” de la democracia para usar su legalidad y legitimidad como patente de corso en el saqueo de la soberanía más elemental.

En fin, quizá por todo eso convenga terminar estas líneas de balance -no tan paradójicamente- programático con las palabras impulsoras del ex Rector Fundador de la Universidad de Río Cuarto, las cuales condensan, a mi entender, el máximo desafío para el aventurado filosofar nuestroamericano: “Creo que “lo más digno de ser pensado”, no es el mismísimo ser, como creía Heidegger, sino la situación de los seres

³⁴ A repensar la cuestión de la democracia en la región se abocan, entre otros, los esfuerzos de Carlos Mondragón y Alfredo Echegollen (coordinadores), *Democracia, cultura y desarrollo*. México, UNAM / Praxis, 1998, 349 págs.; Horacio Cerutti Guldberg y Carlos Mondragón (compiladores), *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. UNAM / Praxis, 1999, 263 págs.; Manuel Corral, *Producción alternativa y democracia en América Latina*. México, Miguel Ángel Porrúa, 1997, 168 págs.; Rodrigo Páez, *La paz posible. Democracia y negociación en Centroamérica 1979 / 1990*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/CCYDEL, UNAM, 1998, 295 págs.; Mario Magallón, *La democracia en América Latina*. México, Plaza y Valdés / CCYDEL, UNAM, 2003, 427 págs.; Dejan Mihailovic, *La democracia como utopía*. México, Miguel Ángel Porrúa / TEC, 2003, 259 págs.; Rubén García Clarck, *Dilemas de la democracia en México*. Querétaro, Instituto Electoral de Querétaro, 2002, 121 págs.; Oscar Wingartz, *Nicaragua ante su historia (¿Esperanza o frustración?)*. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2003, 226 págs.; Alejandro Serrano Caldera, *Hacia un proyecto de nación. Una década de pensamiento político*. Managua, Fondo Editorial CIRA, 2001, 158 págs.; Yamandú Acosta, *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. Montevideo, Universidad de la República, 2003, 306 págs.; Luis Tapia, *La velocidad del pluralismo. Ensayo sobre tiempo y democracia*. La Paz, Muela del Diablo, 2002, 140 págs.

humanos de carne y hueso que pueblan este planeta” (Augusto Klappenbach)³⁵.

Resumen

Este trabajo pretende un triple alcance: hacer un balance conciso de lo realizado en equipo en estos años, homenajear a colegas y amigos, y bosquejar tareas pendientes. Quizá el principal desafío consista en encontrar los modos de articular el quehacer intelectual a los procesos de organización de la resistencia popular, para colaborar en la constitución de sociedades alternativas, más justas y solidarias.

Zusammenfassung

Diese Arbeit bemüht sich um ein Dreifaches: um eine knappe Bewertung des in den letzten Jahren gemeinsam Geleisteten, um die Ehrung von Kollegen und Freunden und um eine Skizzierung des noch zu Leistenden. Die wichtigste Herausforderung könnte darin bestehen aufzuzeigen, wie die intellektuelle Tätigkeit mit den Prozessen der Organisation der Widerstands des Volkes artikuliert werden kann, um so einen Beitrag zu leisten zur Schaffung von alternativen, gerechteren und solidarischeren Gesellschaften.

Abstract

This work aims at a triple target: to make a concise balance of what we, as a team, have done over these years, pay homage to colleagues and friends, and sketch pending tasks. Perhaps, the main challenge is finding the way to articulate intellectual work to the organizational processes of popular resistance, in order to cooperate in the construction of alternative societies built on justice and solidarity.

³⁵ Augusto Klappenbach Del texto leído en la mesa redonda “Pensar desde América Latina” con motivo de la presentación del libro de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América* y de la colección de la que forma parte, en la Casa de América, Madrid, lunes 6 de noviembre de 2000. El mismo Klappenbach consignó precisiones importantes sobre la filosofía de la liberación en su breve aproximación panorámica a “La filosofía en la Argentina actual” en: *Arbor*. Madrid, octubre 1986, n° 490, pp. 67-78.

KAAD

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE LOS AÑOS '70
Y LA ARGENTINA DE COMIENZOS DEL S. XXI

Julio De Zan

1.

A treinta y pico de años de la formación del grupo originario de la Filosofía de la Liberación en esta tierra cordobesa, y de nuestras primeras publicaciones colectivas, quiero transmitir ante todo en esta exposición, de manera casi autobiográfica, aunque no con intención meramente nostálgica, algunas vivencias de aquella época, para esbozar luego, a la luz del pensamiento de la liberación, mis interpretaciones de la evolución posterior de la historia vivida.

Nuestras reuniones en los años 1971-75 duraban tres o cuatro días. En Santa Rosa de Calamuchita donde realizamos los primeros encuentros las conversaciones filosóficas comenzaban con el desayuno y se continuaban durante todo el día, prolongándose largas horas después de cenar. La heterodoxa mezcla de nuestras fuentes formaba un cóctel bastante explosivo. Los fantasmas de Hegel, Marx, Heidegger, Marcuse, Althusser, Levinás, Ricoeur y muchos otros filósofos vivos y muertos estaban todo el tiempo presentes entre nosotros junto con los textos de los filósofos y pensadores Latinoamericanos. No nos dejaban ni en las horas de descanso en el arroyo. Pero la filosofía era solamente el medio *en el cual y con el cual* trabajábamos, aunque no en un sentido meramente instrumental; el motivo y los fines que nos movían en esta praxis no eran por cierto meramente teóricos. Estábamos convencidos que la filosofía debía jugar un rol significativo en el proceso histórico de las luchas de liberación de los pueblos, o más precisamente, que el proceso político de la liberación social y nacional en marcha en América Latina correría

riesgo de no alcanzar la profundidad o la radicalidad necesaria, de quedar a mitad de camino, o de perder el rumbo, si no se contaba con un pensamiento que llevara hasta sus últimas instancias la crítica de todas las formas de dominación, una filosofía que ayudara a pensar y esclarecer el sentido y las presuposiciones metapolíticas, es decir, éticas, antropológicas y metafísicas de la liberación. Este era el desafío y debía ser la tarea de una filosofía históricamente situada y políticamente comprometida, y esta era la única filosofía posible, que podía tener significado y validez para nosotros.

Esta autocomprensión de nuestra praxis filosófica de liberación no es por cierto una reconstrucción que hago ahora, sino que uno de los ejes de los debates que teníamos entonces fue precisamente el de la construcción de un nuevo concepto de la filosofía misma y de su relación con la praxis. Aunque también podría decirse que lo que buscábamos era recuperar el sentido originario del filosofar, liberándonos del sesgo europeísta, descontextualizado, academicista y cientificista de la formación filosófica que habíamos recibido, que era el sesgo dominante por entonces en las Universidades, y ha vuelto a instalarse después, por lo menos en parte. El programa de la Filosofía de la Liberación era un pensar profundamente arraigado y contextualizado en la vida, la experiencia y el sufrimiento de la propia comunidad, pero nada tenía que ver con el particularismo contextualista y con el pensamiento débil que estuvo de onda una década después, en los '80, como expresión de la cultura decadente y del pensamiento desencantado de la vieja Europa en el fin de siglo, ni con el particularismo de los comunitaristas norteamericanos en su debate, también posterior, de los '80, con el universalismo de los principios de Justicia de Rawls. El nuestro era un pensamiento fuerte, matinal y convencido de la potencia fundamentadora y crítica del pensar filosófico, que afirmaba sin ambages la validez y la proyección universal de los principios de justicia (aunque no los de Rawls, que recién estaba publicando su *Teoría*) y de la idea de la liberación. Contra la universalidad de la dominación imperante, nosotros no contraponíamos una filosofía provinciana, contextualista y particularista, sino otro universalismo, el de la justicia y de la liberación, que no podía ser por cierto un universalismo abstracto y meramente formal, sino que trabajaba con la categoría de "universal situado", y con una autocomprensión de la razón tan alejada del

racionalismo de la modernidad como de un irracionalismo romántico. El libro de Marcuse sobre *Razón y Revolución* era para mí la fuente más significativa sobre este punto en cuanto permitía comprender, a partir de esos grandes maestros de un universalismo postkantiano y postiluminista, que son Hegel y Marx, la soberanía de la razón y la autonomía del pensamiento crítico contra el empirismo y el positivismo, que le quitaban el piso a la libertad y hacían imposible, o privaban de significado a todo proyecto revolucionario de liberación, sometiendo el pensamiento a la facticidad de lo dado y ya constituido, es decir, en nuestro contexto, a la hegemonía de las formas de dominación imperantes y a una modernización refleja y dependiente. En este sentido yo pienso que el concepto de la razón del idealismo alemán, que había heredado incluso el propio Marx, debiera hacerse jugar también contra el determinismo histórico-metafísico y el sesgo conservador de la hermenéutica heideggeriana y postheideggeriana hoy en boga. Aunque no quisiera insistir en ello porque debo reconocer que, ya desde los años '70, y quizás más fuertemente todavía hoy, algunos de los compañeros de ruta de la Filosofía de la Liberación, piensan diferente en este punto. Y además porque yo mismo considero que este es un sesgo discutible que no invalida de ningún modo el significado y la relevancia de la hermenéutica filosófica, con la cual tengo en general más acuerdos que discrepancias, y con la cual tenemos en común, político-filosóficamente hablando, los mismos enemigos principales.

He comenzado este relato de nuestra autocomprensión de la filosofía en aquellos años empleando los verbos, como es natural, en el pasado histórico, pero insensiblemente, sin darme cuenta yo mismo, los verbos fueron cambiando de tiempo y he terminado hablando en presente y en primera persona. Al revisar el texto no he querido corregir sin embargo esa inconcordancia gramatical, porque en lo fundamental, bajo este aspecto, aquel concepto y aquella praxis de la filosofía, han continuado siendo hasta hoy el concepto y la praxis de toda mi vida intelectual, la marca más fuerte e indeleble de aquella experiencia de los años '70.

En el contexto de la efervescencia de aquellos años nuestra filosofía estaba intensamente motivada por *el entusiasmo* de participar en la gestación de un movimiento emancipatorio que debía inaugurar una historia nueva. Esta rememoración de aquel entusiasmo me trae a la memoria en este momento otra famosa rememoración. A la misma

distancia temporal que nosotros ahora, poco más de treinta años después del gran acontecimiento de la Revolución Francesa, escribía el viejo Hegel: “Aquel fue un magnífico amanecer. Todos los seres pensantes han celebrado esa época. Una intensa emoción dominó en aquel tiempo, y un entusiasmo del espíritu atravesó el mundo (*ein Enthusiasmus des Gesites hat die Welt durchschauert*)”¹. La diferencia es que Hegel rememoraba un acontecimiento real y nosotros estamos conmemorando un acontecimiento solamente pensado. Pero lo pensado puede ser tanto o más significativo y digno de conmemoración que la facticidad de un gran suceso empírico del mundo.

El peruano Augusto Salazar Bondy había esbozado en 1968² el diagnóstico y el programa que poco tiempo después intentará desarrollar y realizar nuestra Filosofía de la Liberación. “El problema de la filosofía latinoamericana ha sido la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados” (p. 125). ¿Cuál es la conexión de la inautenticidad de la filosofía académica con la condición histórica de los países latinoamericanos? “Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y de nuestra cultura... No nos extraña que una sociedad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada”. Esta es la explicación por la cual el pensamiento Latinoamericano “ha sido una novela plagiada, y no la crónica verídica de nuestra condición humana” (119). Nosotros coincidíamos básicamente con el diagnóstico de Salazar Bondy, cuyo libro leímos y discutimos largamente un verano en la quinta “Los Algarrobos” de Santa Rosa de Calamuchita. En cuanto a la propuesta, escribía nuestro autor: “La superación de esa filosofía inauténtica está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que, si puede haber una filosofía auténtica, ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene porqué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados [a la manera del hegeliano buho de Minerva]. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica... convirtiéndose en conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos, y en el pensamiento capaz de desencadenar y

¹ G.W.F. Hegel, *Werke*, Suhrkamp, Bd. 12, p. 529.

² Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* México, S.XXI, 1968.

de promover el proceso superador de esta condición... Debe ser una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano, que es también la expansión antropológica de toda la especie... Es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y sus metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que han signado nuestra condición histórica” (Ibid., p. 125-127).

Prolongando esta línea de pensamiento, nuestra Filosofía de la Liberación conllevaba una reflexión sobre el hecho de que, a pesar del ya largo esfuerzo de varias generaciones por construir un pensamiento propio, que expresara el ser americano, los resultados habían sido magros, débiles sus proyecciones, y la existencia misma de una Filosofía Latinoamericana seguía siendo problemática. Llegamos a pensar entonces que la dificultad del descubrimiento de este ser radica en que se trata de un ser que tiene todavía que acontecer. Su ocultamiento no es cuestión del pensar, o de la falta de autenticidad de la conciencia, sino una cuestión más bien ontológica, que tiene que ver con las estructuras de la dominación y la dependencia que le han impedido llegar a ser él mismo, consolidar, desarrollar y expresar su propia identidad. La tarea no era sin embargo, claro está, retornar a las abstracciones de la ontología clásica, se trataba de la ontología de esta situación de dominación y dependencia, de un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, del que todavía no es, cuyo sí mismo se tiene ante todo que realizar para poderse reconocer y ser reconocido. Esta tarea no era tampoco, por lo tanto, una tarea meramente teórica, de la filosofía, sino eminentemente práctica, como lo han sido siempre las luchas por el reconocimiento y la liberación de los excluidos y de los oprimidos. En el *Manifiesto* que firmamos en 1971, y que abre nuestro libro colectivo *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (Bs. As., 1973) escribimos que: “En América Latina, y muy pronto en África y en Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que ocultaba la realidad de los pueblos oprimidos de nuestros continentes y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, y al esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad”. (En estas expresiones está bien explícita la apertura universalista de nuestro pensamiento).

2.

El contexto histórico de aquellos primeros años de la década de los setenta era completamente diferente del que tenemos ahora en los comienzos del nuevo siglo. Vivíamos en un Mundo bipolar que dejaba espacio para una tercera posición, especialmente en el Tercer Mundo. La palabra globalización aún no se había inventado. El modelo del Estado Nación, heredado de la modernidad, y su pretensión de soberanía interna y externa, aparecía todavía como una realidad consistente sobre la base de la cual podían pensarse los grandes proyectos colectivos. No obstante el hecho de la emergencia creciente del pluralismo de los valores y formas de vida, y aunque las identidades nacionales construidas conforme al modelo del Estado moderno desde el siglo anterior habían sido ya profundamente erosionadas por el proceso de la modernización ulterior de la sociedad, estas construcciones político-ideológicas mantenían todavía cierta vitalidad, parecían recuperables y había síntomas de un posible renacimiento de las culturas nacionales. Vientos de cambio revolucionario soplaban por todo el continente Latinoamericano. La fuerza de estos vientos era incontenible, la gran revolución parecía un acontecimiento inminente. Nos faltaba conocer solamente la forma y la fecha del *Ereignis*. Yo sigo estando convencido aún hoy que no fue una ilusión, sino una gran oportunidad histórica. Pero esa oportunidad se perdió de manera irrecuperable. No quiero discutir aquí las diferentes interpretaciones de aquella gran frustración, de cómo y porqué toda la esperanza y los proyectos que venían madurando desde los años '60 quedaron cancelados con la tragedia de mediados de los '70. Lo cierto es que aquellos horizontes se borraron y vinieron los años de plomo.

El movimiento filosófico de la Liberación quedó abruptamente cancelado en la Argentina a partir del giro político que se produce después de la muerte de Perón. El gobierno de Isabel y López Rega instaló en la mayoría de las Universidades interventores militares o de la extrema derecha que forzaron a algunos al destierro y a otros a una suerte exilio interno, privados de sus cátedras o reclusos en lugares académicos intrascendentes y vigilados. Esta proscripción se profundizó con la Dictadura del Proceso durante la cual hubo jóvenes filósofos e intelectuales cercanos a nosotros secuestrados y asesinados.

La capacidad de reacción había sido anulada por el terror y el extrangulamiento de las comunicaciones. Muy lentamente y demasiado tarde nos fuimos dando cuenta de lo que estaba pasando.

Con el retorno a la democracia y la recuperación de las libertades, a partir de 1983, podía esperarse que el movimiento de la Filosofía de la Liberación recuperara su presencia y reanudara su desarrollo en la Argentina. Nada de eso ha ocurrido sin embargo. La situación había cambiado entre tanto para el pensamiento y esos cambios se fueron profundizando en la década posterior. El fracaso y la caída del socialismo real pareció dejar al mundo sin alternativas. En la Argentina el vivo recuerdo de la experiencia anterior permitía redescubrir la sabiduría política del olvidado Thomas Hobbes; ahora entendíamos y podíamos percibir la comprobación de su tesis de que *el miedo* es el sentimiento fundamental que motiva las decisiones políticas de los individuos. Esto parece cierto por lo menos en determinadas circunstancias históricas. El estado de ánimo (o de desánimo) dominante encontró un adecuado reflejo de sí mismo en las oleadas de pensamiento posmoderno que nos traía el desencanto del posmarxismo europeo. La sensibilidad posmoderna de las décadas finales del siglo trasladaba la reafirmación de la alteridad, o de la diferencia, del plano de los sujetos colectivos, de las culturas, de los grandes sectores sociales marginados, o de lo nacional, al ámbito de los pequeños grupos, a la esfera de lo privado y de las formas de vida de los individuos. En este contexto se expresa una profunda decepción y rechazo, no sólo frente al sistema político-económico y frente al Estado, sino también frente a los proyectos alternativos que, en cuanto proyectos colectivos, totalizadores, carecían ahora de credibilidad y de atractivo, o activaban los secretos resortes que conectan miedo y política. Se prefiere entonces el fragmento, la dispersión, el pluralismo de la sociedad civil despolitizada. La retracción posmoderna de los individuos y de los agrupamientos de la sociedad civil hacia las diversas esferas de la vida privada (de los negocios, de los grupos culturales, de autoayuda, o de trabajo social solidario, y el crecimiento de las sectas religiosas y pseudoreligiosas, etc.), ha facilitado una nueva etapa de consolidación de las viejas formas de la política como un asunto de elites que se perpetúan en los partidos, en el Estado, en los sindicatos, en las universidades, etc. adoptando formas marcadamente corporativas o feudales. La comprobación de estas

deformaciones antidemocráticas me ha llevado a tomar distancia de la política en la segunda mitad de los '90, y a desarrollar en diversas publicaciones periodísticas y académicas una crítica cada vez más severa y radical del actual régimen de partidos y del funcionamiento de las instituciones de la República.

En los '80, la sociedad celebró la recuperación de la democracia y la reivindicación de los derechos y de la libertad negativa de los individuos como la panacea frente a los horrores de la década anterior. Los intelectuales, filósofos y comunicadores sociales que oficiaban como agentes de la producción de los discursos hegemónicos y administradores del poder simbólico, para emplear las expresiones de Pierre Bourdieu, proscibieron otra vez el lenguaje de la liberación, las ideas de cambio social y de las estructuras poder, y la palabra "revolución" fue censurada y eliminada del vocabulario político. El pensamiento crítico y cuestionador era anatematizado como desestabilizador de la democracia. La democracia formal recuperada prometía la reivindicación y el respeto de los derechos humanos, lo cual no podía dejar de valorarse como una conquista relevante después de lo que habíamos padecido durante los años anteriores. El Estado *nos concedía* de nuevo el ejercicio de los derechos individuales y una cuota de asistencialismo social. Este es un piso de todo proyecto colectivo que ahora habíamos aprendido a valorar más que antes. La sociedad parecía satisfecha con este piso. Los voceros del discurso de la restauración liberal, impuesto como el discurso único de los '80, obtuvieron un relativo éxito en su propuesta de saturar el espacio público con los valores y las metas de la democracia formal y de los derechos civiles, marginando con ello los fantasmas del discurso de la liberación, de la transformación social y política, de la democracia radical.

La vigencia teóricamente incuestionada del principio de legitimación democrática en las sociedades occidentales contemporáneas³, no autoriza por cierto, de ninguna manera, a olvidar o menospreciar (como habíamos hecho en alguna medida en los '70) la libertad negativa del individualismo liberal, cuya importancia me parece en cambio cada vez mayor en la medida en que crece en las sociedades

³ "En el nivel postconvencional de la justificación solamente puede valer como derecho legítimo aquel que puede ser aceptado por todos los miembros de la comunidad en un proceso discursivo de la formación de opinión y de la toma de decisiones colectivas" (J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1992, p. 169).

actuales el desencanto con esta democracia existente, que no es el gobierno del pueblo, sino de la clase política. La teoría política de la libertad positiva ha pretendido algunas veces superar el concepto de la libertad negativa por cuanto en el estado derecho democrático *teóricamente*: “todo poder político se deriva del poder generado comunicativamente en la base social, como el poder *de* los propios ciudadanos. Y el ejercicio del poder administrativo del Estado está regulado y legitimado por las leyes que los propios ciudadanos se dan a sí mismos...”⁴. Pero la *democracia real*, o *existente*, está tan lejos de esta idea normativa de la democracia, como lo estaba el llamado *socialismo real* de los ideales socialistas. Frente al poder real, y por cierto nada democrático, de los aparatos burocráticos y de las corporaciones económico-financieras, sindicales, culturales, académicas, etc.; frente a las tendencias corporativas de los partidos políticos y a la formación de una “clase” política cuyos “intereses de clase” son contradictorios con los intereses de la gente, la cual ha transformado esta democracia en una “aristocracia electiva y vitalicia”, es necesario reconstruir y fortalecer las murallas protectoras de los derechos inviolables del ciudadano, o de la libertad negativa, defender la autonomía de la sociedad civil frente al Estado y reivindicar los derechos sociales e individuales, incluso el derecho de la propiedad privada y la seguridad jurídica de los contratos, que el poder político no protege ni respeta⁵. Esta reivindicación de los principios del liberalismo político se hace tanto más necesaria cuanto el poder propiamente político, que se construye y se legitima teóricamente mediante los consensos sociales, conforme a los procedimientos constitucionales, se revela cada vez más como poder meramente formal, patéticamente impotente frente al poder real de las corporaciones internas, de las multinacionales y de las asociaciones de intereses que se tejen entre ambas, y es fácilmente desestabilizado, hasta la ingobernabilidad, o instrumentalizado, hasta su alienación, por esos otros “poderes”, como lo hemos experimentado nosotros en el caso de los gobiernos democráticos de los '80 y de los '90.

⁴ Este es el concepto del poder que Hannah Arendt había expuesto en *Macht und Gewalt* (1970), y que J. Habermas ha retomado en el libro citado en la nota precedente. Sobre el significado y los límites de esta teoría del poder político, cfr. nuestro libro: J. De Zan, *Libertad, poder y discurso*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1993.

⁵ Sobre este punto de vista, cfr. nuestro trabajo anterior: J. De Zan, “Decir que no”, en *TOPICOS. Revista de Filosofía de Santa Fe*, N° 10, 2002.

El escenario mundial en cuyo contexto surgió el proyecto de la Filosofía de la Liberación había cambiado de manera significativa en los '80 y en los '90, pero ahora, en los comienzos del nuevo siglo, vuelven a escucharse ruidos y voces que nos hacen pensar que algo se está poniendo de nuevo en movimiento en nuestra historia, ruidos y voces que reavivan la memoria de aquel gran acontecimiento suspendido, que no pudo tener lugar en los '70. Quizás este mismo evento académico en el que estamos participando ahora pueda comprenderse en este nuevo contexto. Tenemos que tomar nota sin embargo, al mismo tiempo que, entre tanto, han pasado muchas cosas en el mundo contemporáneo. La historia no se repite. Las condiciones actuales son otras, los enemigos contra los que deberá luchar un proyecto revolucionario no son los mismos, y tienen que reinventarse de nuevo también el discurso y las estrategias de las luchas sociales y políticas. Muchos de los eslogans y de las estrategias pasadas pueden ser hoy funcionales a los intereses de las actuales clases dominantes. Los esquemas conceptuales de la izquierda tradicional aparecen como anacrónicos. No se trata de resignación frente a un nuevo orden mundial que parece haber cerrado ciertos caminos, sino de la correcta identificación de cuales son los actuales enemigos políticos de los intereses generales e la sociedad, de descubrir cuáles son los nuevos caminos de liberación en el contexto actual de la obsolescencia de las viejas formas de la estatalidad y de la emergencia de la trama cada vez más densa de la globalización, y de encontrar cuáles son los posibles aliados en la construcción de un nuevo poder democrático para la liberación y la inclusión social y política.

El desprestigio, la pérdida de credibilidad y la crisis de legitimidad de la política, que comenzó a manifestarse de modo preocupante al promediar la presidencia de Alfonsín, creció de manera exponencial en la segunda presidencia de Menem y alcanzó su pico máximo durante el gobierno de la Alianza. La frustración de las expectativas de la alternancia democrática, el vacío de poder y la ingobernabilidad que reinó en el cambio de siglo; la prolongada crisis institucional que produjo luego sucesivos cambios de gobierno; la destrucción del sistema económico y el total aislamiento del mundo al que llevaron a la Argentina las desastrosas políticas de los gobiernos interinos, improvisando reformas económicas regresivas, que no habían sido votados por la ciudadanía, tuvieron unas consecuencias sociales de tal

gravedad que nos han llevado al borde de la anarquía y la disolución. Se ha profundizado la fractura entre el Estado y la sociedad civil, así como el distanciamiento con la gente de una clase política carente de toda representatividad, y se ha incubado en la sociedad un odio de clase contra esta dirigencia como principal responsable de la incomprensible e injustificable situación actual del país. Pese a la saturación discursiva sobre la tremenda crisis Argentina como una consecuencia sistémica inevitable del funcionamiento de la economía neoliberal globalizada, o como la obra maléfica de algún individuo demonizado como el chivo expiatorio de todos los males, la conciencia social ha podido perforar el velo de este nuevo discurso único y atribuye las responsabilidades a las políticas malas o erróneas de los sucesivos gobiernos, a la ineptitud, a los intereses corporativos y a la corrupción estructural de la clase política en su conjunto (lo cual no quiere decir por cierto que no reconozcamos la existencia de muchos políticos individualmente decentes, que son personas de buena voluntad). Este juicio es el que se ha plasmado en la significativa consigna “que se vayan todos!” de las movilizaciones de diciembre de 2001, y se ha reiterado en el elevado porcentaje de ausentismo y de voto en blanco en las elecciones generales y en casi todas las provinciales, a pesar de la fuerte presión mediática que se ejerce contra la libertad ciudadana, prohibiendo el voto negativo como antipatriótico e inmoral, y a pesar del ocultamiento de los elevados porcentajes del rechazo, desacreditado con el calificativo de “voto bronca”⁶.

⁶ “En política el voto negativo tiene mala prensa. Últimamente en la Argentina durante épocas de elecciones en todos los medios de comunicación, los políticos, los periodistas “independientes”, los académicos, y hasta algunos religiosos, se desesperan por persuadir a la gente, con cualquier recurso retórico, de que no se debe decir que no, que hay que votar positivamente. Extremando la falacia tan en boga de mezclar indebidamente la ética en los juicios y en las decisiones políticas, se llega a sostener que hay una obligación moral de votar positivamente a algún candidato, que el ciudadano carece de la facultad de decir que no a las “diferentes” (?) opciones que se le ofrecen en el supermercado de la partidocracia. Conforme a la lógica de esta “ética”, dado el caso, uno debería elegir positivamente y votar a Belcebú siempre que se viera en la opción entre éste demonio y Lucifer. Me parece que la inteligencia y la responsabilidad política nos obligan más bien a romper el cerco de esas falsas disyuntivas. Lo que nos hace prisioneros de esta encerrona y nos priva de la libertad negativa es la cerrazón ideológica de ciertos dogmas liberales que es preciso cuestionar. En las elecciones de octubre pasado (2001) se había generado un interesante debate sobre el significado, la eficacia y el carácter democrático (o nó) del voto negativo. Es muy instructivo el dato de una encuesta de G.Römer y Asociados sobre las elecciones del 14 de octubre, según el cual el escepticismo sobre el sistema democrático es más elevado entre los votantes positivos que entre los que votaron negativamente (en blanco más anulados): “Justamente entre quienes hicieron uso del *voto bronca* es más profunda la defensa de la democracia ante cualquier otra forma de gobierno según los datos de esta encuesta” (*La Nación*,

La magnitud y la profundidad de la exclusión social, que se ha convertido en una lacra estructural, la aparición del hambre, la desnutrición y la violencia social, han despertado con fuerza en la sociedad los sentimientos morales de indignación y vergüenza, de solidaridad y de apoyo a las luchas sociales y políticas contra la injusticia del régimen dominante en esta democracia que ha violado y sigue violando derechos humanos fundamentales como el derecho al trabajo, a la autonomía de la persona y a los beneficios básicos de la sociedad civil y ha producido una situación social nunca vista en estas tierras. En el contexto de esta nueva tragedia argentina de los últimos años la sociedad ha perdido los miedos anteriores, pero crece ahora el miedo a la violencia social generada por la propia exclusión. En este nuevo escenario los intelectuales que reproducían los discursos hegemónicos de legitimación del régimen se han llamado a silencio porque ya no quedan estrategias retóricas capaces de justificar la situación a la que hemos llegado. Este vacío deja el espacio para reanudar con nuevas categorías el antiguo discurso de la liberación. La filosofía éticamente comprometida no puede eludir hoy la responsabilidad y tiene que hacerse cargo de esta regresión social y política.

La idea y las luchas de la liberación del hombre y de la sociedad no han caducado y no se tienen que abandonar. Pero esta idea y esta praxis cobran formas nuevas y diferentes en cada coyuntura y en cada época. La idea de liberación y la praxis de la filosofía como compromiso ético con la liberación seguirán teniendo significación mientras existan formas de dominación y de exclusión, es decir, mientras estemos en la historia.

3.

Después de más tres décadas de las proclamas iniciales de la Filosofía de la Liberación en Argentina, debo declarar que me siento

domingo 28 de octubre de 2001, p. 17). La amenaza del voto negativo, o del no voto, provoca un gran pánico en el *establishman* político. Esto es signo de que el pueblo tiene todavía en sus manos un arma poderosa. El no del pueblo es el contra-poder, o la fuente de otro poder, el único verdaderamente democrático en ciertas circunstancias. Privar al pueblo de la libertad negativa, de la libertad para deslegitimar y producir el derrocamiento de una *clase* política que no es representativa ni confiable, etc., sería privar de su aptitud autocorrectiva y de su legitimidad de base al sistema republicano y, por lo tanto, eliminar en su raíz el principio de la democracia" (J. De Zan, "Decir que no", 2002, p. 148-149).

bastante alejado de algunas de las ideas fuerza que orientaban mi pensamiento por aquel entonces (como la manera de entender la identidad, la dependencia, la política y, en algún aspecto, la filosofía misma. Hablo por supuesto a título exclusivamente personal). La evolución posterior del propio pensamiento filosófico en los debates internacionales de las últimas décadas del siglo XX me ha llevado a la revisión de algunas de las categorías y de los presupuestos con los que yo trabajaba en la época de los comienzos del movimiento de la Filosofía de la Liberación. A esta revisión no ha sido ajena por cierto la reflexión sobre los trágicos acontecimientos de la segunda mitad de los '70 y sobre las decepcionantes experiencias de las dos décadas posteriores, es decir, de los '80 y de los '90 en nuestro país, así como la reflexión sobre la evolución de la historia mundial en estas dos últimas décadas.

Pero muchas otras de aquellas ideas en cambio han continuado siendo hasta hoy las ideas fuerza de toda mi vida y mi producción intelectual. La relectura de los textos de aquella época y esta reflexión, que he tenido que hacer explícita con motivo de la convocatoria que ahora nos reúne, me llevó a bosquejar algunos borradores, finalmente descartados, a los que había titulado: "Lo vivo y lo muerto de la Filosofía de la Liberación". Otro título que había anotado para esta ponencia era: "Filosofía de la Liberación: retractaciones y persistencias". He llegado a pensar sin embargo finalmente que no tiene ya mucho sentido ensayar una autocrítica de aquella época. Desde el punto de vista de la praxis es demasiado tarde para nosotros. Y desde un punto de vista historiográfico quizás sea más apropiado que ese tipo de balance crítico lo realicen otros que dispongan de una mayor distancia temporal, o que puedan situarse en el punto medio entre la familiaridad y la extrañeza, que hará posible sin duda una hermenéutica más productiva, y permitirá incluso comprender aquella época, y nuestros propios textos, mejor que lo que nosotros mismos los habíamos comprendido.

Me parece que algunas de las ideas filosófico-políticas que nos convocaron en los años 70 han vuelto a plantearse, en parte con otros lenguajes, en medio de la crisis de la Argentina de hoy. Quizás se trata de ideas, o de prácticas políticas recurrentes que reaparecen siempre en las grandes crisis que abren el espacio para la posibilidad de transformaciones profundas, revolucionarias, de la sociedad y de la

política. Me limitaré a enunciar ahora, para concluir, algunas de esas ideas.

1) Una primera idea fuerte que quiero recuperar hoy es la idea de *revolución*. En una ponencia leída como panelista en las VI Jornadas Internacionales Interdisciplinarias del ICALA en noviembre de 2001⁷ proponía yo redefinir y recuperar este concepto a partir de la relectura actual de algunos textos de Hannah Arendt y de H. Marcuse. Transcribo los párrafos finales del texto citado.

El pensamiento democrático tiene que recuperar para sí este concepto clave de toda teoría política que es el concepto de revolución, desligándolo de las connotaciones militaristas y autoritarias de los golpes de Estado, de las dictaduras y del empleo sistemático de medios de violencia, lo cuales, como ha mostrado H. Arendt, son incompatibles con la idea de revolución. El enfrentar como contradictorios los conceptos de “democracia” y de “revolución” no es una buena estrategia a favor de la democracia. La historia y la teoría política nos hacen pensar que siempre habrá de nuevo situaciones excepcionales⁸ en que la sociedad (o el pueblo) diga: basta! interrumpiendo la continuidad de un régimen de injusticia. Si no aceptamos la tesis ultraconservadora de Fukuyama sobre el fin de la historia, tenemos que pensar que siempre habrá revoluciones que harán caer a las dirigencias, a los regímenes y a las instituciones que han perdido su legitimidad, y que marcarán el comienzo de nuevas épocas en la historia de los pueblos.

Entendida como un nuevo comienzo, o como la regeneración de lo político, una revolución vuelve a conectar todo poder con sus fuentes de legitimación en la voluntad general. Ahora bien, si la idea de revolución fuera antidemocrática, si el concepto de *revolución democrática* y *no violenta* fuera contradictorio, o absolutamente

⁷ El mencionado texto se publicó después con el título: “Decir que no”, cfr. nota 7.

⁸ “Situaciones excepcionales” son aquellas que, según Carl Schmitt, ya no tienen solución mediante los procedimientos normales, porque caen fuera de la normalidad y, por lo tanto, no pueden estar previstas en las normas del ordenamiento jurídico. “La excepción perturba la unidad y el orden del esquema racionalista, del normativismo y de la teoría positivista del derecho. Pero... la excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella. En la excepción la vida real hace saltar con su energía la cáscara de una mecánica anquilosada en pura repetición... Siempre llega el momento en que la perpetua habladuría de lo normal y general nos harta. Hay excepciones” y en esta situación se prueba quién es el soberano. “Soberano es el que decide sobre el estado de excepción” (Carl Schmitt, *Teología Política*, Buenos Aires, 1998, p. 15 y 27-28).

utópico (como sostienen los intelectuales que trabajan en la producción de los discursos hegemónicos de legitimación del régimen) entonces la democracia quedaría privada de la posibilidad de regenerarse o de fundar *una nueva república* siempre que las viejas instituciones hayan perdido la aptitud de autocorrección de sus deformaciones mediante los procedimientos normales. No es posible privar a los hombres y a los pueblos del ejercicio de su libertad fundamental de decir que no, de cambiar, de proyectar nuevos comienzos en la historia de la sociedad y de pensar otra política y otras instituciones que hagan posible más democracia, más justicia y más libertad.

2) Los objetivos principales de la lucha por la liberación eran en los '70 y me parece que siguen siendo para el S. XXI la lucha contra pobreza y la marginación social, y por la construcción de un poder político participativo, más auténticamente democrático. La desocupación, la indigencia y la exclusión de grandes sectores sociales son hoy mucho más dramáticos y vergonzosos incluso que en los años '60 y '70. La crisis de legitimidad de las instituciones de la República, el desprestigio y el repudio social de la clase dirigente no han sido nunca tan profundos e irrecuperables como en este comienzo del nuevo siglo. En un artículo reciente he intentado mostrar que la raíz de las injusticias que motivan nuestra indignación moral frente a las prácticas actuales de la sociedad y de la política reside en la violencia sistémica, encubierta, sin sangre, pero mortífera de las diferentes formas de *la exclusión*, porque la exclusión tiende a *la muerte del otro* en el sentido más amplio y profundo de esta expresión⁹.

Transcribo el párrafo final de ese texto. En uno de sus primeros libros: *Caminos de liberación Latinoamericana*, de 1972, Enrique Dussel realizaba una impresionante deducción lógica que concluía en la identificación de la dominación con el acto de dar muerte al otro y con el ateísmo, o la idolatría: “Si alguien es señor de otro significa que de un “otro” libre ha hecho una cosa... El cosificar al hombre y ponerlo al servicio de nuestro proyecto es el único pecado... el que oprime al otro lo ha matado como ser libre... De tal manera que el dominador, al matar al otro queda solo, se afirma como único, es entonces ateo; o hace de sí mismo su propio Dios, el Absoluto: es idolatría. El único pecado” (Dussel, Buenos Aires, 1972).

⁹ J. De Zan, “La exclusión del otro”, en *Erasmus*, IV, N° 2, Río Cuarto, 2002, p. 143-163.

Yo creo ahora sin embargo que había una falla en la deducción de Dussel, alguna de las premisas no estaba bien formulada. Habría que reconstruir esta lógica a partir del concepto de *exclusión del otro*. (El propio Dussel, cuando publica en 1998 su *Ética en gran formato* le pone como título: *Ética de la Liberación en la época de la globalización y de la exclusión*, Madrid, 1998). Porque la dominación niega al otro en su libertad, anula su autonomía como persona, pero lo deja vivo. El Señor necesita del Esclavo, *lo incluye* en una relación cuya lógica lleva a la inversión dialéctica que puede producir (aunque no necesariamente, como creía Hegel) *el reconocimiento recíproco*, la liberación de ambos. La exclusión, en cambio, anula toda relación con el otro, lo saca fuera del mundo y lo priva de todas sus posibilidades. *Este es, precisamente, el concepto mismo de la muerte.*

3) “El sujeto político de la liberación es exterior al sistema”, decíamos en los ’70, y esta idea estaba en el núcleo de algunas categorías centrales o recurrentes, como “el pobre”, “el otro” o “el pueblo”. Yo quisiera interpretar las movilizaciones de diciembre de 2001 como la aparición en el espacio público de nuevas subjetividades sociales y políticas que, desde la exterioridad del pueblo, o de la sociedad civil enfrentada con el Estado, cuestiona y asedia al régimen de la dominación y la exclusión. No sería correcto por cierto idealizar el tipo de movilizaciones sociales de los últimos dos años sin analizar críticamente sus ambigüedades. Pero me parece incorrecto desacreditar estos movimientos sociales por su forma inorgánica, porque no corporizan proyectos consistentes de toma del poder, sino que lo ejercen de manera directa, desde fuera de los aparatos del Estado, haciendo valer el principio de la ciudadanía como el lugar originario del poder político democrático.

Esta lucha tiene que lidiar especialmente con las propias instituciones políticas de la democracia liberal existente, con el Estado, las organizaciones para-estatales y sus personeros, la clase política, las corporaciones, la burocracia sindical, porque ellos son parte del problema y no de la solución. En mi contribución al volumen publicado por el ICALA en homenaje al Dr. A. A. Roig he propuesto algunas categorías de análisis de la división social y política de la Argentina actual, planteando la necesidad de pensar las iniciativas frente a este problema en términos de *luchas sociales y políticas*, por fuera del funcionamiento sistémico de la democracia formal y de los

partidos¹⁰. Después de la trágica experiencia de la segunda mitad de los '70 nadie puede pensar ciertamente de manera responsable en prescindir de los procedimientos formales del estado de derecho. Pero ello no quiere decir que la sociedad civil deba conformarse con ellos y esperar resignadamente que el papá Estado haga justicia o resuelva sus problemas. Solamente una sociedad civil movilizadora, con iniciativas autónomas y con capacidad de lucha es capaz de dinamizar, activar y controlar las decisiones políticas y los procedimientos del propio estado de derecho democrático, en una dialéctica permanente de institucionalidad y liberación.

Hoy sabemos que la liberación no es un *acontecimiento* que podamos esperar o producir nosotros mismos en un momento dado, sino un sentido y una meta de toda la historia humana. Quiero terminar con la evocación del viejo texto de Habermas sobre *Conocimiento e interés* que analizaba los tres ámbitos de socialización en los que se produce la constitución histórica del *Dasein*: el trabajo, el lenguaje y las relaciones de dominación que condicionan y distorsionan a los otros dos. En este tercer contexto precisamente el interés cuasi-trascendental del conocimiento y de la filosofía es el interés emancipatorio de la liberación.

¹⁰ “Podría hablarse también de una feudalización de la sociedad en el nivel de la dirigencia, o de una estructura neofeudal. Se ha criticado mucho últimamente a la llamada clase política, mostrando que, por debajo de las diferencias de los rótulos partidarios, los políticos se mueven conforme a códigos comunes y solidaridades de clase, pactos y asociaciones de intereses que se protegen recíprocamente de manera cerradamente corporativa. Este funcionamiento de la corporación política ha llevado a la pérdida de legitimidad del sistema de partidos y de las instituciones republicanas. Pero no obstante las gravísimas consecuencias institucionales de la formación de una clase o corporación política, yo creo que este fenómeno sólo pone de manifiesto de manera más pública y notoria los rasgos generales característicos del modelo de estas modernas corporaciones de intereses y privilegios que se han consolidado en los diferentes campos de la estructura socio-económica y cultural y que forman el llamado *establishment*, en el que, al fin y al cabo, los políticos, como los intelectuales, son sectores subalternos. Esta generalización podría interpretarse como una estrategia para diluir la crítica de la clase política. Lo que se quiere advertir con esto sin embargo es que, si no se ataca al mismo tiempo toda la estructura corporativa de la clase dominante, será muy difícil aislar y derribar a una sola de estas corporaciones para producir el recambio necesario y poner en funcionamiento la dinámica de la representatividad social y política” (J. De Zan, “La sociedad dividida”, en *Violencia, Instituciones, Educación*, Ed. del ICALA, Río Cuarto, 2002, p. 98).

Resumen

El artículo presenta en forma casi autobiográfica algunas vivencias de la época en que se conformó el grupo originario de la Filosofía de la Liberación y esboza luego, a la luz del pensamiento de la liberación, algunas interpretaciones de la evolución posterior de la historia vivida. Entre las ideas filosófico-políticas que se rescatan para una interpretación actual del proceso de liberación aparecen la idea de la revolución, vinculada con la democracia; la idea de la lucha contra la pobreza y la exclusión, y la idea del principio de la ciudadanía como el lugar originario del poder político democrático.

Zusammenfassung

Der Artikel präsentiert in fast autobiografischer Form Erlebnisse aus der Zeit, zu der sich die Gruppe der Gründer der Philosophie der Befreiung zusammenfand, und skizziert anschliessend im Licht des Befreiungsdenkens einige Interpretationen der nachfolgenden Entwicklungen der gelebten Geschichte. Unter den für eine aktuelle Interpretation des Befreiungsprozesses nützlichen philosophisch-politischen Ideen scheinen die der Revolution in Verbindung mit der Demokratie, die der Bekämpfung der Armut und der Exklusion und die eines Prinzips der Bürgerschaft als Ausgangspunkt der demokratischen politischen Macht weiterhin Relevanz zu besitzen.

Abstract

In an almost autobiographical form, this article presents some vivid memories of the time in which the original group of the Philosophy of Liberation was created and then, in the light of the Philosophy of Liberation, it outlines some interpretations of its historical development. Among the philosophical-political ideas that are retrieved for a current interpretation of the process of liberation, the idea of revolution appears, related to democracy. The struggle against poverty and exclusion and the principle of citizenship as the original place of democratic political power come to light.

LA “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”
ANTE EL DEBATE DE LA POSTMODERNIDAD Y
LOS ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Enrique Dussel

Los marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los ‘90, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas), que son filósofos, críticos literarios o antropólogos (también historiadores, sociólogos, etc.), se han diversificado y han adquirido tal complejidad que se hace necesario trazar una topografía de las posiciones para poder continuar internándose en el debate. Es decir, han cambiado a tal punto las perspectivas, las categorías, los planos de profundidad de la “localización” de los sujetos del discurso teórico-interpretativo y crítico, que ya no es fácil iniciarse en el estudio, y mucho menos continuar el debate de lo latinoamericano. En medio de tantos árboles el bosque hace tiempo que ha perdido su visibilidad. El antiguo latinoamericanismo (“latinoamericanismo I”) pareciera un objeto de museo -debiendo ser, sin embargo, la referencia obligada en toda la discusión-. Veamos rápidamente la dicha topografía del debate, sabiendo que es sólo “una” interpretación. Pero valga como un grano de arena para dar quizá algo de claridad a la discusión.

1. El “Pensamiento latinoamericano”: desde el final de la segunda guerra europeo-norteamericana

A mediados de los años 40 del siglo pasado, a finales de la guerra europeo-norteamericana, un grupo de jóvenes filósofos (tales como Leo-

poldo Zea en México, Arturo Ardao en Uruguay, Francisco Romero en Argentina, etc.), reiniciaron el debatir la problemática de “nuestra América” latina, como había acontecido en el siglo XIX, con un Alberdi, Bello o Martí, o en la primera parte del siglo XX, con un Mariátegui, Vasconcelos, Samuel Ramos y tantos otros. Ante el “Panamericanismo” norteamericano se levantaba una interpretación de América Latina, que tampoco se quería confundir con el “Iberoamericanismo” del franquismo español.

Los miembros de una filosofía académica “institucionalizada” en la etapa anterior a la guerra -en la periodización de Francisco Romero-, habían comenzado a trabar contactos en todo el continente Latinoamericano. Se trataba de conocer la “historia” del pensamiento latinoamericano, olvidado por tanto mirar sólo a Europa o Estados Unidos. *América en la historia* del 1957 (publicada en el FCE, México) de L. Zea es un ejemplo de esta época.

El marco teórico de esta generación se nutría de filósofos tales como Husserl, Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre, o historiadores como Toynbee. Se retornaba a los héroes de la Emancipación, a comienzo del siglo XIX (no se intentaba recuperar la época colonial), para repensar su ideal libertario ante un Estados Unidos desde 1945 hegemónico del “Occidente” en los comienzos de la Guerra Fría.

Por su parte, igualmente, en el África un P. Tempels publicaba en 1949 *La Philosophie Bantu*, en *Présence Africaine*, Paris. En el Asia, y en la India más particularmente, el pensamiento de un M. Gandhi había redescubierto un “pensamiento hindú” como motor emancipador de la excolonia británica. Esta etapa culmina en torno al 1968, momento de grandes movimientos intelectuales y de estudiantiles (que se inician con la Revolución Cultural en China en 1966, que se hace presente en el “Mayo francés” del 68, o en la protesta contra la guerra de Vietnam en Berkeley en Estados Unidos, en octubre en Tlatelolco en México, o en 1969 en el “Cordobazo” argentino).

2. Modernidad / Postmodernidad en Europa y Estados Unidos

En la década del 70 cambia el “ambiente” europeo de la filosofía. Las revueltas estudiantiles han agotado una cierta izquierda (que abandona en parte la tradición marxista, castoriadis), mientras que otros se han burocratizado (constituyendo el marxismo “standard”, incluyendo

el “clasismo” althusseriano). Surge lentamente una cierta crítica al universalismo, fundacionalista o dogmatismo desde posiciones no tradicionales. Michel Foucault, protagonista en el Nanterre del 68, critica las posiciones metafísicas y ahistóricas del maxismo standard (el proletariado como “sujeto mesiánico”, el curso necesario y progresivo de la historia, el Poder macroestructural como el único existente, etc.)¹. En Francia Gilles Deleuze², Jacques Derrida³ o Jean-François Lyotard en Italia Gianni Vattimo⁴ (en posiciones muy contrarias), se levantan contra la “razón moderna”, bosquejada bajo la categoría de “Totalidad” por Emmanuel Levinas en 1961 (en *Totalidad e Infinito*, publicada en la colección fenomenológica de Nijhoff, Nimega). La obra de Lyotard, *La condición postmoderna*, de 1979, publicada por Minuit, París es como un manifiesto. En la tercer línea de la *Introducción* se nos dice que “el término está en uso en el continente americano”, y lo define: “Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia,

¹ Véanse de Michel Foucault, 1966, *Les mots et les choses*, Gallimard, París (trad. esp. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1986); 1969, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México); 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, París (trad. esp. FCE, México); 1975, *Surveiller et punir*, Gallimard, París (trad. esp. *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México); 1976, *La volonté de savoir*, Gallimard, París (trad. esp. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1977); 1984, *Le souci de soi*, Gallimard, París (trad. esp. *La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 1987); 1986, *El uso de los placeres*, Siglo XXI, México. Nos decía D. Eribon que puede verse cómo en *Historia de la locura* Foucault muestra que al excluido no se le deja hablar (como crítica a la psiquiatría); mientras que en *Historia de la sexualidad* (desde *La voluntad de saber*) el Poder prolifera y el excluido toma la palabra (contra el psicoanálisis). Su intención es todo un proceso de liberación del sujeto que parte de la negación originaria y funda la posibilidad de un hablar diferencial. El “orden” (el sistema) del discurso disciplinario (represor) ejerce un Poder que legitima o prohíbe, primero; pero, posteriormente, los “quebrados” toman la palabra. Foucault es un intelectual de lo “diferencial”; Sartre de lo “universal”. Es necesario saber articularlos.

² Véanse de Gilles Deleuze, 1962, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, París; 1991, Foucault, Paidós, México; con F. Guattari, 1972, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*, Minuit, París.

³ Véanse sus obras juveniles tales como: 1964, “Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, en *Revue de Métaphysique et Morale*, 69/3, pp.322-354; 4, pp.425-43; del mismo en 1967, *L'écriture et la Différence*, Seuil, París; 1967b, *De la Grammatologie*, Minuit, París.

⁴ Véanse de Vattimo en 1968, *Schleiermacher filosofo dell' interpretazione*, Mursia, Milano; 1985, *La fine della Modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Garzanti, Milano; 1988, *Le Avventure della Differenza*, Garzanti, Milano; 1989, *El sujeto y la máscara*, Ediciones Península, Barcelona; 1989b, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova; 1998, *Credere di credere. E possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Garzanti, Milano.

de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX. Aquí se situarán esas transformaciones con relación a la crisis de los relatos”⁵.

Desde Heidegger, con su crítica a la subjetividad del sujeto como superación de la ontológica de la modernidad⁶, y aún más desde Nietzsche, con su crítica al sujeto, al orden de los valores vigentes, a la verdad, a la metafísica, el movimiento “postmoderno” no sólo se opone al marxismo standard, sino que muestra la vertiente universalista como propia del terror y de la violencia, de la racionalidad moderna. Ante la unicidad del ser dominante se levanta la “Différance”, la multiplicidad, la pluralidad, la fragmentariedad, la deconstrucción de todo macro relato.

En Estados Unidos la obra posterior de Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, publicado en 1991 por Duke University, es un nuevo momento del proceso. Richard Rorty es más bien un escéptico anti-fundacionalista, que podría ser inscrito en la tradición “postmoderna”, pero colateralmente.

En América Latina, la recepción del movimiento postmoderno se da a finales de los 80s. En la obra de H. Herlinghaus y Monika Walter, *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, editorial Langer, Berlin, 1994⁷, o en la obra compilada por John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America, de Boundary 2*, publicada por Duke University en 1993⁸, pueden verse trabajos muy recientes; los más antiguos de mediados de los 80s. En general significa una generación que experimenta un cierto “desencanto” propio del final de una época en América Latina (no sólo del populismo, sino de toda la esperanza que despertó la Revolución cubana desde 1959, confrontada con la caída del socialismo real desde el 1989). Tiene una actitud de enfrentar positivamente la hibridez cultural de una modernidad periférica que ya no cree en cambios utópicos. Desean evadirse de los dualismos simplificados de centro-periferia, atraso-progreso, tradición-modernidad, dominación-liberación y transitar por la pluralidad heterogénea, fragmentaria, diferencial, de una

⁵ Ed. cast., Cátedra, Madrid, 1989, p. 9. W. Welsch muestra que su origen histórico del término es anterior (véase en *Unsere postmoderne Moderne*, Akademie Verlag, Berlin, 1993, p. 10).

⁶ Véase mi obra *Para una de-structura de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1974.

⁷ Con trabajos de los editores y José J. Brunner, Jesús Martín-Barbero, Nestor García Canclini, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, Hugo Achúgar.

⁸ Con colaboraciones de los editores y X. Albó, J. J. Brunner, F. Calderón, E. Dussel, M. Hoppenhayn, N. Lechner, A. Quijano, N. Richard, C. Rincón, B. Sarlo, S. Santiago, H. Vidal.

cultura transnacional urbana. Ahora son los antropólogos sociales⁹ o los críticos literarios los que han producido una nueva interpretación de lo latinoamericano¹⁰.

Pienso que la obra de Santiago Castro-Gómez es de sumo interés, ya que representa un ejemplo de una filosofía postmoderna desde América Latina¹¹. Su crítica se endereza contra el pensamiento progresista latinoamericano; contra Adolfo Sánchez Vázquez¹², Franz Hinkelammert¹³, Pablo Guadarrama, Arturo Roig¹⁴, Leopoldo Zea¹⁵, Augusto Salazar Bondy¹⁶, etc.. En todos los casos -y en el mío propio- su argumentación es siempre semejante: estos filósofos (para S. Castro-G.), bajo la pretensión de criticar la modernidad, al no tener conciencia crítica de la “localización” de su propio discurso, por no haber poseído las herramientas foucaultianas de una arqueológica epistemológica que hubiera permitido reconstruir genéticamente el marco categorial moderno, de una u otra manera vuelven a caer en la modernidad (si alguna vez salieron de ella). Hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la dependencia externa, de las clases sociales oprimidas, del papel de las masas populares, de categorías tales como totalidad, exterioridad, liberación, esperanza, es caer nuevamente en un momento que no toma en serio el “desencanto político” en el que la cultura actual se encuentra radicada. Hablar entonces de macro-instituciones como el Estado, la nación, el pueblo o de las narrativas épicas heroicas es haber perdido el sentido de lo micro, heterogéneo, plural, híbrido,

⁹ En especial Nestor García Canclini, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*, Grijalbo, México.

¹⁰ Véase Roberto Follari, *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Rei, Buenos Aires, 1991; Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la Modernidad desde América Latina*, UNAM, México, Y la crítica de un R. Maliandi, 1993, *Dejar la Postmodernidad. La ética ante el irracionalismo actual*, Almagesto, Buenos Aires.

¹¹ Véanse de nuestro filósofo: 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona; 1997 (?), *Die Philosophie der Kalibane. Diskursive Konstruktionen der Barbarei in der lateinamerikanischen Geschichtsphilosophie*, Facultad de Filosofía, Tübingen (sin fecha); editor con Eduardo Mendieta de 1998, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa-Univ.de S.Francisco, México, con trabajos de los editores y W.Mignolo, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez, Fernando Coronil, Erna von der Walde, Nelly Richard, Hugo Achúgar.

¹² S. Castro-G., 1996, p.18.

¹³ *Ibid.*, p.19.

¹⁴ Muy especialmente en las tres obras nombradas y en muchos lugares (es el autor más criticado).

¹⁵ Lo dicho con respecto a A. Roig.

¹⁶ S.Castro-G., 996, pp.89ss. “Salazar Bndy piensa que la esquizofrenia psicológica es sólo expresión de una enajenación económica” (*Ibid.*, p.90). S. Castro-G. tiende siempre a simplificar la posición del contrario de una manera un tanto simiesca.

complejo. De una manera personal, entre otras críticas, se escribe: “El otro de la totalidad es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la exterioridad del sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la exterioridad, en el *ethos* del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalentes en el centro... Con lo cual incurre Dussel en una segunda reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto”¹⁷.

Lo que no advierte Castro Gómez es que Foucault critica ciertas formas de sujeto, *pero revaloriza otras*; critica ciertas maneras de historiar desde leyes *apriori* necesarias, pero revaloriza una *historia genético-epistemológica*. Frecuentemente Castro-Gómez cae en el fetichismo de las fórmulas, y no advierte que es necesaria una cierta crítica del sujeto, para reconstruir una visión más profunda del mismo; que es necesario criticar una simplificación de las causas externas del subdesarrollo latinoamericano, para integrarlo a una interpretación más comprensiva; que es necesario no descartar las micro-instituciones (olvidadas por las descripciones macro) para mejor articularlas a las macro-instituciones; que el Poder se constituye mutua y relacionamente entre los sujetos sociales, pero no por ello deja de haber el Poder del Estado o el Poder de una Nación hegemónica (como hoy es el caso de Estados Unidos). Se critica una cierta unilateralidad con otra de sentido contrario, y se cae en aquello que se critica. Desde una crítica panóptica postmoderna repite la pretensión universal de la modernidad; es decir, “la postmodernidad -nos dice Eduardo Mendieta- perpetúa la intención hegemónica de la modernidad y de la cristiandad al negarle a otros pueblos la posibilidad de nombrar su propia historia y de articular su propio discurso autorreflexivo”¹⁸.

¹⁷ S. Castro, G., 1996, pp.39-40. Olvida aquí Castro-Gómez que H. Cerutti me criticó en nombre de la “clase obrera” (el proletariado como categoría metafísica, que yo no aceptaba dogmáticamente) del althusserianismo, por el uso indebido de “pobre” y “pueblo” que, como mostraré después, es, exactamente, un modo muy foucaultiano de detenerse reflexivamente sobre los “excluidos” (el demente de los manicomios, el criminal de las prisiones... “Otros” que vagan en la “exterioridad” de la visión panóptica de la “totalidad” de la “Edad clásica” francesa). E. Levinas había radicalizado antes ciertos temas que M. Foucault trató después.

¹⁸ En “Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad”, en la obra que edita con S.Castro-G., 1998, p.159.

En Europa, por otra parte, un cierto racionalismo universalista, que desconfía del irracionalismo fascista (del período nazi alemán), como el de Karl-Otto Apel o Jürgen Habermas, opina que, por el contrario, lo que se trata es de “completar la tarea de la Modernidad”, como racionalidad crítico-discursiva, democrática. Se trata de un intento de fundamentar la razón contra escépticos, del tipo Richard Rorty. De manera que el debate, en el Norte, se estableció entre una pretensión de racionalidad universal o la afirmación de la diferencia, de la necesidad de la negación del sujeto, la deconstrucción de la historia, del progreso, de los valores, de la metafísica, etc.

3. Surgimiento de diversos pensamientos críticos en la periferia postcolonial: la Filosofía de la Liberación¹⁹

En reciente seminario en la Universidad de Duke, *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, del 15 al 18 de octubre de 1998, convocada por Walter D. Mignolo, pude conocer a colegas de la India tales como Gyan Prakash (Princeton), Dipesh Chakrabarty (Chicago) y Jha Prabhakara (Colegio de México), que describieron cómo surgió el movimiento hoy denominado “Subaltern Studies”, cuando en torno al año 1970 Ranajit Guha²⁰ inició una transformación teórica que de marxista standard, por medio de una lectura situada de M. Foucault, comenzó a salirse de los caminos trillados del pasado innovando en cuanto al estudio de la cultura de las masas populares, grupos o clases subalternas, en la India. Lo importante de este movimiento, que después se enriquece con la participación entre otros de Gayatri Spivak²¹, Homi Bhabha²², los nombrados G. Prakash y D. Chakrabarty, y muchos

¹⁹ Véanse mis obras *Philosophy of Liberation*, Orbis Books, New York, 3th ed. 1993 ed. inglesa; y 1996, *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey.

²⁰ Véase de 1988, “On some aspects of the Historiography of colonial India”, en R.Guha-G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York. Como puede suponerse esta corriente historiográfica se opone a la mera “historiografía de la India” tradicional en el mundo anglosajón. Su diferencia la establece un método crítico inspirado en K. Marx, M. Foucault o J. Lacan. En esto la semejanza con la Filosofía de la Liberación se hace evidente.

²¹ Véanse de 1987, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography and Value”, en G.Spivak, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York; 1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York-London; 1994, “Can the Subaltern Speak?”, en P. William-L. Chrisman, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, Columbia University Press, New York, pp.66-111.

²² Su obra de 1994, *The location of culture*, Routledge, London-New York, de la cual E.Said escribe: “His work is a landmark in the exchange between ages, genres and cultures; the colonial, post-colonial, modernist and postmodern”, se sitúa en una fecunda “localización (*location*)”: el

otros. Todos ellos utilizan la epistemología de Foucault, de Lacan, sin dejar de recurrir a Marx y situarse como un movimiento intelectual de “compromiso” político junto a los grupos subalternos. Ahora pueden abrirse a problemas de género, de cultura, de política, de crítica al racismo, contando con nuevos instrumentos teóricos críticos de análisis.

La obra de Edward Said de 1978, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, publicado en Penguin Books, Londres, se sitúa igualmente como una toma de conciencia crítica ante los estudios europeo sobre el Asia. Con respecto al África, la posición de Tempels será criticada casi tres decenios después de su aparición por P. Hountondji, el que en 1977 publica su obra *Critique de l'éthnophilosophie*, en Maspero, París.

Quiero con esto sugerir que en toda la periferia (África, Asia y América Latina), comenzaron a surgir movimientos críticos que partían de su propia realidad regional, y que utilizaban en algunos casos a un marxismo renovado como referencia teórica.

Pienso que la Filosofía de la Liberación en América Latina, que se inicia igualmente en torno de 1970 (casi al mismo tiempo entonces que los primeros trabajos de R. Guha en India), e influenciada también por un filósofo francés, aunque en este caso no por M. Foucault sino por E. Levinas, se encuentra enmarcada por un mismo tipo de descubrimientos que pueden ser malinterpretados si no se reconstruye convenientemente la situación originaria desde donde nace, y por ello se distorsiona su perspectiva. La Filosofía de la Liberación nunca fue simplemente “Pensamiento latinoamericano”, ni historiografía de tal pensamiento. Fue filosofía crítica y localizada autocríticamente en la periferia, en los grupos subalternos. Por otra parte, desde hace más de veinte años (desde 1976 en algunos casos), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora al final de los 90s va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de pro-

“ser-entre”, el “in-between(ness)” supera las dicotomías sin negarlas unilateralmente. Trabaja en la tensión y en el intersticio. Bahbha no niega el centro ni la periferia, el género ni la clase, la identidad ni la diferencia, la totalidad ni la alteridad (se refiere frecuentemente a la “otherness of the Other” pensando explícitamente en Levinas), sino que explora la fecundidad del “ser-entre” del “border land” de la tierra, del tiempo, de las culturas, de las vidas, como un “lugar” privilegiado de localización creadora. Se ha superado la dualidad y no se ha caído en su pura negación. La Filosofía de la Liberación, sin negar sus intuiciones originarias puede aprender mucho, crecer. Bahbha asume una negación simplista del marxismo, como muchos postmodernos latinoamericanos, que sin advertirlo caen en posiciones conservadoras, y hasta reaccionarias.

fundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte.

La intuición originaria de la Filosofía de la Liberación, tradición filosófica (a diferencia de los otros movimientos más antropológicos, históricos, de crítica literaria, que deberán por ello articularse enriquecedoramente) heredera de los movimientos del 68, partió de una crítica de la razón moderna, del sujeto cartesiano desde la crítica ontológica de Heidegger, por una parte, lo que le permitió sostener una posición crítico radical de dimensiones ontológico-fundamental. Por otra parte, se inspiró igualmente en la primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, especialmente en el H. Marcuse de *El hombre unidimensional*), lo que le ayudó a comprender el sentido político de la dicha ontología (incluyendo la heideggeriana en su vinculación con el nazismo). Citábamos en 1969 un texto de Heidegger en nuestra *Para una destrucción de la historia de la ética*:

“¿Qué significa mundo cuando hablamos de oscurecimiento mundial? El oscurecimiento mundial implica el debilitamiento del espíritu de sí mismo, su disolución, consunción y falsa interpretación [...] La dimensión predominante es la de la extensión y el número [...] Todo esto se intensifica después en América y en Rusia”²³.

Y concluíamos diciendo que es necesario decir “un *no* al mundo moderno que ya termina su ciclo; y un *sí* al nuevo hombre que hoy está en el tiempo de su conversión, de su viraje (*Kehre*)”²⁴.

Pero, al mismo tiempo, fueron obras como las de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, las que nos situaron en el horizonte de las luchas de liberación de los 60s. En Argentina en ese momento las masas populares luchaban contra la dictadura militar de Onganía, Levingston y Lanusse. Como filósofos y académicos asumimos la responsabilidad crítica y teórica en el proceso²⁵. Sufrimos atentados de bomba, fuimos expulsados de las universidades y del país, alguno (como Mauricio López) fue torturado y asesinado. El desmontaje teórico iba articulado al práctico. Se fueron elaborando categorías críticas ante la subjetividad moderna. El acceso histórico era fundamental en la destrucción de la Modernidad. Era ya una genealogía de las categorías

²³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen, 1966, pp.34-35.

²⁴ *Mi op. cit.*, p.126, nota 170.

²⁵ Véase mi artículo “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación”, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994, pp.55-96.

modernas, pero desde un horizonte mundial (metrópolis/colonia). Situando nuestro discurso dentro del sistema-mundo (al que no pudieron acceder ni Foucault, Derrida, Vattimo, ni tampoco Levinas) descubriríamos en el “Yo” con el que firmaba desde 1519 sus reales cédulas el rey de España, y Emperador, era el mismo “Yo” que el “yo conquisto” de Hernán Cortés en México en 1521, mucho antes que el “ego cogito” de Descartes en la Amsterdam del 1637. No era sólo ir a los supuestos epistemológicos de la “Edad clásica” de la Francia de los siglos XVII y XVIII, era considerar a la Modernidad mundial toda desde hace 500 años.

Hace 500 años comenzó a esbozarse el “mito de la Modernidad”²⁶, la superioridad europea sobre las restantes culturas del orbe. Ginés de Sepúlveda fue ciertamente uno de los primeros grandes ideólogos del “occidentalismo” (el eurocentrismo de la Modernidad), y Bartolomé de las Casas, desde 1514, el primer “contradiscurso” de la Modernidad con sentido global, mundial, centro-periferia.

El “excluido” y “vigilado” en el manicomio y la prisión panóptica clásica francesa, había sido anticipado en siglos por el indio “excluido” y “vigilado” en las “reducciones”, pueblos y doctrinas de la América Latina desde el siglo XVI²⁷. El negro vigilado en la “sensala” junto a la “casa grande” había surgido en 1520 en Santo Domingo, cuando se terminó la explotación del oro de los ríos y comenzaba la producción del azúcar. “El Otro” de Levinas, que en mis obras de 1973, habiendo leído con cuidado ya en ese entonces a Jacques Derrida, lo denominaba lo “dis-tinto” (porque la “di-ferencia” se definía desde la “Identidad”²⁸), es, de una manera “generalizada” o en abstracto, el “excluido” y vigilado de Foucault como demente recluido en el manicomio o co-

²⁶ Véase mi obra *1492: El encubrimiento del Otro*, en diversas ediciones españolas y con traducciones en seis lenguas (entre ellas, y con el título *The Invention of the Americas*, Continuum P. H., New York, 1995, y en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993).

²⁷ Lo panóptico podía observarse en los planos claros, cuadrados, con la iglesia al centro, de los pueblos trazados con racionalidad renacentista hispana, pero no por ello menos “disciplinaria” de los cuerpos y de las vidas, regladas hora por hora desde las cinco de la madrugada, reglas interiorizadas por el “examen de conciencia” jesuítico, un “ego cogito” reflexivo muy anterior a Descartes... en las reducciones socialistas utópicas del Paraguay, o entre los Moxos y Chiquitos en Bolivia o los californianos en el Norte de México (hoy Estados Unidos).

²⁸ Es decir, hablaba de la “Différance” como “Diferencia” otra ue la mera “diferencia” en la Identidad, desde 1973 en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.I, Siglo XXI, Buenos Aires. Después desde México en *Filosofía de la Liberación*, indico repetidas veces la diversidad entre “diferencia” y “Dis-tinción” del Otro (Edicol, México, 1977), donde en el prólogo observo (en 1977, dos años antes que Lyotard) que se trata de una filosofía “postmoderna”.

mo criminal separado en la prisión. Ver en la “exterioridad” una categoría meramente moderna es distorsionar el sentido de esta categoría levinasiana crítica, que la Filosofía de la Liberación “reconstruye” -no sin la oposición del propio Levinas, que sólo pensaba en Europa, sin advertirlo, y en la pura “responsabilidad” ética por el Otro, pero sin “responsabilidad” sobre el que dejara de “tener hambre”, de estar sin casa, de ser extranjero-. La Filosofía de la Liberación se separa bien pronto de Levinas, porque debía pensar críticamente la responsabilidad acerca de la vulnerabilidad del Otro pero en el proceso de la construcción de un nuevo orden (con toda la ambigüedad que esto conlleva). El filósofo de la liberación no es “representante” de nadie, ni habla en nombre de otros (como que hubiera sido investido de esta función política), ni realiza una tarea para sobrellevar o negar una culpabilidad pequeño burguesa. El filósofo crítico latinoamericano, como lo concibe la Filosofía de la Liberación, se asigna la responsabilidad de luchar por el Otro, la víctima, la mujer oprimida del patriarcalismo, las generaciones futuras a las que le dejaremos una Tierra destruida, etc. (todos los tipos de alteridad posible) desde su conciencia ética situada; la de cualquier ser humano con “sensibilidad” ética que sepa indignarse ante la injusticia que sufre algún Otro.

“Localizar” (en el sentido de Homi Bahbha) el discurso fue siempre la obsesión de la Filosofía de la Liberación. Intentaba situarse desde la periferia del sistema-mundo, desde las razas dominadas, desde la mujer en el orden machista, desde el niño en el sistema de educación bancario, desde la miseria²⁹ etc. Claro es que los instrumentos teóricos deben irse perfeccionando, y para ello el aporte postmoderno debe subsumirse. Pero la Filosofía de la Liberación igualmente subsumió las categorías de Marx, de Freud, de la hermenéutica de Ricoeur, de la Ética Discursiva, y de todos los movimientos de pensamiento que puedan aportar categorías que son *necesarias aunque no suficientes* para un discurso que justifique la praxis de liberación.

Si es verdad que hay una historia hegeliana, “gran relato” encubridor y eurocéntrico³⁰, no es sostenible que las víctimas necesiten sólo micro-relatos fragmentarios. Por el contrario, Rigoberta Menchú, el Ejército Zapatista, los *black americans*, los hispanos en Estados Unidos,

²⁹ Hermann Cohen escribía que el método óntico inicia su tarea asumiendo la posición del miserable.

³⁰ Véase mi obra ya citada 1492: *El encubrimiento del Otro*, cap.1.

las feministas, los marginales, la clase obrera en el capitalismo transnacional que se globaliza, etc., necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas. Las “luchas por el reconocimiento” de los nuevos derechos (hablando como Axel Honneth) necesita de la organización, de la esperanza, de la narrativa épica que abra horizontes. La desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una “Voluntad de Vivir” de la que ya Schopenhauer se declaró contrario, aunque nunca Nietzsche. Richard Rorty no necesita nada de esto, pero sí las miles de víctimas, por ser pobres, del reciente huracán Mitch en el Caribe y Centroamérica.

El dualismo simplista de centro-periferia, desarrollo-subdesarrollo, dependencia-liberación, clases explotadoras-clases explotadas, todos los niveles del género, cultura, razas en la bipolaridad dominador-dominado, civilización-barbarie, fundamento-fundado, principios universales-incertidumbre, totalidad- exterioridad, *en cuanto superficial o reductivamente utilizado* debe ser superado. Pero superado (en tanto subsumido) no quiere decir que se puede “decretar” su inexistencia, inutilidad epistémica, total negación. Por el contrario, la “deconstrucción” derridariana supone que el texto puede ser leído desde una totalidad de sentido vigente o desde la exterioridad del Otro (esto último permite una tal deconstrucción). Estas categorías dialécticas duales deben ser situadas en niveles concretos de mayor complejidad, articuladas con otras categorías que le sirvan de mediación, en un nivel micro. Sin embargo, suponer que no hay dominadores ni dominados, ni centro ni periferia, etc., es caer en un pensamiento reaccionario o peligrosamente utópico. El tiempo ha llegado en América Latina de pasar a posiciones de mayor complejidad, sin fetichismo o terrorismos lingüísticos que declaren “superadas”, “antiguas”, obsoletas, sin validez a posiciones que usan otra nomenclatura que la deseada por el expositor. La “lucha de clases” nunca podrá ser superada, pero no es la única lucha, hay muchas otras (las de la mujer, de los ecologistas, de las razas discriminadas, de las naciones dependientes...), y en ciertas coyunturas otras luchas son más apremiantes y con significación política mayor. Si el “proletariado” no es un “sujeto metafísico” para toda la eternidad, no significa por ello que no es ningún sujeto colectivo, intersubjetivo, que aparezca y pueda desaparecer en ciertas edades históricas. El olvidarse de su existencia es igualmente un grave error.

4. Los estudios latinoamericanos en Estados Unidos

En los últimos tres decenios, en parte por la diáspora latinoamericana debido a las dictaduras militares, y en parte por la pobreza de la sociedad latinoamericana debido a la explotación del capitalismo tardío transnacional, muchos intelectuales latinoamericanos (y muchos otros ya en Estados Unidos integrados como “hispanos”) han renovado completamente los marcos teóricos interpretativos en el ámbito de los “Estudios Latinoamericanos” (LASA se funda en 1963), especialmente en la crítica literaria, que tomó el relevo del “pensamiento latinoamericano”, en manos de los filósofos en el pasado. Esto es debido, entre otras razones, a que una cierta izquierda marxista norteamericana fue expulsada de los departamentos de filosofía y se hicieron presente en los departamentos de crítica literaria, literatura comparada o lenguas romances (en especial el francés), lo que dio a estos estudios un vuelo teórico nunca antes alcanzado (ni en Estados Unidos, ni tampoco en Europa). La preponderancia en el uso de filósofos franceses (Sartre, Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard, etc.) se explica igualmente porque es desde los departamentos de lengua francesa (y no la inglesa³¹ más tradicional y bajo el control de un pensamiento más conservador) que dicho movimiento inicia sus trabajos.

Si a esto agregamos que los “Cultural Studies”, especialmente en el Reino Unido (piénsese en Stuart Hall, de origen jamaicano), también contó con los aportes de la diáspora latinoamericana (piénsese en el caso de Ernesto Laclau, por ejemplo), podrá entenderse que el panorama se fue ampliando.

Los “Subaltern Studies” procedentes de la India, el “pensamiento” y la “filosofía africana” afro-americana y afro-caribeña, en pleno desarrollo, permitieron discutir la innovadora hipótesis de una “razón poscolonial (*postcolonial reason*)”³², que surgió en Asia y África después

³¹ Solo cuando en torno al “inglés” del “Commonwealth” comiencen a exponer su pensamiento asiáticos, africanos y caribeños el panorama cambiará radicalmente, en una línea muy semejante a la Filosofía de la Liberación.

³² Véase Bart Moore-Gilbert, 1997, *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Verso, London. Con excelentes descripciones muestra ahora la presencia del pensamiento crítico de la periferia postcolonial en los departamentos de literatura inglesa en Estados Unidos. El Commonwealth se hace presente.

de la emancipación de naciones de dichos continentes a partir de la II Guerra europea del siglo XX. Pero entonces se advierte que el antiguo “pensamiento latinoamericano” y la “Filosofía de la Liberación” habían ya planteado cuestiones que ahora se discuten en África y Asia. Un “estudio subalterno latinoamericano (*Subaltern latin american Studies*)” se sobrepone a muchos temas ya tratados por la tradición filosófica latinoamericana iniciada en los 60s., y aparentemente olvidada (en parte porque los especialistas en crítica literaria no fueron protagonistas de las discusiones filosóficas en aquellas épocas).

De allí que un Alberto Moreira muestre la necesidad de la crítica del primer latinoamericanismo (tanto de los “estudios latinoamericanos” en los Estados Unidos como del “pensamiento latinoamericano” de América Latina), como del neolatinoamericanismo. La tarea de un segundo latinoamericanismo sería “producirse como aparato antirrepresentacional, anticonceptual, cuya principal función sería la de entorpecer el progreso tendencial de la representación epistémica hacia su total clausura”³³, lo meramente global, de una sociedad donde lo disciplinario ha dejado lugar al control antidiferencial.

Ante el descubrimiento de la interpretación del “orientalismo”, en los términos de Said, se descubre con posterioridad un cierto “occidentalismo” (la autocomprensión moderna de Europa misma), y por ello se habla con Roberto Fernández Retamar o Fernando Coronil de “postoccidentalismo”: “Occidentalism is thus the expression of a constitutive relationship between Western representations of cultural difference and worldwide Western dominance. Challenging Occidentalism requires that it be unsettled as a mode of representation that produces polarized and hierarchical conceptions of the West and its Others”³⁴.

³³ Véase “Fragmentos globales: latinoamericanismo de segundo orden”, en E. Mendieta - S. Castro - G., *Teorías sin disciplinas*, pp.59-83. El “latinoamericanismo norteamericano” que se practica en los “estudios de áreas” de las universidades de ese país cuenta con la inmigración masiva de intelectuales de América Latina, en estado híbrido e inevitablemente un tanto desarraigados. Pero es posible la solidaridad: “La política de solidaridad, así entendida, debe concebirse como una respuesta contrahegemónica a la globalización y como una apertura a la traza de lo mesiánico en el mundo global” (*Ibid.*, p.70). La única cuestión de fondo sería preguntarse si la pobreza y la dominación de las grandes masas de las naciones periféricas no las sitúan en muchos niveles como de hecho excluidas del proceso de globalización. Es decir, no parece tan evidente que “la sociedad civil no puede entenderse hoy fuera de las condiciones globales, económicas y tecnológicas” (*Ibid.*, p.71).

³⁴ Fernando Coronil, 1997, *The Magical State. Nature, money and Modernity in Venezuela*, University of Chicago Press, Chicago, pp.14-15.

Lo “postoccidental” de Coronil es, por ello, como la “transmodernidad” que estamos proponiendo en otros trabajos. Lo “postmoderno” es todavía europeo, occidental. Lo postoccidental o transmoderno va más allá de la Modernidad (y de la postmodernidad), y se encuentra mejor articulado a la situación latinoamericana, cuya “occidentalización” es mayor que en el Africa y Asia, y su emancipación lejana -por lo que lo de “poscolonialismo” no le cabe adecuadamente³⁵-.

5. Reflexiones finales

Todo lo dicho, como podrá observarse, fue intuido en parte ya por la Filosofía de la Liberación desde sus inicios, y, en último caso, tiene posibilidad de aprender, de integrarlo, reconstruido, en su propio discurso. Sin embargo, y con respecto a todas estas nuevas propuestas epistémicas, tanto en los centros de estudios de América Latina como de Estados Unidos o Europa, la Filosofía de la Liberación sigue guardando una posición propia. En primer lugar, se trata de una “filosofía” que puede entrar en diálogo con la crítica literaria y asimilar mucho de ella (y de todos los movimientos nombrados, de los postmodernos, “Subaltern Studies”, “Cultural Studies”, “postcolonial reason”, metacrítica del latinoamericanismo como la de Moreira, etc.). En cuanto filosofía crítica, le cabe una función bien específica: debería estudiar el marco teórico más abstracto, general, filosófico de la literatura denominada de “testimonio” (prefiero llamarla “épica”, como expresión creadora de los nuevos movimientos sociales que irrumpen en la sociedad civil contemporánea). En tercer lugar, debería analizar y fundar el método, las categorías, el discurso mismo teórico de todos esos movimientos críticos que, de hecho, habiéndose inspirado en Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida, etc., deben ser “reconstruidos” desde un horizonte mundial (ya que, por lo general, piensan eurocéntricamente) y a partir de muchas exigencias hoy ineludibles, tales como la comprensión del diálogo (si lo hubiere) intercultural en la estructura de un sistema que se globaliza. Globalización-exclusión (nueva aporía que no debe simplificarse fetichistamente) enmarca la problemática de las otras dimensiones.

³⁵ Walter D. Mignolo, en “Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina” (en el libro editado por E. Mendieta - S. Castro, G., pp.31-58), desarrolla el argumento.

Cabría todavía hacer algunas reflexiones sobre el anti-fundacionalismo, por ejemplo del tipo rortyano, y aceptado por muchos postmodernos. No se trata de una mera defensa de la razón por la razón misma. Se trata de la defensa de las víctimas de los sistemas presentes, de la defensa de la vida humana en riesgo de suicidio colectivo. La crítica de la “razón moderna” no le permite a la Filosofía de la Liberación confundirla con la crítica de la razón como tal, y con respecto a sus tipos o ejercicios de racionalidad. Muy por el contrario, la crítica de la razón moderna se hace en nombre de una racionalidad diferencial (la razón ejercida por los movimientos feministas, ecologistas, culturales, étnicos, de la clase obrera, de las naciones periféricas, etc.) y universal (como la razón práctico-material, discursiva, estratégica, instrumental, crítica, etc.³⁶). La afirmación y emancipación de la Diferencia va construyendo una universalidad novedosa y futura. La cuestión no es Diferencia o Universalidad, sino Universalidad en la Diferencia, y Diferencia en la Universalidad.

De la misma manera, el grupo de pensadores anti-fundacionalista opone los principios universales la incertidumbre o falibilidad propias de la finitud humana, lo que pareciera abre el campo de la lucha por el hegemonía indecible *apriori*³⁷. La Filosofía de la Liberación puede, por su parte, afirmar la incertidumbre de la pretensión de bondad (o justicia) del acto humano, conociendo la falibilidad e indecidibilidad inevitable práctica, pero pudiendo al mismo tiempo describir las condiciones universales o los principios éticos de dicha acción ética o política. Universalidad e incertidumbre permiten, exactamente, descubrir la inevitabilidad de las víctimas, y desde ellas se origina el pensamiento crítico y liberador propiamente dicho.

Opino por todo ello que la Filosofía de la Liberación tiene recursos teóricos para afrontar los desafíos presente y poder así subsumir la herencia del “pensamiento latinoamericano” de los 40 y 50, dentro de la evolución que se cumplió originariamente en los 60 y 70, que la preparó para entrar en los nuevos diálogos fecundos y creativos, como

³⁶ Véase todo esto en mi obra *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Trotta, Madrid, 2da.ed.1998.

³⁷ Es la posición de Ernesto Laclau. Véanse de este autor 1977, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, NLB, London; 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres; 1990, *New Reflections on the Revolution of our Time*, Verso, Londres; 1996, *Emancipación y Diferencia*, Ariel, Buenos Aires (en inglés *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996). Próximamente se publicará un artículo mío dando cuenta crítica de la posición de este crucial pensador latinoamericano.

en un proceso crítico de retroalimentación en los 80 y 90. Con Imre Lakatos diríamos que un programa de investigación (como la Filosofía de la Liberación) muestra ser progresiva si puede subsumir antiguos y nuevos retos. El “núcleo firme” de la Filosofía de la Liberación, su Ética de la Liberación, ha sido criticada *parcialmente* (por Horacio Cerutti Guldberg, Ofelia Schutte, Karl-Otto Apel y otros), pero, opino, ha respondido como *totalidad* hasta ahora creativamente.

En efecto, el siglo XXI nos depara tareas urgentes. Desde hace más de veinte años (desde 1976, en el caso de Horacio Cerruti Guldberg y otros colegas), se viene proclamando el agotamiento de la Filosofía de la Liberación. Pareciera, al contrario, que sólo ahora, al comienzo del 2000, va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del “centro”. Además, el diálogo “transversal” de las “Diferencias”: la posibilidad de articular el pensar crítico de los movimientos feministas, ecologistas, anti-discriminacionista entre las razas, de los pueblos o etnias originarias, de las culturas agredidas, de los marginales, de los inmigrantes de los países pobres, de los niños, de la tercera edad, sin olvidar la clase obrera y campesina, los pueblos del antiguo Tercer Mundo, las naciones periféricas empobrecidas... las “víctimas” (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la Colonización y del Capitalismo transnacional y tardío. La Filosofía de la Liberación intenta analizar y definir el meta-lenguaje filosófico de esos movimientos.

Pienso que la Filosofía de la Liberación nació en este “ambiente” crítico, y por ello pensó desde su origen estos problemas con los recursos teóricos “a la mano” y en su época, en su “localización” histórica. Meta-categorías como “totalidad” y “exterioridad” siguen teniendo vigencia, como referencias abstractas y globales, que deben ser medidas por las microestructuras del poder, que se encuentra diseminado en todos los niveles y del cual nadie puede declararse inocente.

La Filosofía de la Liberación, al final de los años 60s fue ya una Filosofía postmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la *Ueberwindung*) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana. Fue criticada por el marxismo standard, por el populismo irracionalista, por el conservadurismo, por el liberalismo, por la filosofía repetitiva (analítica, hermenéutica, académica, etc.) y

hoy por jóvenes postmodernos latinoamericanos (¿eurocéntricos?) que quizá no han descubierto en la Filosofía de la Liberación un movimiento post-moderno *avant la lettre*, en realidad *transmoderno*, que aprecia la crítica postmoderna pero la descentra desde la periferia mundial y la reconstruye desde las exigencias políticas concretas de los grupos subalternos.

Resumen

El artículo presenta un panorama de la filosofía de la liberación ante los debates de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos. Se describen los complejos y diversos marcos teóricos que se manejan y construyen a finales de los '90, tanto en América Latina como entre los estudiosos de América Latina en Estados Unidos (latinoamericanistas). Se sostiene la tesis de que la Filosofía de la Liberación, al final de los años 60, fue ya una Filosofía postmoderna desde la periferia mundial, como superación de la ontología (la *Ueberwindung*) inspirada en la miseria latinoamericana y la alteridad levinasiana.

Zusammenfassung

Der Artikel stellt angesichts der Debatten des Postmodernismus und der Lateinamerikastudien ein Panorama der Philosophie der Befreiung vor. Es werden die verschiedenartigen und komplexen Theorien beschrieben, die am Ende der 90er Jahre sowohl in Lateinamerika als auch von Lateinamerikanisten in den Vereinigten Staaten verteidigt und entworfen wurden. Es wird dabei die These aufgestellt, dass die Philosophie der Befreiung bereits am Ende der 60er Jahre ausgehend von der Peripherie der Welt als Ueberwindung der Ontologie und inspiriert vom lateinamerikanischen Elend und der Alterität Levinas' postmodern war.

Abstract

The article presents a perspective of the Philosophy of Liberation in front of the debates on Post-modernity and Latin American studies. The complex and diverse theoretical frameworks developed at the end of the 90's, not only in Latin America but also among Latin American specialists in the United States, are described. The idea that, at the end of the 60's, the Philosophy of Liberation was already a post-modern Philosophy from the periphery of the world is sustained, as an improvement of the ontology (the *Ueberwindung*) inspired by the Latin American misery and levinasian alterity.

TRANSMODERNIDAD E INTERCULTURALIDAD

(Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)

Enrique Dussel

§ 1. En búsqueda de la propia identidad. Del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista

Pertenezco a una generación latinoamericana cuyo inicio intelectual se situó a finales de la llamada II Guerra Mundial, en la década de los 50s. Para nosotros no había en Argentina de esa época ninguna duda de que éramos parte de la “cultura occidental”. Por ello ciertos juicios tajantes posteriores son propios de alguien que se opone a sí mismo.

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos¹. Además el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin ninguna referencia a Estados Uni-

¹ Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un “puente del inca” y “camino del inca” que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4.500 mts. sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en “Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)”, en mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993, pp.138-140; y los §§ 1-3 del artículo “En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)”, en el número dedicado a mi pensamiento de la revista *Anthropos* (Barcelona), 180 (1998), pp.14-19.

dos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

En filosofía de la cultura se hacía referencia a O. Spengler, A. Toynbee, A. Weber, A. L. Kroeber, Ortega y Gasset o F. Braudel, y después un William McNeill. Pero siempre para comprender el fenómeno griego (con las célebres obras tales como la *Paideia* o el *Aristóteles* de W. Jaeger), la disputa en torno a la Edad Media (desde la revalorización autorizada de Etienne Gilson), y el sentido de la cultura occidental (europea) como contexto para comprender la filosofía moderna y contemporánea. Aristóteles, Tomás, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler era las figuras señeras. Era una visión sustancialista de las culturas, sin fisuras, cronológica del Este hacia el Oeste como lo exigía la visión hegeliana de la historia universal.

Con mi viaje a Europa –en mi caso en 1957, cruzando el Atlántico en barco-, nos descubríamos “latinoamericanos” o no ya “europeos”, desde que desembarcamos en Lisboa o Barcelona. Las diferencias saltaban a la vista y eran inocultables. Por ello, el problema cultural se me presentó como obsesivo, humana, filosófica y existencialmente: “¿Quiénes somos culturalmente? ¿Cuál es nuestra identidad histórica?”. No era una pregunta sobre la posibilidad de describir objetivamente dicha “identidad”; era algo anterior. Era saber quién es uno mismo como angustia existencial.

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por “lo latinoamericano”) mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en la Sorbonne, su artículo tantas veces referido de “Civilización universal y cultura nacional”², respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocéntrico. Aunque “civilización” no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal duran-

² Publicado en *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1964, pp. 274-288. Se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (Paris), octubre. La diferenciación entre el nivel “civilización”, más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la “cultura” indica lo que hoy denominaría una “falacia desarrollista”, al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es “cultural”.

te los últimos siglos había sido Occidente), la “cultura” era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Este el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

Con esta visión “culturalista” inicié mis primeras interpretaciones de América Latina, queriéndole encontrar su “lugar” en la historia universal (a lo Toynbee), y discerniendo niveles de profundidad, inspirado principalmente en el nombrado P. Ricoeur, pero igualmente M. Weber, P. Sorokin, K. Jaspers, W. Sombart, etc..

Organizamos una “Semana Latinoamericana” en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo P. Ricoeur³ expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la “toma de conciencia” (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Un Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de un tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid⁴, que se oponía a las “reducciones historicistas” de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionario, que lucha por el “comienzo” de la historia en el futuro; contra el liberal que misticiza la emancipación nacional contra España al comienzo del siglos XIX; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un período de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufruqué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de

³ Los trabajos se publicaron en *Esprit*, 7-8, Octubre (1965). Presenté un trabajo sobre “Chrétientés latino-américaines”, pp. 2-20 (que apareció posteriormente en polaco: “Społeczności Chrześcijańskie Ameryki Łacynskiej”, en *Znak Miesięcznik* (Krakow), XIX (1967), pp. 1244-1260).

⁴ “Iberoamérica en la Historia Universal”, en *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp.85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El humanismo helénico* –escrito en 1961-, *El humanismo semita* –escrito en 1964-, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristiandad* –escrito finalmente en 1968-. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la “protohistoria” latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (Paris) en 1967⁵.

Un curso de Historia de la Cultura en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) –durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba a fin de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender la segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en Paris-, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la “Historia mundial” (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción (“destrucción” heideggeriana) intentaba siempre ir “situando” (la *location*) a América Latina. En ese curso, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*⁶, se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del “núcleo ético-mítico” (*noyau éthico-mythique* de P.Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los “contenidos” últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las “grandes culturas” (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historia mundiales de ese momento), me permitió “situar”, como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *homo*), pasando por

⁵ A diferencia de muchos que hablan de la cultura, y de la cultura latinoamericana en particular, tuve la oportunidad durante cuatro años de permanecer largos meses en el Archivo General de Indias de Sevilla, de estudiar las obras fundamentales históricas para la comprensión científico-positiva del siglo XVI latinoamericano, el comienzo de la época colonial, lo que llenó a mi cerebro de una cantidad impresionante de referencias concretas de todos el continente latinoamericano (desde la California mexicana hasta el sur de Chile, ya que me interné igualmente en los siglos XVII y XVIII). Para mi hablar de “cultura latinoamericana” eran referencias a pueblos indígenas, luchas de conquista, procesos de adoctrinamientos, fundación de ciudades, de “reducciones”, de cabildos, concilios provinciales, sínodos diocesanos, diezmos de las haciendas, pago de las minas, etc., etc. Nueve tomos publicados entre 1969-1971 sobre *El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Colección Sondeos, CIDOC, Cuernavaca).

⁶ Editado en rotaprint por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), gran formato, 265 págs. Se publica por primera vez en el CD titulado: *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2002)*, pedidos por e-mail a: < dussamb@servidor.unam.mx >.

el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte del Occidente⁷. Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la “proto-historia” latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeos de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de estos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del “núcleo ético-mítico”, que pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra “proto-historia latinoamericana”).

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra “hará historia”, porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: “¿Cuáles fueron las relaciones de iglesia y estado?”. Ahora en cambio se definía: “*Choque* entre culturas y situación de la Iglesia”⁸. La crisis de la emancipación contra España (en trono al 1810) se la describía como “el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*”. Era ya una *nueva historia cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía “desarrollista”.

Es por ello que en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: “Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional”⁹ –en la misma Universidad del Nordeste-, era como un *Manifiesto*, una “toma de conciencia generacional”. Releyéndola encuentro en ella

⁷ En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo V.

⁸ Incluida en un libro editado en 1972 (bajo el título: *Historia de la iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona), pp.56ss.

⁹ Apareció por primera vez con ese título en: *Cuyo* (Mendoza), 4 (1968), pp. 7-40. Los anteriores artículos citados en la nota 2, y éste, han sido recopilados, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en un libro con el título de *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Paulinas, São Paulo, 1997; el último de ellos en pp.25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y Liberación 1492-1972*, Editorial Nova Terra, 1972, pp.29-47.

bosquejado muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los “latinos” en Estados Unidos), podía exponer esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos¹⁰. En un curso dictado en Buenos Aires en 1969¹¹, iniciaba con “Para una filosofía de la cultura”¹², cuestión que culminaba con un párrafo titulado: “Toma de conciencia de América Latina”, se escuchaba como un grito generacional: “Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida”¹³.

Ya como profesor en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), vertí de manera estrictamente filosófica, dicha reconstrucción histórica. Se trata de una trilogía, en un nivel antropológico (en cuestiones tales como la conceptualización del alma-cuerpo e inmortalidad del alma; o carne-espíritu, persona, resurrección, etc.) siempre teniendo en cuenta la cuestión de los orígenes de la “cultura latinoamericana”, de las obras *El humanismo helénico*¹⁴, *El humanismo heléni-*

¹⁰ Una síntesis de esos cursos en Quito aparecieron después bajo el título *Caminos de liberación latinoamericana* t.I: *Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Latinoamérica, Buenos Aires, 1972. Reedición aumentada en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Sígueme, Salamanca, 1978. En inglés: *History and the theology of liberation. A Latin American perspective*, Orbis Books, New York, 1976. En francés: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latinoaméricaine*, Editions Economie et Humanisme-Éditions Ouvrières, Paris, 1974. En portugués: *Caminhos de libertação latino-americana*, t.I: *Interpretação histórico-teológica*, Paulinas, Sao Paulo, 1985. Otra versión se publicó como un librito: *América latina y conciencia cristiana*, Ipla, Quito, 1970. Eran años de gran efervescencia intelectual crítico-creadora.

¹¹ “Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia”, en L.Gera-E.Dussel-J.Arch, *Contexto de la iglesia argentina*, Universidad Pontificia, Buenos Aires, pp.32-155.

¹² *Ibid.*, pp.33-47.

¹³ *Ibid.*, p.48.

¹⁴ Eudeba, Buenos Aires, 1975.

co¹⁵ y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*¹⁶. En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo V de la Cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruí toda esta historia de las Cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta el 1492 d.JC), en otras obras posteriores¹⁷.

La obsesión era no dejar siglo sin poder integrar en una visión tal de la Historia Mundial que nos permitiera poder entender el “origen”, el “desarrollo” y el “contenido” de la cultura latinoamericana. La exigencia existencial y la filosofía (todavía more eurocéntrico) buscaba la identidad cultural. Pero ahí comenzó a producirse una fractura.

§ 2. Centro y periferia cultural. El problema de la liberación

Desde los finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la “Teoría de la Dependencia”¹⁸), y por la lectura de *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas, y quizá inicial y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles del 1968 (en el mundo pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo en el campo de la filosofía y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora

¹⁵ Eudeba, Buenos Aires, 1969.

¹⁶ Obra que tienen por subtítulo: *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

¹⁷ Por ejemplo, en la “Introducción General”, de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, CEHILA-Sígueme, Salamanca, t.I/1, 1983, pp.103-204. Y en muchos otros trabajos (como en la *Ética de la Liberación*, Trotta, Madrid, 1998, [26]; y más largamente en la *Política de Liberación* que estoy elaborando ahora) retomo el tema de la “fundación” y “desarrollo” de la Cristiandad latino-germánica (la primera etapa de la Europa propiamente dicha). Véase mi artículo “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp.345-359.

¹⁸ Véase una historia y una reconstrucción teórica de la “Teoría de la Dependencia” en mi obra *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Routledge, London, 2001 (publicada en español en 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la Dependencia*, Plaza y , México, 2001, confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los 90s, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas con respecto a la “Teoría de la Dependencia”. Yo demostré (en 1988) en el *op.cit.*, que la refutación fue inadecuada y que la “Teoría de la Dependencia” era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha “Teoría”.

(desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categorizar como “centro” y “periferia”. A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto “substancialista” de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como “diálogo” o “choque” intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa “culturalista” había concluido. En 1983 me expresaba así, en un párrafo sobre “Más allá del culturalismo”: “Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...]”¹⁹.

La filosofía latinoamericana como *Filosofía de la Liberación* descubriría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explícita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer tema filosófico ha ser tratado. El “diálogo” intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobre-determinado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un “diálogo” intercontinental “Sur-sur”, entre pensadores del Africa, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976²⁰. Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad²¹.

¹⁹ Dussel, 1983, t.I/1, pp.35-36.

²⁰ Se trataba de un diálogo entre intelectuales del Tercer Mundo, que nos llevó en los años subsecuentes (y hasta la actualidad) a participar en encuentros en Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manila, Oaxtepec, etc.

²¹ Por mi parte, al haber vivido en Europa casi 8 años; 2 años entre palestinos (muchas veces musulmanes) en Israel; viajando y dando conferencias o participando en seminarios o congresos en 5 ocasiones en la India (de todas las culturas la más impresionante), en Filipinas 3 veces, en Africa en numerosos eventos (en Kenya, Zimbawue, Egipto, Marruecos, Senegal, Etiopía, etc.) me fueron dando una percepción directa de las “grandes culturas” que he venerado con pasión y respeto.

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la Filosofía de la Liberación, bajo el título “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular”²². Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminente pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, la barbarie la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la demitificación de los “héroes” nacionales que habían concebido el modelo neocolonial de país que mostraba ya su agotamiento²³. Una cultura “imperial” (la del “centro”), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas “periférica” en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un “diálogo” simétrico, era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas “periféricas” había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio “pueblo”, y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la “civilización” de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde comienzo

²² Publicada en *Oito ensayos sobre cultura latino-americana*, pp.121-152, y expuesta en plena lucha contra la dictadura militar ante un público de cientos y cientos de participantes. Apareció por primera vez como “Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular” (Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973), en *Stromata* (Buenos Aires), 30 (1974), pp. 93-123, y en *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 43-73.

²³ Las manifestaciones tumultuosas de diciembre de 2001 en Argentina, fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde mediados del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por Bush y Menem. Una generación fue físicamente eliminada en la “Guerra sucia” (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la Filosofía de la Liberación desde comienzo de la década del 70, posterior a la derechización política, que destituyó el gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo de J.D.Perón desde Junio de 1973.

del siglo XIX y Asia y Africa con posterioridad a la llamada II Guerra mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites “ilustradas” cuyo domino significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La Filosofía de la Liberación, como filosofía *crítica* de la cultura, debía generar una nueva élite cuya “ilustración” se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A. Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una “liberación de la cultura popular”: “Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura”²⁴. Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en el 1973: “La cultura de la pobreza cultural, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpe a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él”²⁵.

El “proyecto de liberación cultural”²⁶ parte de la cultura popular, todavía pensada en la Filosofía de la Liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equívoco de “lo popular” (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

§ 3. La *cultura popular*: no es simple populismo

En un artículo de 1984, “Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y

²⁴ *Oito ensaios*, p.137.

²⁵ *Ibid.*, p.147.

²⁶ En *Ibid.*, pp.146ss.

del dogmatismo)”²⁷, debí una vez más aclarar la diferencia entre a) el “pueblo” y “lo popular” y b) el “populismo” (tomando este último diversos rostros: desde el “populismo tatcherista” en el Reino Unido – sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall-, hasta la figura actual del “fundamentalismo” en el mundo musulmán; “fundamentalismo” que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro párrafos. En el primero²⁸, reconstruyendo posiciones desde la década del 60 mostrábamos la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahistóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde el Asia nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la “cultura latinoamericana dependiente”, postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de “una cultura popular post-capitalista”²⁹: “Cuando estábamos en la montaña –escribía Tomás Borge sobre los campesinos- y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*”³⁰.

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* –tema del segundo párrafo³¹

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882³², indicábamos que toda cultura es un modo o un sistema de “tipos de trabajo”. No en vano la “agricultura” era estrictamente el “trabajo de la tierra” –ya que “cultura” viene etimológicamente en latín de “cultus” en su sentido de consagra-

²⁷ En *Oito ensaios*, pp.171-231. Apareció por primera vez como “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)”, en *Cristianismo y Sociedad* (México), 80 (1984), pp. 9-45; y en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (UNAM, México), 17 (1985), pp. 77-127.

²⁸ Véase *Oitos ensaios*, pp.171ss.

²⁹ *Ibid.*, pp.189ss.

³⁰ “La cultura del pueblo”, en *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, Departamento de Propaganda del FSLN, 1981, p.116.

³¹ *Oito ensaios*, pp.191ss.

³² Que se expresará posteriormente en mi trilogía: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988 (traducido al italiano y al inglés), y *El último Marx*, Siglo XXI, México, 1990.

ción sagrada³³. La poética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro*-ducción cultural (un poner *fuera*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado³⁴, se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural –en una visión postculturalista o post-spengleriana-. La “cultura burguesa” (a) se la estudiaba ante la “cultura proletaria” (b) (en abstracto); la “cultura de los países del centro” se la analizaba ante “la cultura de los países periféricos” (en el orden mundial del “sistema-mundo”); la “cultura multinacional o imperialismo cultural” (c) se la describía en relación a la “cultura de masas o cultura alienada” (d) –globalizada-; la “cultura nacional o del populismo cultural” (e) se la articulaba con la “cultura de la élite ilustrada” (f) y se la contraponía a la “cultura popular”³⁵ o la “resistencia creación cultural” (g).

Evidentemente esta tipología cultural, y sus criterios categoriales, suponían una larga “lucha epistemológica”, crítica, propia de las ciencias sociales nuevas de América Latina y de la Filosofía de la Liberación”. Estas distinciones la habíamos logrado ya mucho antes, pero ahora se perfilaban definitivamente.

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, habíamos escrito: “La *cultura imperial*³⁶ (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la élite neocolonial (que no

³³ Aunque en realidad es lo mismo, porque al herir a la “terra mater” con el arado el indoeuropeo tenía necesidad de un acto sagrado de “reparación” anticipado: un “culto a la terra mater” como condición de posibilidad de arrancarle *por medio del trabajo* en su “dolor” (el “dolor” de la tierra y de la humanidad) el fruto, la cosecha, el alimento humano. Dialéctica de vida-muerte, felicidad-dolor, alimento-hambre, cultura-caos. Y, por ello, muerte-resurrección, dolor-fecundidad, necesidad-satisfacción, caos-creación.

³⁴ *Oito ensaios*, pp.198ss.

³⁵ Véanse de la época “Cultura(s) popular(es)”, número especial sobre el tema en *Comunicación y cultura* (Santiago), 10 (1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Vozes, Petrópolis, 1977; Osvaldo Ardiles, “Ethos, cultura y liberación”, en obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, pp.9-32; Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Cuicuilco, México, 1981; José L.Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1979; Arturo Warman, “Cultura popular y cultura nacional”, en *Características de la cultura nacional*, IIS-UNAM, México, 1969; Raúl Vidales, “Filosofía y política de las étnias en la última década”, en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, pp.385-401; etc.

³⁶ En 1984 la hemos denominado “cultura multinacional” en relación a las corporaciones “multinacionales”, pero en realidad sería más adecuada llamarla, en 2003, la “cultura dominante que se globaliza desde el centro del capitalismo post-Guerra Fría”.

siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*³⁷. Y se agregaba: “A la *cultura imperial*, a la *ilustrada* y a la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural]”³⁸.

En los 80s, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creadora era concebida como la “cultura popular revolucionaria”³⁹: “La cultura popular latinoamericana –escribíamos en el nombrado artículo de 1984– sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución”⁴⁰.

En esa época se hablaba del “sujeto histórico” de la cultura revolucionaria: el “pueblo”, como “bloque social de los oprimidos”, cuando cobra “conciencia subjetiva” de su función histórico-revolucionaria⁴¹.

La cultura popular no era populista. “Populista” indicaba la inclusión en la “cultura nacional” de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó el “bonapartismo”). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una

³⁷ Consúltense el texto en la edición de *La pedagógica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1980, p.72.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Véase Ernesto Cardenal, “Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista”, en *Nicaráuac* (Managua), 1 (1980), pp.163ss;

⁴⁰ *Oito ensaios*, pp.220-221. Escribía Mao Tse-tung: “Es un imperativo separar la excelente cultura antigua popular, o sea, la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de toda la putrefacción propia de la vieja clase dominante feudal [...] La actual nueva cultura proviene de la antigua, por ello debemos respetar nuestra propia historia y no amputarla. Mas respetar una historia significa conferirle el lugar que le corresponde, significa respetar su desarrollo [...]” (“Sobre la nueva democracia”, XV; en *Obras completas*, Edición en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1969, t.II, p.396). Mao distingue en esta obrita entre “antigua” y “vieja” cultura; entre cultura “dominante”, “vigente”, “imperialista”, “semifeudal”, “reaccionaria”, “de nueva democracia”, “cultura de las masas populares”, cultura “nacional”, “revolucionaria”, etc.

⁴¹ Textos de Sergio Ramírez, “La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia”, en *Ventana* (Managua), 30 (1982), p.8; Bayardo Arce, “El difícil terreno de la lucha: el ideológico”, en *Nicaráuac*, 1 (1980), pp.155s.

nación en cuanto explotado u oprimidos, pero que guardaba igualmente una cierta “exterioridad” –como veremos más adelante-. Oprimidos en el sistema estatal, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklor⁴², la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etc.

Como puede verse la visión sustancialista monolítica de *una* cultura latinoamericana había sido dejada atrás, y las fisuras internas culturales crecían gracias a la misma revolución cultural.

§ 4. Modernidad, globalización del occidentalismo, multiculturalismo liberal y el imperio militar de la “guerra preventiva”

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los 50s., se pasa de a) una obsesión por “situar” América Latina en la historia mundial –lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mundial-, a b) poner en cuestión la visión *standard* (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había “excluido”, ya que al ser “eurocéntrica” construía una interpretación distorsionada⁴³, no sólo de las culturas no-europeas, sino que, y esta conclusión era imprevisible en los 50s y no había sido esperada *a priori*, igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El “orientalismo” (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al “occidentalismo” (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas

⁴² Escribe A.Gramsci: “El folklor no debe ser concebido como algo ridículo, como algo extraño que causa risa, como algo pintoresco; debe ser concebido como algo relevante y debe considerarse seriamente. Así el aprendizaje será más eficaz y más formativo con respecto a la cultura de las grandes masas populares (*cultura delle grandi masse popolari*)” (*Quaderni del Carcere*, I; Einaudi, Milán, 1975, p.90).

⁴³ En aquellas afirmaciones tan evidente para todo europeo o norteamericano de que “Europa es la culminación de la historia universal”, o de que la historia “se desarrolla del Este hacia el Oeste”, desde la niñez de la humanidad hasta su plenitud (Véase la primera conferencia dictada en Frankfurt, publicada en mi obra: *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993 (traducción inglesa en *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, Continuum Publishing, New York, 1995).

periféricas, e inclusive de Europa misma.. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, Africa y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y Estados Unidos mismos.

En efecto, a partir de la problemática “postmoderna” sobre la naturaleza de la Modernidad –que en último término es todavía una visión todavía “europea” de la Modernidad-, comenzamos a advertir que, lo que nosotros mismos habíamos llamado “postmoderno”⁴⁴, era algo distinto a lo que aludían los Postmodernos de los 80s (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados para situar a América Latina en confrontación a una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva “exterior”, es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de “Modernidad”, que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein –en lo que hemos denominado un “segundo eurocentrismo”-.

El estudio de esta cadena argumentativa nos permitió vislumbrar un horizonte problemático y categorial que relanzó nuevamente el tema de la cultura, ahora como crítica de la “multiculturalidad liberal” (a la manera de un John Rawls, por ejemplo en *The Law of people*), y también como crítica del optimismo superficial de una pretendida “facilidad” con la que se expone la posibilidad de la comunicación o del diálogo multicultural, suponiendo ingenuamente (o cínicamente) una simetría inexistente en realidad entre los argumentantes.

Ahora no se trata ya de “localizar” a América Latina. Ahora se trata “situar” a *todas las culturas que inevitablemente se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la*

⁴⁴ En 1976, antes que Lyotard, usamos ese concepto en las “Palabras preliminares” de nuestra *Filosofía de la Liberación*, cuando escribíamos: “Filosofía de la liberación, *filosofía postmoderna*, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra...”.

sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En nuestra visión del curso de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había “zonas de contactos” (como el Mediterráneo oriental, el Océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el Mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el Océano Indico, o hasta el “descubrimiento de América” por España, el comienzo del despliegue del “sistema-mundo”, y la conexión por primera vez de las grandes “ecúmenes” culturales independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A. Gunder Frank del “sistema de los cinco mil años” –que se me impuso de inmediato porque eran exactamente mi propia cronología–, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubieron contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte del Asia oriental (la llamada “ruta de la seda”), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la “placa giratoria” del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue “centro” de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, el “corazón del mundo” musulmán, hasta el Magreb con Fes en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroista) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas⁴⁵, y las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea

⁴⁵ Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en mi artículo: “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *Filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, pp.345ss (hay traducciones en diversas lenguas: “Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs”, en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*, Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Vivarium, Napoli, 1994, pp. 855-867; “Europe, modernité, eurocentrisme”, en Francis Guibal, *1492: "Recontre" de deux mondes? Regards croisés*, Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1996, pp. 42-58; “Europe, Modernity, and Eurocentrism”, en *Nepantla. Views from South* (Durham), Vol. I, Issue 3 (2000), pp. 465-478).

(todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe).

En el Occidente la “Modernidad”, que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia)⁴⁶, es la “apertura” geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistema-mundo” en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentas y peligrosas caravanas continentales), y la “invención” del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinándose lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la Primera Modernidad, la ibérica (del 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía (la región que había sido la más culta del Mediterráneo⁴⁷ en el siglo XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la “Reforma” del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses (cuya Segunda Escolástica es ya “moderna” y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófi-

⁴⁶ Para los intelectuales de Europa del Norte y Estados Unidos, desde J.Habermas hasta Toulmin, la Modernidad sigue aproximadamente este camino geopolítico: Renacimiento (Este)→ Reforma protestante (Norte)→ Revolución francesa (Oeste)→ Parlamentarismo inglés. La Europa del Mediterráneo occidental (España y Portugal) son explícitamente excluidas. Se trata de una miopía histórica. El mismo G.Arrighi, que estudia el capital financiero genovés ignora que éste era un momento del Imperio español (y no viceversa). Es decir, Italia renacentista es todavía mediterránea (antigua), España es atlántica (es decir: moderna).

⁴⁷ Véase la magnífica reinterpretación de la historia de la filosofía de Mohamed Abed Yabri, en sus dos obras: *Crítica de la razón árabe*, Icaria, Barcelona, 2001, y *El legado filosófico árabe*. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. *Lecturas contemporáneas*, Trotta, Madrid, 2001.

ca de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno⁴⁸. *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa –cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea⁴⁹-. La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial la moneda de plata de México y el Perú, que pasaba por Sevilla y se acumulaba al finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la *Segunda modernidad* se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo XVII⁵⁰, un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La *Tercera modernidad*, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes, Locke o Hume).

Con la Revolución industrial y la Ilustración la Modernidad alcanzaba su plenitud, y al mismo tiempo se afianzaba el colonialismo expandiéndose Europa del Norte por el Asia primero y posteriormente por el África.

La Modernidad habría tenido cinco siglos, lo mismo que el “sistema-mundo”, y era coextensivo al dominio europeo sobre el Planeta, del cual había sido el “centro” desde el 1492. América Latina, por su parte, fue un momento constitutivo de la Modernidad. El sistema colonial no pudo ser feudal –cuestión central para las Ciencias Sociales en general, demostrada por Sergio Bagú-, sino periférico de un mundo capitalista moderno, y por lo tanto él mismo moderno

⁴⁸ Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de F.Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en una obra que estoy elaborando en el presente titulada *Política de Liberación*.

⁴⁹ No olvidando que el caballero medieval (Quijote) se enfrenta a los molinos, que son el símbolo de la Modernidad (molinos procedentes del mundo islámico: Bagdad tenía molinos en el siglos VIII d.C).

⁵⁰ Véanse de I.Wallerstein los tres primeros tomos de su obra *The Modern World-System*, Academic Press, New York, 1974-1989, vol. 1-3.

En este contexto se efectuó una crítica a la posición ingenua que definía el diálogo entre las culturas como una posibilidad simétrica multicultural, idealizada en parte, y donde la comunicación pareciera ser posible para seres racionales. La “Ética del Discurso” adoptaba esta posición optimista. Un Richard Rorty, y con diferencias un A. McIntyre, mostraba o la completa inconmensurabilidad de una comunicación imposible o su extrema dificultad. De todas maneras se prescindía de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas *posiciones* en el sistema colonial mismo. La cultura occidental, con su “occidentalismo” obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas.

En el momento de elaborar una teoría del “diálogo entre culturas” pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una “antropología” *ad hoc* se efectúa al tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos “comprometida”) de las culturas primitivas. En este caso existen las culturas superiores (del “antropólogo cultural” universitario) y “las otras” (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétrica y “las otras” (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranqueable). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la antropología no puede haber diálogo cultural con la China, la India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas ni primitivas. Están en la “tierra de nadie”.

A esas culturas que no son ni “metropolitanas” ni “primitivas”, se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una transnacional de la alimentación puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como el “Taco Bell”). Esto pasa por “respeto” a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el “overlapping consensus” de un John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, *occidentales*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mis-

mo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo transnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas “incorporadas”, gracias al indicado “overlapping consensus” (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias antioccidentales inaceptables.

Este tipo aséptico de diálogo multicultural (frecuentemente también entre las religiones universales), se vuelve en ciertos casos en una política cultural agresiva, como cuando Huntington, en su obra *El choque de civilizaciones*, aboga directamente por la defensa de la cultura occidental por medio de instrumentos militares, en especial contra el fundamentalismo islámico, bajo cuyo suelo se olvida de indicar que existen los mayores yacimientos petroleros del Planeta (y sin referirse la presencia de un fundamentalismo cristiano especialmente en Estados Unidos, de igual signo y estructura). De nuevo no se advierte que “el fundamentalismo del mercado” –como lo denomina George Soros– funda ese fundamentalismo militar agresivo, de las “guerras preventivas”, que se los disfraza de enfrentamientos culturales o de expansión de una cultura política democrática. Se ha pasado así de a) la pretensión de un diálogo simétrico del multiculturalismo a b) la supresión simple y llama de todo diálogo y a la imposición por la fuerza de la tecnología militar de la propia cultura occidental –al menos este es el pretexto, ya que hemos sugerido que se trata meramente del cumplimiento de intereses económicos, del petróleo como en la inminente guerra de Irak⁵¹.

En su obra *Imperio* Negri y Hardt sostienen una cierta visión postmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la he-

⁵¹ Hoy 15 de marzo de 2003.

gemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones transnacionales, que lentamente, como cuando en la República romana Cesar atravesó el Rubicón), que va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*⁵², dominación posterior al final de la “Guerra Fría” (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del Poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural que una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el “americanismo” (norteamericano, es evidente), borrarán de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

§ 5. Transversalidad del diálogo Intercultural Transmoderno: mutua liberación de las culturas universales postcoloniales

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Age*⁵³ (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*⁵⁴) nuevamente nos permite desplegar una

⁵² Ante la pasiva posición del Congreso (¿no pareciera ser un ejemplo de la trágica inoperancia del Senado romano en tiempos de Cicerón, centro de la República romana?) el Departamento de Estado y el “equipo” del Presidente George W. Bush toman todas las decisiones en la indicada Guerra de Irak (¿cómo Julio Cesar que instala el “Imperio”, figura jurídica e institución política inexistente con anterioridad en Roma?).

⁵³ University of California Press, Berkeley, 1998.

⁵⁴ Princeton University Press, Princeton, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente hasta el 1800 Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre el delta del Yangzi en China (con 39 millones de personas en 1750), y que después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la revolución industrial en Inglaterra debido a dos factores externos o fortuitos al sistema económico mismo inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del Delta del Yangzi que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. EL uso creciente y antiecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberar-

problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los 60s, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar “*Transmoderna*”, como superación explícita del concepto de “*Postmodernidad*” (postmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificada: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea a la hegemonía mundial de Europa, jugando la función de “centro” del mercado con respecto a las restantes culturas. “Centralidad” del mercado mundial y Modernidad no son fenómenos sincrónicos. La Europa moderna llega a ser “centro” *después* de ser “moderna”. Para I. Wallerstein ambos fenómenos son coextensivos (por ello posterga la Modernidad y su centralidad en el mercado mundial hasta la “Ilustración” y el surgimiento del liberalismo). Por mi parte pienso que los cuatro fenómenos (capitalismo, sistema-mundo, colonialidad y modernidad) son coetáneos (pero la “centralidad” del mercado mundial). Hoy, entonces, debo indicar que hasta el 1789 (por dar una fecha simbólica a finales del siglo XVIII) la China y la región indostánica tenían un tal peso productivo-económico en el “mercado mundial” (produciendo las mercancías más importantes de dicho mercado tales como la porcelana, la tela de seda, etc.) que Europa no podía de ninguna manera igualar. Europa no podía vender *nada* en el mercado extremo oriental. Sólo había podido comprar en dicho mercado chino durante tres siglos gracias a la plata de América Latina (del Perú y México principalmente).

Europa comenzó a ser “centro” del mercado mundial (y extender or ello el “sistema-mundo” a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos irse a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Al-Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen sino dos siglos (1789-1989)⁵⁵. ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el “núcleo ético-mítico” (para expresarnos como Ricoeur)

la (como Inglaterra pudo hacerlo gracias a los factores externos al sistema económico mismo indicados) hacia la industria capitalista naciente también en China.

⁵⁵ De la revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría.

de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidos en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1), pero en la mejor estructura de sus valores ha sido más excluidas, *despreciadas*, *negadas*, *ignoradas* más que aniquiladas. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riqueza gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa “*exterioridad*” negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera “*identidad*” sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una “*identidad*” en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Modernidad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando) caminos nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser “*post*”-modernas. Son Pre-modernas (más antigua que la modernidad), Coetáneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas. El Post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el “*centro*” de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

Así el concepto estricto de “*trans-moderno*”⁵⁶ quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura *trans-moderna*, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semiperiférico – como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003-, que mundo post-colonial y periférico). Pero, un mundo post-colonial y periférico como la India, en una asimetría abismal con respecto al centro-metropolitano de la época colonial, no por ello deja de ser un núcleo creativo de renovación de una cultura milenaria y decisivamente distinta a todas las otras, con capacidad de proponer respuestas novedosas y necesarias a los angustiosos desafíos que nos lanza el Planeta en el inicio del siglo XXI.

“*Trans-modernidad*” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa.

Un diálogo intercultural deber ser *transversal*⁵⁷, es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las cul-

⁵⁶ Véase el “§ 5. La *Trans-modernidad* como afirmación”, en mi artículo “World-System and Trans-modernity”, en *Nepantla. Views from South* (Duke, Durham), Vol. 3, Issue 2 (2002), pp. 221-244).

⁵⁷ “*Transversal*” indica aquí ese movimiento que de la periferia a la periferia. Del movimiento feminista a las luchas antirracistas y anticolonialistas. Las “Diferencias” dialogan desde sus negatividades *distintas* sin necesidad de atravesar el “centro” de hegemonía. Frecuentemente las grandes megalópolis tienen servicios de subterráneos que van de los barrios suburbanos hacia el centro; pero falta conexión de los subcentros suburbanos entre ellos. Exactamente por analogía acontece con el diálogo intercultural.

turas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans*-modernidad.

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura islámica en el nivel filosófico. Mohammed Abed Al-Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe*⁵⁸ y *El legado filosófico árabe*⁵⁹, es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Al-Yabri –filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica- comienza la deconstrucción de su tradición árabe⁶⁰, que culminó en una auténtica “Ilustración” filosófica –antecedente directo de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aún es un antecedente directo de la *Aufklärung* europea del siglo XVIII (“averroísta”, según las hipótesis de Al-Yabri)-.

5.1 Afirmación de la exterioridad despreciada

Todo comienza por una *afirmación*. La *negación de la negación* es el segundo momento. ¿Cómo podrá negarse el desprecio de lo propio sino iniciando el camino con el autodescubrimiento del propio valor? Afirmación de una “identidad” *procesual* y reactiva ante la misma Modernidad. Las culturas poscoloniales deben efectivamente descolonizarse, pero para ello deben comenzar por autovalorarse.

Pero hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Al-Yabri critica las propias interpretaciones o “lecturas” hermenéutica de la tradición islámica de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primer línea interpretativa es la del fundamentalismo (“*salafís*”⁶¹). Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta

⁵⁸ Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.

⁵⁹ Trotta, Madrid, 2001.

⁶⁰ El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello desde Marrueco hasta Filipinas la filosofía del mundo musulmán debe llamarse “filosofía árabe”, el nombre de su lengua clásica.

⁶¹ *El legado*, pp.20ss. A la pregunta de “¿cómo recobrar la gloria de nuestra civilización?, ¿cómo dar nueva vida a nuestro legado?”, nuestro autor responde con una exigente descripción de las repuestas ambiguas, parciales o eurocéntricas. Los “salafíes” fueron originados por la posición de Yamal al-Din al-Afgani (+1897), que luchó contra los ingleses en Afganistán, residió en Istanbul, se refugió en El Cairo y huyó finalmente a París. Este movimiento intenta liberar y unificar el mundo islámico.

recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Al-Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser meramente moderna, pero al final niega el pasado o no sabe como reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista (“el *salafismo* marxista”)⁶². La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: “¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?”⁶³.

Con toda evidencia, el primer paso es estudiar afirmativamente dicho legado. Al-Yabri, lector desde el dominio de la lectura árabe como lengua materna, y aprendiz desde su niñez de la cultura islámica, tiene una enorme ventaja sobre todos los especialistas europeos o norteamericanos que estudian al mundo árabe como un “objeto” científico y como una cultura “extranjera”. Lee entonces los clásicos, vislumbra matices desconocidos, y lo hace desde la filosofía hermenéutica francesa contemporánea que ha estudiado como todo magrebí. Expone así positivamente el pensamiento de Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún, pero no es meramente una *pura afirmación* ingenua y apologista.

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*⁶⁴, dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios ya hecho habituales, es necesario comenzar desde el origen positivo de la propia tradición cultural. Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad o que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionando imperceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

⁶² He indicado más arriba que mi primer trabajo publicado en 1965 consistió en criticar las interpretaciones o hermenéuticas del “hecho latinoamericano”. Toda *nueva* interpretación cobra conciencia y critica *otras* interpretaciones parciales.

⁶³ *Ibid.*, p.24.

⁶⁴ Siglo XXI, México, 1985.

5.2 Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura

Pero la única manera de poder crecer desde la propia tradición es efectuar una crítica desde los supuestos de la propia cultura. Es necesario encontrar en ella los momentos originarios de una autocrítica.

Es así que Al-Yabri efectúa una “deconstrucción” de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros “tomados” de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Al-Yabri muestra así que las escuelas “orientales” del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico persa. Los *mu'tazilites* crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios del *El Korán*, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal⁶⁵. Nacieron así las tradiciones *orientales*. La escuela abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores tales como Alfarabi y Avicena, se inclinaron sin embargo hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como “iluminación”. Por

⁶⁵ De manera sumamente original y autorizada Al-Yabri muestra que “las ciencias filosóficas griegas” llegaron a transformarse en “filosofía”, teología y jurisprudencia islámica gracias a cuatro corrientes filosóficas: “La primera es la representada por los traductores y secretarios de origen iránico [...], el *modelo oriental* (persa) del neoplatonismo. La segunda es la representada por los médicos y traductores cristianos llegados de la escuela persa de Yundisapur [...] además de los maestros nestorianos albergó a un grupo de maestros de la escuela de Atenas [...] el *modelo neoplatónico occidental*. La tercera corriente [la más importante], *oriental*, es la representada por los traductores, maestros y sabios harraníes [...] La cuarta, la *occidental*, es la que aparece finalmente con la llegada de la Academia de Alejandría” (Al-Yabri, *op.cit.*, p.177). La Academia se instaló 50 años en la ciudad de los sabeos de Harrán. Esta escuela es fundamental, ya que significa una síntesis del pensamiento persa, neoplatónico y aristotélico (Véase, *op.cit.*, pp.165ss), cuestión poco estudiada fuera del mundo filosófico árabe, ya que exige una bibliografía sin traducciones a lenguas occidentales. Los “Hermanos de la Pureza” dependen de la tradición de Harrán.

el contrario –enseña Al-Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe-, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al norte y Fez⁶⁶ al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la razón iluminada por la *fe*. Se distingue entre *razón* y *fe*, ni se las confunde ni se las niega, se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn-Abdun quien llevó a Alándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo V de la hégira (siglo XI cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace, integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo)⁶⁷.

Los almohades tenían por lema cultural: “Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes”. Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política y ímpetu racionalista y crítico. Ibn Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido⁶⁸. Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir⁶⁹ filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se proponer separarlas, pero mostrando su mutua

⁶⁶ Llegó a tener 300 mil habitantes en el siglo XIII.

⁶⁷ Véase Al-Yabri, *El legado...*, pp.226ss. Para Avempace la perfección humana no consiste en la contemplación extática del sufismo, sino en la vida del ‘hombre solitario’, que como ‘brote’ en la ciudad imperfecta anhela la ciudad perfecta, por el estudio de las ciencias filosóficas racionalmente. El acto del ‘intelecto agente’ por excelencia, el del saber del sabio, que es espiritual y divino. Al-Yabri dedica muy excelentes páginas sobre Avempace en su tratado de la felicidad del sabio, que inspirándose en el último Aristóteles lo desarrolla (Véase mi artículo: ‘La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma*’, en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, ya citada, pp. 297-314).

⁶⁸ Al-Yabri muestra la asombrosa semejanza de las tesis fundamentales de Ibn-Túmert y de Averroes (*El legado...*, pp.323ss).

⁶⁹ Es decir, ‘confundirlas’ de diversas maneras no adecuadas para Averroes.

autonomía y complementaridad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero “discurso del método”: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción*, muestra que no son apodícticos los argumentos con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la “doble verdad” de Averroes –que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval⁷⁰-. Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con *otras* culturas: “Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia”⁷¹.

Por ello, “adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenisista *oriental*, gnóstico, y oscurantista”⁷². Como puede verse la filosofía árabe practico el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada (por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica)

Una Rigoberta Menchú, de la misma manera, indaga entre las comunidades indígenas hermanas la causa de su pasividad, de su fatalismo, y comienza una crítica comunitaria que los llevará a comprometerse en la lucha ante el gobierno mestizo y la represión militar.

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado “entre” (*in betweenness*) las dos culturas (la propia y la Moderna). Es todo el tema del “borden” (la “frontera”) entre dos culturas, como lugar de un “pensamiento crítico”. El tema la expone largamente Walter Dignolo, en el caso de la “frontera” México-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

⁷⁰ Lo notable es que el “averroísmo latino”, que se hizo presente en las escuelas de artes, influenciará decisivamente el origen de la ciencia experimental en Europa.

⁷¹ Cit. Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe*, pp.157-158.

⁷² *Ibid.*, p.159.

5.3 Estrategia de resistencia. El tiempo hermenéutico

Para resistir es necesario madurar. La afirmación de los propios valores exige tiempo, estudio, reflexión, retorno a los *textos* o los símbolos y mitos constitutivos de la propia cultura, antes o al menos al mismo tiempo que el dominio de los textos de la cultura moderna hegemónica.

Al-Yabri muestra lo equivocado de “algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*”⁷³. Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema sin embargo es otro: “¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?”⁷⁴

Como puede observarse, un proyecto de esta envergadura exige tenacidad, tiempo, inteligencia, investigación, solidaridad. Se trata del largo tiempo de la maduración de una nueva respuesta en la *resistencia cultural*, no sólo con las élites de las otras culturas, en especial las dominantes, sino contra el eurocentrismo de las propias élites de la misma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta muestra como ejemplo, por su parte, cómo reinterpreto la comunidad, al ir tomando conciencia crítica, el cristianismo tradicional para permitir justificar la lucha de las comunidades contra la dominación de las élites blancas militarizadas en Guatemala. Se trata de una nueva hermenéutica del *texto* constitutivo de la vida cultural de la comunidad (ya que el nivel simbólico es fundamental para los amerindios, teniendo una vertiente maya articulada con la vertiente cristiano-colonial).

⁷³ *Ibid.*.

⁷⁴ *Ibid.*, p.160.

5.4 Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

El diálogo intercultural presente no es sólo ni principalmente un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas, que intentarían mostrar a los otros las virtudes y valores de su propia cultura. Es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura ((intelectuales de la “frontera”, *entre* la propia cultura y la Modernidad). No son de los que meramente la defienden de sus enemigos, sino los que primeramente *la recrean desde los supuestos críticos* que se encuentra en su propia tradición cultural y de la misma Modernidad que se globaliza. La Modernidad puede servir como un catalizador crítico (si la usa la mano experta del crítico de *la propia* cultura). Pero, además, no es siquiera el diálogo entre los críticos de “centro” metropolitano con los críticos de la “periferia” cultural. Es antes que nada *un diálogo entre los “críticos de la periferia”*, un diálogo intercultural Sur-Sur, antes que pasar al diálogo Sur-Norte.

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agrada comenzar una conversación con Al-Yabri a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué decayó el pensamiento filosófico islámico en una crisis tan profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la “llave” del contacto del “mundo antiguo” (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un “sistema-mundo” por España y Portugal, por el dominio de los Océanos, dejó lentamente al mundo musulmán *fuera* de la zona central de contacto con las otras culturas universales (como lo había sido en el “sistema antiguo”). La pérdida de “centralidad” (y con ello de “información”), el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina), y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza “periférica”, en una división y un aislacionismo político que lo “tribalizó”, desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la

decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de “centro” se transformó en “periferia”. Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente “sistema-mundo”, con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta el 1800. Ello le permitirá en el siglo XIX, es decir después de la revolución industrial, aún “colonizar” al mundo árabe. La “colonialidad” cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: “¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?”⁷⁵

En el caso de Rigoberta Menchú el diálogo más fecundo lo realizan los críticos de cada comunidad con las otras comunidades, y de las comunidades indígenas con los críticos del mundo mestizo y latinoamericano hegemónico. Rigoberta se transforma en una interlocutoria de muchas voces, de muchos reclamos, de las feministas, ecologistas, de los movimientos antirracistas, etc.

Al poder fecundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia, y de los espacios de “frontera” como fruto del diálogo intercultural; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos proceso de autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teóricas de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

5.5 Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto “trans-moderno” al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una

⁷⁵ ¿Existe una filosofía en nuestra América?, Siglo XXI, México, 1969.

crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las “fronteras” puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans*-moderna. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente “*trans*-moderno”, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la Naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha Naturaleza como explotable, vendible y destructible.. La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más “primitivas” o “atrasadas”, según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

La afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos postcoloniales, subsumiendo al mismo lo mejor de la Modernidad, debería desarrollar no un estilo cultural que tendiera a una unidad globalizada, indiferenciada o vacía, sino a un pluriverso *trans*-moderno (con muchas universalidades: europea, islámica, vedanta, taoísta, budista, latinoamericana, bantú, etc.), multicultural, en diálogo crítico intercultural.

§ 6. Respuesta a los desafíos de Raúl Fornet-Betancourt

Nuestro interlocutor se centra, en primer lugar, en la evolución de mi postura en cuanto a la existencia de la “filosofía” en Amerindia, es decir, en las altas culturas del *Abbia Yala* (la denominación de América en la cultura de los Kunas del Panamá) antes de la invasión de los europeos. Todo reside en la definición que se dé de “filosofía”. Si por “filo-sofía” se entiende el “amor de la sabiduría” que consiste en un pensar reflexivo siguiendo los criterios organizacionales del discurso según el *método de la lógica griega*, más específicamente aristotélica (como en el caso de las filosofías peripatéticas, de algunos romanos, de bizantinos, islámicos o latino-germánico desde la mal llamada “Edad Media” hasta la Modernidad europea), que sería la definición *estrecha* de “filosofía”, ni siquiera habría habido filosofía la practicada en China, en el mundo vedanta o budista. Si en cambio, por “amor a la *sabiduría*” se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios en cada cultura⁷⁶, evidentemente las teorías emanadas del taoísmo, del budismo, la ontología brahámica o la “sabiduría” de los *amautas* o los *tlamatinime* son auténticas “filo-sofías”.

Al comienzo de mi reflexión, en los 60s, hablé del “hombre culto”, que es el sabio que da cuenta de los últimos fundamento ético-ontológicos de su propia cultura. Esta sabiduría podría ser entonces aceptada como filosofía, una vez definida como tal. En este sentido dichos sabios habría producido filosofía en la América originaria. En

⁷⁶ Si observamos la obra magna y originaria de la cultura china, el *I Ching*, podemos descubrir una lógica propia que partiendo de las tres líneas paralelas (el Cielo, la perfección), hasta las tres líneas paralelas interrumpidas (la Tierra, lo receptivo a completarse), define 64 ideogramas fundamentales en torno a los cuales toda la “sabiduría” china *organizará* su discurso, prácticamente hasta el presente. La escritura ideográfica es conceptual y binaria. La lógica griega parte completamente de otros supuestos, es decir, organiza la lógica desde otros criterios. Si se toman los criterios organizacionales de la lógica griega como los constitutivos de la “filosofía”, en ese caso no hay filosofía china taoísta o confuciana. Pero si se parte de una meta-lógica que tenga un concepto de la racionalidad englobante de los criterios originarios del *I Ching* y del *Organon* de Aristóteles, entonces habríamos comenzado a vislumbrar un meta-orden filosófico más universal. Por mi parte, he mostrado que los criterios categoriales organizacionales del pensamiento semita son diferentes que los griegos, son más complejos y más críticos. No parte del concepto de *physis* sino de *panim-el-panim* ético por excelencia, intersubjetivo.

ese entonces, y mucho después, debo reconocerlo, sostenía una cierta visión eurocéntrica de la filosofía (la griega, islámica y occidental moderna). Sin embargo, aún en esa época comenzaba a socavar los cimientos del eurocentrismo, que es siempre helenocéntrico, al dar importancia a las culturas semitas que exigían que se clarificaran otras experiencias humanas que exigían nuevas categorías filosóficas, más allá de las griegas. Mi crítica al helenocentrismo me permitirá posteriormente ser crítico del eurocentrismo.

La formulación de una *meta-lógica* que pueda dar cuenta de los *cri-terios organizacionales del orden y constitución de categorías* y de los *discursos metódicos* racionales de las filosóficas en el horizonte de diversas culturas es todavía una tarea futura. Pero la mera hipótesis de su existencia nos sitúa en otro plano de mayor mundialidad.

Responde rápidamente a los cuatro puntos centrales del argumento crítico.

Ad 1, quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual (y en estos pueden aceptarse como filosóficos textos taoístas, tratados vedantas, escritos griegos o expresiones reflexivas de los tlamatinime).

Ad 2, deseo indicar que opino que siendo perfectamente aceptable que la *sabiduría* se exprese por metáforas y mitos (“relatos racionales en base a símbolos”, como diría P.Ricoeur), creo que debe distinguírsele de la filosofía, como un lenguaje que tiende a la univocidad no-mítica, aunque es explicativa hermenéuticamente de los mitos. *Quetzalcoatl* es el nombre figurativo y mítico es el “gemelo” (*coatl*) “divino” (siendo las plumas del ave Quetzal la que simboliza la divinidad en su belleza), Pero *Ometeotl*, dice de manera no-figurativa, unívoca, lo mismo: los “dos” (*ome*) “sagrados” (*teotl*); es decir, el dualismo inicial del universo de los aztecas (y de toda Amerindia), que se opone al monismo inicial de los Indoeuropeos (el “uno” [*to én*] por ejemplo de Plotino). Claro que la filosofía puede partir (y de hecho siempre lo ha hecho) de relatos míticos para dar cuenta de su sentido. Sin embargo, el relato mítico hay que distinguirlo de la expresión conceptual reflexivo-abstracta de la filosofía.

Ad 3, se ha respondido en la cuestión anterior.

Ad 4, opino que puede probarse que las altas culturas han tenido instituciones de aprendizaje en las que los jóvenes se iniciaban en las

técnicas desarrolladas por los maestros. Esto supone una gran diferenciación funcional, de roles sociales muy definidos. El “filósofo” o “sabio” (los mandarines, los monjes budistas, los sabios brahámicos, los amautas, los tlamatime, etc.) no eran propiamente sacerdotes, ni shamanes, ni poetas, ni muchas otras funciones sociales muy “cercañas”. Cuando se organizan en las altas culturas esas funciones sociales que pueden, como los sabios egipcios de Menfis, dedicarse a la *skholé*, creo que podemos hablar de filosofía. Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades (como los mitos de los tupinambas estudiados por Levy-Strauss, que ciertamente son racionales, pero no abstractamente conceptuales⁷⁷), sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.

Ad 5, en referencia a la significación “singularizante” (y aún sustantiva con identidad no contradictoria) del Otro, que pareciera extenderse a América Latina como una totalidad indiferenciada, en la que no se ve con claridad la alteridad de muchos Otros en oposición ya ún en conflicto en el *interior* de América Latina, debo indicar lo siguiente. Pareciera que un mi posición se ve sólo la “perifericidad” latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el continente cultural (tales como la realidad distinta del indígena, del afrolatinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*. Se enfatizaría la realidad de *un* pueblo y no los *diversos* rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indio desde los 60s (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbonne). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los 70s (cuando conocí personalmente el Caribe, en Brasil y el norte-oeste de Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone en New York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afro-latinoamericanos los he considerado como “universos propios con derecho a la autodeterminación cultural, política y religiosa”. Pero es verdad que ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir como un todo *latinoamericano*, he debido insistir más sobre América Latina *como totalidad* (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual *interna* siempre

⁷⁷ Las tragedias de Sófocles son ciertamente expresión de racionalidad, de sabiduría helénica, de razón mítica y poética, pero no son obras filosóficas

presente y que debe ser resaltadas. Claro que hay “muchas” América Latinas, pero ante el escéptico de su existencia, esta visión daría razón a su pulverización nacionalista. También explicaría el tomar a América Latina como un todo, el hecho de que cuando se efectúa un diálogo intercontinental (como en el que hemos participado frecuentemente entre Africa, Asia y América Latina, y aún en Europa o Estados Unidos), se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de todas maneras existe, ya que un maya o un aymara son pueblos originarios pero *latinoamericanos*, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos 500 años, juntos a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). Esta cuestión, de la complejidad cultural de nuestra América y del contenido simbólico positivo y contradictorio al interior de la cultura latinoamericana lo he discutido especialmente con Juan Carlos Scannone.

Pienso, tal como lo sospecha Raúl Fornet-B., que tengo una tal concepción de la Filosofía de la Liberación que tiendo a argumentar en el sentido que toda Filosofía Intercultural está ya determinada por los criterios de una Filosofía de la Liberación. Tal como lo he formulado al final del § 5. de esta contribución, el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* (tomando la expresión válida de A. Gramsci), dentro de las organizaciones de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los “parias” de la India), lo que le permite, al que pretende dialogar con otros interlocutores de otras culturas, poner en cuestión a la propia cultura (en el caso nombrado, serían los filósofos que ponen en cuestión la dominación brahámica de la filosofía vedanta, no sólo en cuanto a la costumbre de las castas, sino en cuanto a una ontología que para alguna es el fundamento de diversas exclusiones u opresiones en el interior de las culturas del inmenso continente indostánico). En este caso las preguntas iniciales de la Filosofía de la Liberación determinan como un presupuesto a la Filosofía Intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales (o diferencias masivas como en la Guerra de Irak de marzo y abril de 2003 en el nivel de tecnología militar, por ejemplo, nivel que siempre tuvo relevancia cultural fundamental), y las asimetrías entre los actores intra-culturales, es perder la referencia originaria del pensar crítico. *Esta referencia a*

las víctimas desde la espacialidad periférica de la “frontera” como “punto de arranque” del diálogo es el tema originante de todos los demás en la Filosofía de la Liberación, y por ello, igualmente, de un diálogo crítico intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebasable (para expresarme como K.-O. Apel).

Por todo ello, el concepto de “*trans-modernidad*” supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad), y un diálogo *crítico* intercultural también lo presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologetica, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida).

Resumen

El artículo presenta una reconstrucción de la modernidad desde la exterioridad. Se sostiene la hipótesis que *España es la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles de la actualidad. El concepto de “*trans-modernidad*” supone la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las víctimas de la Modernidad); también un diálogo *crítico* intercultural la presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologetica, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida).

Zusammenfassung

Dieser Artikel rekonstruiert die Modernität ausgehend von der Exteriorität und verteidigt die Hypothese, dass Spanien die erste moderne Nation ist. Diese Hypothese widerspricht sowohl allen - mitteleuropäischen und nordamerikanischen - Interpretationen der Modernität als auch der Auffassung der Mehrheit der spanischen Intellektuellen der Gegenwart. Der Begriff der "Trans-Modernität" setzt die Kategorie des Opfers, der Exteriorität (der kulturellen Exklusion der Opfer der Modernität) voraus: Dies gilt auch für einen kritischen interkulturellen Dialog, denn ansonsten würde die Interkulturalität (wenn sie die Negativität nicht als Ausgangspunkt betrachtet) apologetisch, folkloristisch oder populistisch.

Abstract

The article presents a reconstruction of modernity from exteriority. The hypothesis supported is that Spain is the first modern nation. This hypothesis is opposed to all the interpretations of Modernity, in the centre of Europe and the United States, and it is even contrary to the opinion of the vast majority of Spanish intellectuals today. The concept of “*trans-modernity*” assumes the category of victim, of Exteriority (the cultural exclusion of the victims of Modernity), and a critical intercultural dialogue also presupposes it, otherwise, interculturality would turn apologetic, folkloric or populist, as it does not consider *negativity* as a starting point.

AUTO-COMPREENSIÓN CRÍTICA
DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN.

Un aporte a los 30 años de su propuesta

Aníbal Fornari

La rica y abierta complejidad de contribuciones que en este período fecundaron el trayecto de esta corriente de pensamiento, así como la magnitud de su misma cuestión central, hace que me limite, primero, al intento de identificar el *pathos* constitutivo del impulso inicial de la Filosofía de la Liberación (FL), cuya exigencia de reactualización histórico-existencial y filosófica hoy me cuestiona, indicando a continuación tres tópicos fundamentales del perfil filosófico de la FL, sobre los cuales esbozo una reconsideración basada en el metodológico sentido de la historicidad inherente a la FL. Refiero mi reflexión al breve pero expresivo manifiesto inicial de la FL de 1973¹.

1. El *pathos* del impulso inicial ¿es hoy posible
y comunicable como *ethos*?

Esta ocasión de re-encuentro de la mayoría de los actores iniciales vivientes² de la FL, se realiza como tal interrogando de nuevo los presupuestos e hipótesis fundamentales de la tarea entonces lanzada, tal como, en cada caso, ellos se asumieron y se fueron re-problematizando en el tiempo. Una revisión asuntiva, correctiva y proyectante del ca-

¹ O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti Guldberg, C. Cullen, J. De Zan, E. Dussel, A. Fornari, D. Guillot, A. Kinen, R. Kusch (+), D. Pro (+), A. De la Riega (+), A. Roig, J. C. Scannone, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973: "A manera de manifiesto", en contratapa.

² Expreso mi agradecimiento a la Fundación ICALA y, en especial, al Dr. Dorando Michelini por haber generosamente posibilitado este encuentro de amistad y trabajo.

mino diversamente recorrido, implica hoy preguntar sobre el *pathos* provocante que ha generado la FL y sobre su capacidad de sustentarla en su pretensión de ser la corriente de pensamiento filosófico más adecuada y original que se proyecta desde América Latina como concreto espacio de experiencia histórica, pero con una perspectiva de universalidad. Esto es intrínsecamente requerido por la FL, precisamente por el sentido concreto de la historicidad y por el carácter determinado de la interpelación ética fundamental que en el tiempo ha de re-constituir su *pathos*. Lo que la distingue de otras corrientes actuales de pensamiento emancipatorio, o también de pensamiento “americanista”, más bien determinadas por los presupuestos de la moderna filosofía de la ilustración y sus actualizaciones (incluida su inflexión romántica), es su intento de arraigo proyectante en un *ethos* (disposición totalizante, viva y estable) de la liberación que la FL intenta asir y actualizar desde un sentido antropológico e histórico más profundo y realista de la exigencia de liberación y de percepción de las contradicciones de la condición humana. Porque un *pathos* filosófico se reabre, comunica y difunde en el tiempo, no sólo en la medida en que su desarrollo teórico ha sido más o menos correcto y persuasivo en su referencia sistemática y total a la realidad, sino también en la medida en que está vivo el *ethos* que este presupone y a cuya actualización también contribuye en cuanto acierta en él, lo redescubre y re-pregunta en sus razones adecuadas, originarias y trascendentales. En cuanto ellas corresponden a la existencia humana –y a su dimensión sociopolítica– más allá del sentimiento de la situación y de las condiciones ideológicas que provocaron, facilitaron y delimitaron su emergencia con un determinado acento. Por eso entiendo que siendo necesaria no es esencialmente suficiente para que se sustente el impacto y la recepción inmediata (el *pathos*) de la especificidad del *ethos* que presupone la FL, la percepción sociológicamente mediada de la ingente trama de la pobreza y la exclusión, teniendo en cuenta también la omnipresente difusión ideológica mundial capilar y universitaria del relativismo nihilista posmoderno, que pretende liberar (virtualmente) de “la prisión de la realidad” y, en consecuencia, de toda interpelación consistente.

1.1 La potencialidad liberadora de la razón adherida a la experiencia

La conjunción de un irrenunciable sentido de la libertad en la tarea singular de cada uno de los actores de la FL, de una pasión por la ver-

dad como unidad vivida y experimentada de la razón abierta –en forma pluridimensional- al acontecer del sentido de la realidad concreta y de la interpelación del otro –también en el diálogo filosófico-, con una sensibilidad sin prejuicios por el legado histórico de testimonios liberadores fundamentales y de textos eminentes de la tradición cultural y filosófica, le confieren a la racionalidad ejercida por la FL una perspectiva reflexiva y pedagógica de arraigo en la experiencia y de construcción dentro de un horizonte humano-universal. La aceptación ejemplar y crítica de la propia pertenencia cultural latinoamericana dada (no ideada), por parte de la FL, induce a develar también el sentido radical de la experiencia personal y social de la liberación que ella ya contiene en cuanto participa de una historicidad más amplia y profunda que, precisamente, la genera como “novedad”, porque posibilita el encuentro humano y cultural. La FL no pretende abolir teóricamente esa positividad real, al cuestionar las relaciones de dominación que la interfieren. Su específico perfil crítico puede proseguir ahora, tras estas tres décadas de avatares históricos des-estructurantes de todos los opuestos simplismos ideológicos, si recupera esa positividad real más acá de la negación de lo que bloquea su manifestación histórico-social, a partir de la recuperación del espesor ontológico y la coherencia lógica que constituyen la condición de posibilidad de un uso leal de la palabra “liberación”. Pues ella acontece en la historia despertando una exigencia central del hombre a través de la interpelación de su condición humana fáctica, y permanece en la memoria expresando una experiencia liberadora constitutivamente “dramática”, porque decisiva y total. Pero no a través de un esquema proyectual de configuración teórica y de dialectización práctica de opuestas fuerzas colectivas, que sólo cuenta con la ley del esfuerzo y del poder para avanzar hacia el improbable futuro liberador, sino sobre todo a través de la generación de huellas de experiencias consistentes de una liberación en acto, donde se verifica y difunde desde el presente la autoconciencia de la dignidad del hombre concreto, en formas y estructuras de la vida social que la reconocen como tal.

La racionalidad antropológica de la palabra liberación puede ser esbozada como específica expresión de la tensión estructural relacional de la realidad humana. Ella expresa la experiencia de la infinitud en la finitud, el deseo de un cumplimiento integral de la libertad como capacidad de felicidad (de totalidad), que incluye y atraviesa todas las di-

menciones de la carnalidad de “ese” ente en el mundo y con el mundo que, por la magnitud de su tensión, es un “yo”. Si la palabra “yo” no es tomada en serio ya no se puede decir nada humanamente válido y esto nada tiene que ver, entonces, con esas liberaciones gnósticas, individualistas y espiritualistas, o mítico-colectivistas intramundanas o panteístas. Ello implica la demanda y responsabilidad de plasmar formas de vida más humanas en el marco de la finitud histórica, cual signos inscriptos, en la materialidad de la vida, del ideal de plenitud que constituye la excepcionalidad del *factum* antropológico singular: el yo-carnal y su pasión por la plenitud de la vida. Éste puede ser significado, conjuntamente, como deseo-de-ser (en cuanto a la plenitud del significado), como deseo-de-existir (en cuanto a la plena realización de la libertad) y como deseo-del-Otro (en cuanto a la plenitud del encuentro existencial realizador del significado de la vida), nada menos. El ímpetu a la liberación se realiza en el encuentro intercomunicativo como continua recreación de formas comunión (y de comunidad), que necesitan también apoyarse en instituciones de sociabilidad justas para con el yo-carnal, que faciliten su hechura originaria para la responsabilidad y la solidaridad. Pero esto sería idílico y no dramático como de hecho es, si no se va también hasta el fondo de otro *factum*.

En efecto, hay una “original” extrañeza (alienación disminuyente de lo que se es y autocontradicción ofensiva del otro) que, sin embargo, atraviesa esa estructura relacional antedicha de cada hombre consigo mismo como exigencia de *ipseidad* (no de sola identidad), a las relaciones entre los hombres (mujeres y varones) en medio de la naturaleza dada y cultivada por todas las formas del trabajo. Es preciso considerar la recurrente desesperación que tiende a generar esta contradicción, como sentimiento fundado, al par, de la exigencia de experimentar la plena posibilidad de la libertad y de la experiencia constatativa de una cotidiana y última impotencia de la que se toma conciencia como “caída” y como instalación en la multiformidad de la decadencia humana. Ahora bien, esta contradicción sentida determina de hecho la tendencia a cubrir y a superar esa misma contradicción mediante la producción de fetiches ideológicos y el desencadenamiento de la prepotencia del hombre contra su sí-mismo y contra el otro hombre, valiéndose de su resentimiento y potenciándolo con la fetichización (proyección ilusoria prepotente y excluyente del sentido mismo de la alteridad) de sus propios recursos relacionales constitutivos (p. e. su mente, sus manos, su

sexualidad, etc.) y de los elementos apropiables del mundo compartido. Es decir, esa autocontradicción sentida inclina siempre a valerse del primado del poder disponible al margen de la libertad y la verdad en el efectuarse de la existencia hacia y con el otro. Y también tiende a determinar la instalación consentida del otro en el resentimiento como impotencia desesperada. Así el ímpetu del deseo de ser y de encuentro se deforma en violencia, se estabiliza en mentalidad instrumentadora y en uso de las estructuras culturales y económico-políticas de la convivencia como mecanismos de refuerzo del resentimiento mediante la opresión y la exclusión: es la exacerbación de la extrañeza y la desesperación. El ímpetu liberador entra en complicidad con la evasión de la realidad humana si no toma conciencia de esta dramaticidad de la existencia y si no dilucida hasta el fondo las condiciones ontológicas e histórico-efectivas de posibilidad de superación de dicha extrañeza radical, a fin de que esa superación se torne, razonable y adecuadamente, siempre efectivamente reintentable. Ello implica contar con un factor liberador posibilitante y decisivo, históricamente presente y dirigido al presente del yo-carnal (una liberación futurista, sin ti y sin mí, en la doliente lucha y espera del parto de la historia, racional y cordialmente no nos puede interesar).

1.2 El sujeto histórico de la liberación y la positividad crítica de la razón

El factor último, real, potente e inmediatamente actuable de posibilidad de una liberación humana integral, que es deseada ante todo por los que no aplacan su terreno deseo de vida-vital (Agustín) y se saben, sin embargo, implicados y revelados en su deseo por los “condenados de la tierra” (F. Fanon) es, para mí, el *hecho* cristiano. Lo digo así sin ninguna pretensión de compulsiva universalización confesional, ni de devaluación de todo otro sincero intento, ni de presunción de una improbable hegemonía (pues en todo ello entraría en autocontradicción frente a la gratuidad total del hecho mismo). Tan sólo lo digo para testimoniar filosóficamente una posibilidad real de corresponder a una experiencia real, común y universal según la cual, en las diversas formas de manifestación personal, interpersonal e histórico-social de una bondad originaria de la existencia, que la hace deseable hacia su completud como vida-vital, provocándola a su desarrollo, sin embargo se

manifiesta también un recurrente sometimiento y encierre en la vida-mortal, que parece truncar la verdad de ese deseo. Esto no es “puenteable” diluyendo la existencia concreta tras un optimismo que la inmola a lógica inmovible del progreso de la historia, simplemente porque esa lógica inmanente no existe. Por tanto, mi testimonio pretende ser un pleno homenaje a la coherencia filosófica de la razón apegada a la consistencia y a los vaivenes del conjunto esencial de la experiencia humana y, por tanto, también un homenaje al carácter originario de toda experiencia que marca la memoria, la experiencia como acontecimiento. El hecho cristiano es ante todo un acontecimiento coherente con la realidad humana e históricamente siempre nuevamente excepcional. Este hecho, con ser ontológicamente potente y necesario es, por eso mismo, absolutamente discreto porque radicalmente respetuoso de la libertad del hombre, pues él mismo se origina en quien la inventó.

Ahora bien, el hombre toma conciencia de su existencia cuando se reconoce en su ser-real como deseo que exige, como necesidad que pide, como carne que pregunta, como riqueza de una pobreza. El hecho cristiano se presenta con la pretensión de ser el acontecimiento del Significado en una carne que co-responde a la totalidad del deseo, de la necesidad, de la pregunta. Y que pretende ser, necesariamente, un hecho “contemporáneo” (Kierkegaard) que se propone en plurales formas y temperamentos humanos localizables en el espacio público, con un explícito nuevo método dictado (y también tentado a no ser él-mismo) desde su mismo origen, hace 2003 años. Este hecho pide y puede ser reconocido y vivido como gratuito acontecimiento presente en la personal decisión frente a su imprevisible e imprevisto presentarse humano, sobre todo a quien está incómodo con su postergada necesidad de experimentar materialmente su dignidad y con su insistente y carnal preguntar. Manifiesta su atractivo humano cuando es seguido en su autenticidad metodológica. En ella demuestra su capacidad generativa de signos de una nueva sociabilidad, fundada en el “agraciamiento” y consecuentemente tensionada a la gratuidad. Ésta tiende a determinar las relaciones y a expresarse en una operatividad realista que, sin embargo, no pretende expatriarse de los límites humanos y de las condiciones históricas, en el limbo del moralismo farisaico, pretensioso o acomodaticio, acusador o cínico. Pero también se deja tocar como periférica y convergente estima humana actual a una pertenencia histórica esencial reconocida en el pasado o abierta como espera atenta a una

posibilidad cuya irrupción no puede ser “producida”. Aunque, como gesto radical de la libertad, ella puede ser siempre y hasta confusamente implorada. Esto testimonia la positividad y el realismo eficaz de la conciencia humana de la pobreza como expresión de una libertad que intuye su destinación. De ahí surge la preferencia liberadora por compartir y por co-responder a la demanda de dignidad efectiva reconocida en las necesidades apremiantes de los pobres: en ellos la demanda infinita de vida-vital es verdadera porque no se les oculta la cotidiana experiencia de la vida-mortal. Los pobres no son meros manojos de necesidades expeditivamente satisfactibles.

Entiendo que el permanente re-inicio de un sujeto histórico de la liberación sólo puede radicar, no sólo ya como *pathos* que librado a sí mismo decae y se deforma, sino como *ethos o habitat* testimonial concreto y coherente, como autoconciencia de pertenencia y como principio de acción, en una experiencia dada, asumida y proseguida de novedad de vida que se configura y desarrolla socialmente (no importa ante todo la cantidad que lo compone sino la consistencia de las razones y de la tensión a vivirlas en la inevitable desproporción que, sin embargo, se reconoce “abrazada” por la pertenencia a otro que significa al Otro, a la trascendencia del Existir siempre nuevamente penetrante en lo existente). Lógicamente esta “novedad” debe preexistir en la exterioridad de la vida-vital respecto al horizonte también totalizante de la vida-mortal y provenir ontológicamente del Otro. Pero el método elegido por la exterioridad de la Vida, del Otro, es realmente estupendo: se da a sí-misma, manteniendo su exterioridad, en un Portador “excepcional”, nuevo y presente, humanamente accesible e históricamente experimentable, que participa también de la tragedia de la vida-mortal. Aunque sin ser totalizado por ella y, por eso, generando así la real esperanza liberadora desde y en la historia, sin encerrar la liberación en la historia como horizonte absoluto de totalización. Pues esto sería una grave incoherencia ontológica que se situaría al margen de la exterioridad radical del origen y de la efusión donativa de la Vida. Si la FL se recluye en el sociologismo o si contradice, conceptual y pedagógicamente, la experiencia del “éxodo” y de la “resurrección”, impide su propio pasaje del *pathos* al *ethos* de la liberación.

La dialéctica sociopolítica del opresor y del oprimido es instancia interpelante de la exigencia de liberación y figura de la vida-mortal que “clama al cielo” (el otro, en cuanto tal, presente que la fuerza de su

iniciativa viene del Otro), en la medida en que la más probable simplicidad profunda de la conciencia de los sujetos sufrientes no se deja hegemonizar por el resentimiento remitificador de la inversión de la voluntad de poder. Para introducir “lo nuevo” en el mundo del “hombre viejo”, a través del reinicio y la sucesión de las generaciones y a través del sistemático intento de construir testimonios de sociabilidad adecuada a las exigencias, a las posibilidades y a los errores humanos, en el contexto del permanente producirse y degenerarse de los sistemas de la vida social, es preciso que la lucha por un sistema político, que respete, proteja y apoye esa novedad, sea ejercida por un tipo humano investido por la “pasión por el hombre” concreto de carne y huesos, esto es, que haya hecho experiencia de la misericordia (palabra más que humana) liberadora del Otro/otro sobre su propia existencia y relaciones. Una *pathetica de la misericordia* re-creadora (H. Arendt), operante en la historia, puede ser desarrollada como meta-ontología fenomenológica del *ethos* de la donación del Otro/otro, liberadora de la existencia histórica.

La FL se interroga por las condiciones histórico-sociales concretas de realización de esa construcción humano-universal. Para no quedar en lo abstracto y para no ser arrastrada por la lógica de lo mismo, de la voluntad de poder con ropajes nuevos, pone en juego aquí su cuestión más difícil y polémica. Esto es, la exigencia de una atenta disponibilidad a identificar y reconocer la génesis ontológica y existencial del sentido vivido y del sujeto histórico de la liberación (tras el problema del paradigma real del acontecimiento del “hombre nuevo”, de su referente concreto y del lugar humano que, por recibir el impacto de esta “novedad”, la genera analógicamente en la historia). El portador adecuado de la iniciativa liberadora es tal cuanto más autoconsciente es de la estructural desproporción “originaria” de la realidad humana, de la condición mezquina y auto-contradictoria “original” del hombre histórico (que lo lleva a la exclusión de la alteridad del otro) y de la gratuidad del cumplimiento, personal e socialmente significado, del horizonte total de la liberación. Sólo un horizonte último y total, ideal pero fundadamente vislumbrado en lo real –independiente del utopismo efímero antiontológico-, es capaz de incluir y potenciar, en su debida significación, a todos los demás factores ineludibles de la experiencia humana, sin censurarlos pero transfigurándolos, incluido el fracaso y la muerte. A mi juicio –y por compatibilidad con la lógica- sólo la expe-

riencia de haber sido introducido en el camino de una promesa cumplida e integral de liberación posibilita, por sereno y creativo desborde donativo, la decisión de mantenerse en la iniciativa liberadora a partir de lo cotidiano y ante el mundo preocupado por el éxito final de la *libido dominandi*. Esta cuestión filosóficamente traumática para la concepción iluminista de la razón es, sin embargo, no excluible por la FL, so pena de comprometer la subsistencia del *pathos* que la provoca.

1.3 Pertenencia y universalidad como autoconciencia de la historicidad

Dicho sujeto histórico, al par que prescinde de la concepción mágica del poder político-estatal como lugar protagónico resolutorio y como sustentador histórico del *ethos* de liberación, también, por la magnitud del testimonio y de las razones que lo han constituido en la conciencia de su camino a la *ipseidad*, no es tal si tiende a cerrarse sobre sí y para sí. Al recibir en su historicidad la experiencia radical de la liberación, simpatiza e involucra, atrae y moviliza hacia su propia alteridad a los otros sujetos culturales y sociales para que realicen sus potencialidades y su propia contribución. El sujeto histórico, al estar investido por la experiencia metodológica de la gratuidad, también está lanzado a la ecumenicidad, a la valorización transcultural de todos los índices humanos positivos que contribuye a tal construcción universal del camino al ideal.

La FL se constituye desde el compromiso con la verificación histórica y práctica de la afirmación de la verdad y dignidad trascendental de lo humano, a partir de donde estamos, de la unidad genética y plural de América Latina. Ésta, en su fáctica novedad histórico-cultural, todavía oscilante y carente de una enérgica autoconciencia, implica la dramática y positiva experiencia del encuentro entre lo diverso. La FL, como filosofar situado, pretende ser un discurso analógicamente universal desde Latinoamérica, en cuanto expresa las exigencias trascendentales de plenitud humana a partir de la forma o declinación cultural en que ellas acontecieron y se van enriqueciendo en el tiempo en relación con la dramática y positiva dinámica de sincronización histórica del mundo. La tensión entre particularidad y universalidad se evidencia en la interpretación filosófica de la actualidad histórica que cualifica desde el inicio a la FL. Ésta problematiza la génesis ambigua de la moderni-

dad europea –y su proyección latinoamericana y mundial-, discierne su positividad real y la deslinda de la conciencia totalitaria interpuesta sobre sus realizaciones, por la que la mentalidad modernista adopta una concepción nihilista de su relación con el propio pasado histórico que la posibilita. La inicial forma metodológica moderna, que coloca el punto de partida de la investigación filosófica en la apertura infinita de la subjetividad finita, queda latente en una historicidad ocultada. La hegemonía de una autointerpretación político-cultural fundacionista de su propio surgimiento, proyecta sobre los otros contextos geoculturales, junto a esa positiva dimensión de la modernidad dotada del sentido de la subjetividad personal y de sus derechos, de la progresiva y formidable institucionalización de la racionalidad técnica y de la razonabilidad jurídico-política protectiva de la libertad del individuo y de su libre sociabilidad, también la dimensión anti-histórica.

La ruptura fundamentalista con el propio pasado integral, especialmente con lo que ella denomina “edad media y oscura”, no sólo desencadena inauditos totalitarismos para imponer la “novedad universal”, sino que también devalúa y fosiliza la significatividad humana (decisiva para una modernidad no homologante de las auténticas diferencias) de las otras tradiciones culturales. La FL como pedagógica, educa a las personas en la asunción crítico-positiva de las propias tradiciones culturales. Esto no sólo actualiza y hace crecer la propia contribución de las culturas a lo humano, sino que también está en la base de una identificación personal que es condición de posibilidad del diálogo intercultural. Este tipo de desarrollo crítico-dialógico con la gran hipótesis de sentido que, ante todo, es la propia tradición no adoptada mecánicamente, introduce de hecho el sentido de la persona como *factum* concreto y criterio universal, a través del ejercicio de la razón y de la libertad llevadas, desde la reflexión ontológica sobre la dinámica estructural de la propia realidad humana individual, a una evaluación y decisión que llega hasta las cuestiones y propuestas últimas planteadas por la propia ineludible pertenencia. La FL se distingue así de una concepción culturalista y relativista de las diferencias, por la que todas son equivalentes.

Latinoamérica es su primer desafío porque está lacerada por indignas y masivas degradaciones de lo humano que reproducen la marginación social, la claudicación cultural desolidarizante y la obstaculización pedagógica y estructural de la iniciativa creativa y productiva, sosteni-

da y difundida desde la libre sociabilidad responsable de la base social. Su imagen arrastrada es la propia de una “colectividad” político-cultural genérica y deshilvanada que no llega a constituirse como “pueblos” en la pluralidad de comunidades fuertes. Estos sólo existen en cuanto “nacen” y se forjan en la coherencia de una perspectiva cultural consistente, en un sentido operativo y alterativo de lo político consciente de la destinación metapolítica, respecto a la concentración ansiosa y meramente partidista en producir y ocupar la forma de estado que tendría la virtualidad inmanente de ir gestando el gran cambio. Esto último conduce al lamentable y prevalente autismo de las clases político-estatales (de todo el espectro ideológico), deformadas respecto a la responsabilidad y al sentido del destino histórico de los pueblos, complicadas en mantenerse dentro de su propio y lánguido juego de fuerzas, en la posesión extractiva o en el manejo mediatizador de todas las iniciativas de la sociedad civil a través de los trabados aparatos de los estados, junto a grupos monopólicos para-estatales de tipo ideológico y económico.

Incapacidad cultural de generar certezas políticas básicas, perdurables y comunes que den lugar y privilegien la efectividad socialmente multiplicadora de la iniciativa sostenida en el trabajo fructífero (pues hay también innumerables grupos sociales constructivamente vivos y una viva voluntad de integración latinoamericana desde las sociedades civiles) y ausencia de instituciones justas elementales, simples y equitativas, confiables por todos, para hacer razonable el riesgo creativo y el esfuerzo laborioso competente, e impulsar las libres iniciativas de solidaridad para con los pobres para volverlos protagonistas de su vida, configuran actualmente la superficie del contexto geocultural latinoamericano. Aparece el espectro desesperado propio de países en estado de fuga de la realidad. Fuga de los jóvenes a otros mundos, fuga de los cerebros a otras promesas de fecundidad, fuga de las familias en su responsabilidad afectiva de capacitarse a transmitir los elementos básicos de una cultura cotidiana de lo humano, fuga de los educadores de su pasión propositiva de una hipótesis fundada de sentido encarnada en su persona y críticamente verificable en el acompañamiento educativo, fuga de los recursos primarios inelaborados por falta de decisión a aprender y a arriesgar en el perfeccionamiento productivo, fuga de ingentes capitales obtenidos por la capacidad de ahorro interno en búsqueda de seguridad externa, fuga de lo cotidiano por la subcultura vir-

tual, conjugado a un remanente conformismo protestatario que pide cambios según la moda de la mentalidad dominante o según intereses acomodaticios sin horizonte de bien común, o sometiéndose a un “clientelismo” político que presume responder a la problemática humana con soluciones mecánicas y administrativas, constituyendo al estado como interlocutor último de la existencia, en mera contraposición con los que conjeturan la utopía del mercado perfecto.

Bajo el signo de pregunta acerca de si la FL, desde su *pathos* inicial arriba reconsiderado en función de un *ethos*, es hoy razonablemente posible, culturalmente consistente y filosóficamente sostenible en su especificidad, identifico tres tópicos en el gesto filosófico de base de la FL, cuya profundización la hace no sólo más que nunca necesaria sino también preeminente: tópico histórico-hermenéutico, ético-antropológico y metodológico-político. Esbozo al inicio de cada uno el párrafo del Manifiesto de 1973 que lo caracteriza. Intento captar su significado fundamental prosequible como *ethos* y tal vez elementalmente compatible por la mayoría de los actores. Aunque las citas, por el contexto en que fueron escritas y por el estilo propio de un manifiesto, resuenen con el acento propio de una *pathética de la miseria* histórica. Ésta debe ser recuperada en el sentido que Paul Ricoeur le confiere a esta expresión: el de una preliminar intuición sintética y sentida que reclama a la razón teórico-práctica a un compromiso con su contenido y a ulteriores discernimientos críticos³.

2. Tópicos constitutivos del gesto filosófico de base de la FL

2.1 Universalidad situada y momento crítico histórico-hermenéutico

No se trata de un pensar que parte del [gigantismo de la subjetividad] europeo imperial (teniendo en cuenta que Estados Unidos y Rusia [exURSS] son las dos prolongaciones del hombre europeo moderno) [sino] que parte del oprimido..., desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto al indio, al africano, al asiático... En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se

³ Los agregados entre corchetes en la misma cita son míos. Puede atribuirse a este Manifiesto una representatividad relativa, aunque creo que los “momentos” que señalo, a sabiendas de que son diversamente interpretados por cada uno de los autores del citado libro son, como tópicos básicos, patrimonio común.

lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al ‘pueblo’ de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia...”.

La FL se distingue de un filosofar que se propone como emancipatorio, pero que parte con el acento puesto en la negatividad como criterio, en lo que falta, en lo que no-es y debe-ser, en la primacía de la opresión como dato “originario” motorizador y como centro del esfuerzo analítico que se perfila desde la condena del pasado histórico. Esta posición hermenéutica repite hoy el perfil obturador de la modernidad iluminista y se agota en la oposición respecto a lo dado y a sus posibilidades constitutivas, que quedan descartadas. El aspecto determinante de esa modernidad que se va decantando desde el siglo XVIII como radical asunción-superación del cristianismo (y de su reapropiación crítica de lo esencial de la cultura clásica) en una gnosis secularista y, paralelamente, en una interpretación fundacionista e impersonal de la subjetividad, construida como absoluto Sujeto revolucionario epistemológico, axiológico y político, inmanente y colectivo, forjador del “mundo nuevo”, en realidad, también se refiere al pasado, pero para marcar su ruptura radical con él. Este Sujeto autónomo que se auto-genera en una operación reflexiva, no esconde su buena intención de apropiarse de los “grandes valores” consecuentes del cristianismo (también él vivido por el hombre moderno como ideología, como intimismo espiritualista y como moralismo individual). Pero lo hace para realizarlos definitivamente en la historia bajo la ley de la autonomía. Por eso, desconectándolos de toda posibilidad de re-acontecimiento de la gratuita y ecuménica experiencia originaria que los generó y los sustenta. La gnosis histórica y proyectante de los grandes valores (p.e. persona, libertad, igualdad, fraternidad, *kayrós* revolucionario, liberación histórica universal, nueva época, hombre y mundo nuevos, los pobres portadores del sentido de la historia), cual flores conceptuales cortadas, fundamenta a los valores en el poder-hacer del Sujeto absoluto (en sus diversas figuras). Si “la pérdida del sentido de la gracia es nuestra única desgracia” (Heidegger), ello se manifiesta en que las flores axiológicas amputadas de su raíz troncal ingresan en una lógica por la que, primero, los valores son instrumentados por la reductora coherencia proyectante del pensamiento ideológico –que todavía con-

taba a su favor con una remanente transmisión moral de la experiencia antropológica originaria en la base social; luego, esos valores se devaluaban como moneda a la mano y así decaen selectivamente según la validez dictada por las prioridades del poder; finalmente, se descomponen en el nihilismo consolidado como relativismo axiológico, amortiguado, cuando cabe, por el provisorio acuerdo político. Por eso, hoy el gran desafío antropológico y cultural de la FL es hoy el nihilismo, cuya contracara positiva es que ya no queda margen para los remiendos axiológicos.

Esto se evidencia en la cresta del proceso fenomenológico antedicho que fue viviendo América Latina en estas tres décadas de la FL. Más radicalmente se manifiesta en África, cuya descolonización, en vez de ser asumida en una apropiada y sensata continuidad constructiva e integradora, fue en buena parte expropiada y diezmada por la ideología apocalíptica de la revolución, para consumarse en el caudillismo étnico y político aniquilador en manos de los “señores (y niños) de la guerra”, tomada ésta como estilo de vida que arrasa con la gente. Asia es la gran cuestión aparte, por la potencia de su emergencia en una lógica en gran parte imprevisible, por la diversidad polémica de sus componentes, por el ímpetu ideológico de sus culturas y estados en expansión mundial, carentes del sentido mismo de la libertad y dignidad de la persona. La voluntad imperialista de los estrategas de EEUU pretende preservar su propia hegemonía liquidando o circunscribiendo lo negativo mediante la sola lógica del poder incapaz de descubrir y potenciar los factores positivos contribuyentes al desarrollo de las naciones, para así co-protagonizar la configuración una *ecumene* mundial más enriquecida, equilibrada y pacificada. Por otra parte, si la FL tendiera a oscurecer la exigencia de discernir la previa y positiva génesis humana y cultural de los agentes y padecientes del conflicto cuya negatividad provoca su *pathos*, no elaboraría las condiciones éticas y socio-políticas que podrían orientarlos a una razonable superación. Se instalaría más bien en una radicalización dialéctica del conflicto o en una postura moralista (o culturalista) según la cual la culpa del no-ser pleno de cada particularidad autóctona o de las clases oprimidas se debe sólo y siempre a relaciones exógenas de dominación. La instalación mental en la dialéctica negativa enajena de la iniciativa y la paciencia constructiva del presente, conjeturando un deber-ser futuro o un pasado utópico nunca existido. Eso obstruiría la consolidación de la misma FL

como *ethos*, porque la proyectaría sobre un *télos* u-tópico que, llamativamente, depende sólo del esfuerzo estratégico para una hipotética acumulación de poder en función de un futuro genérico de liberación, o también a un culturalismo que proyecta encerrarse para recuperar la pureza armónica de su autoctonía original.

El pasado histórico que posibilita la misma modernidad europea, como a ningún otro contexto geocultural vigente le concierne a la historicidad latinoamericana. Esto señala una tarea de revisión de las raíces históricas de la modernidad ocultada, más acá de su dimensión hegemónica que se consume hoy en el nihilismo. Este momento hermenéutico de la actualidad histórica es siempre presupuesto e incide con su retroacción en las pretensiones teórico-prácticas de toda forma de pensamiento filosófico del presente. En la medida en que este intento es soslayado o deficientemente abordado, el discurso filosófico se torna cómplice y fragmentario comentador de la crisis presente o se enfrenta a ella revestido de un desgastante voluntarismo. El desencantado acatamiento posmoderno de los resultados consecuentes a precedentes presupuestos ilusorios de la modernidad hegemónica, es coherente con este proyecto filosófico que se realizó en la praxis política revolucionaria postulada por él como único criterio de verdad. Este proyecto culmina en la “heterogénesis de sus fines”, es decir, en su éxito ideológico y político que domina el escenario del siglo XX. Y tal éxito coincide –por la autocontradictoria pretensión de una construcción tecno-política de la nueva humanidad– con el agotamiento histórico de su sentido utópico (extraído de la matriz bíblica secularizada) y con su inmenso derrumbe por implosión (1989) que evidencia su imposibilidad como sistema superador.

La FL se sitúa más acá de la alternativa entre la restauración modernista y la reacción antimoderna. Percibe en su mirada histórica la genética vocación de Latinoamérica a la *ipseidad*. Ésta es inherente al acontecimiento de un pueblo nuevo en la historia –por tanto “segundo”, no fundacionista, generado desde otros. Su historicidad efectiva no se presta a una lectura asentada en la autoctonía primordial cual *fundamentum inconcussum* de una historicidad dotada de autonomía genética sólo alterada en su desarrollo inmanente por el gigantismo del yo conquistador europeo-moderno. Más aún, el fáctico pasaje de su historia por la “balcanización” decimonónica constructora de los estados nacionales como proyecto de trasplante del germen de la civilización

moderna al desierto de la barbarie, termina también enriqueciendo, más allá de lo intencionalmente previsto, su novedoso mestizaje cultural, su sentido meta-étnico y abierto de la identidad, capaz de reconocer todos los aportes generadores de sentido de la existencia y portantes de valores que humanizan las relaciones. La problemática trayectoria de las “repúblicas independientes” incita hoy la pregunta por las raíces de la *ipseidad* latinoamericana. También la pregunta por la forma práctica de encarar la sentida exigencia de una re-continentalización equitativamente institucionalizada, con miras a la complicada historia que se viene y a la necesidad de configurarse como espacio político suficiente de libertad y equidad. Cabe preguntarse si, dado el autismo prevalente y la falta de sentido de institucional de la clase política, conjuntamente con la urgencia del paso a dar, no conviene una inteligente y compensada articulación entre un movimiento de integración endógeno (p.e. Mercosur) con un movimiento de integración exógeno (p.e. Alca), en el marco de un régimen político de la libertad y la equidad, que potencie los sujetos integradores de la sociedad civil.

2.2 Momento ético-antropológico

[La FL pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema... La ontología abstracta [del ego como yo-pienso, yo conquisto] deja así de ser el origen y cobra en cambio fisionomía de 'philosophia prima', la posición primera del hombre ante el hombre, de Alguien ante Alguien otro].

La apropiación crítica de la modernidad implica también una apropiación de la ontología concreta del yo-carnal, más acá del gigantismo de la Subjetividad que esconde su absolutización idealista elevándose a lo anónimo y acusando a lo real como *datum*, para constituir al mundo como universal puesta a disposición del Sujeto epistemológico-político, que ya no encuentra en ese mundo nada más que al eterno retorno de sí mismo. Para superar esta “metafísica de la subjetividad” no es suficiente partir de la interpelación ética del otro como oprimido, que constituiría de entrada al yo como responsabilidad acusada por su implicación en las relaciones de dominación y acuciada por el desnudo presentarse interpelante del rostro del pobre, que cuestionan la clausura totalitaria de los sistemas de vida. La hegemonía actual del nihilismo, como designificación de toda relación alterativa, como reducción de la experiencia a *feeling* y como reducción de la razón a instrumento de

manipulación según un criterio banal del placer, exige una “conversión existencial” del sujeto, pero no ante todo entendida como deber ético para con el otro como pobre o como deducción formal de un compromiso moral que si es omitido conduce a la autocontradicción. Todo esto es posterior en el camino ontológico de la experiencia. Si no se constata reflexivamente la excepcionalidad gratuitamente dada del yo-carnal-en-acción y si éste no es tomado en serio en su dinámica estructural que ya en su origen mismo implica al otro, tampoco le interpelará la excepcionalidad del tú o reducirá su alteridad al contexto último de una totalidad histórico-utópica.

Pero ¿qué es el yo, esa apariencia puntual y efímera en el cosmos que de hecho es tomado en su historia por inmensos poderes que lo tratan como una *quantité négligeable* (Marx) que parece perderse en la nada? ¿Por qué reconocerlo como incondicional dignidad y tratarlo como fin en sí único e irrepetible, sobre todo cuanto más desnudo está de toda condición de relevancia, de prestigio y de autodefensa? Una ontología fundamental de la existencia debe ser recuperada en el gesto de base de la FL, como intento de darse cuenta de lo grande que ya-hay y de exponer la nombrada “desproporción estructural” originaria que constituye al yo y que él no se la da a sí mismo, sino que le es dada. Ese punto que está en el cosmos, al que percibe e imperceptiblemente hace que éste brote como horizonte de significatividad universal dada, para trascenderlo con su ilimitable preguntar, es tal porque en su ser está invadido por el infinito que estalla en su deseo-de-ser, identificable como exigencia de verdad, de belleza, de bondad, de justicia, de felicidad. Esto no es banal. Es el denominador común que posibilita el reconocimiento mutuo y la constructividad civilizatoria, pues es la estructura relacional trascendental con la que el “yo” recibe el impacto de la exterioridad y que permanece siempre como propia y reapropiable más acá de toda declinación histórico-cultural e inmersión socio-política de las mismas. Es su núcleo crítico, dado e inmanente al par, a activar para que no quede sometido a la constructa totalidad fáctica. En este nivel se plantea el inicio de una accessis pedagógica de la liberación. Esta estructura trascendental relacional conlleva la exigencia intencional ideal de una satisfacción total y exhaustiva en horizonte del existir. Lo que equivale a decir que el yo porta en su dato original inmanente el criterio último de verdad y el sentido de orientación para vislumbrar el destino alterativo infinito de su finitud expuesta por el deseo del Ser.

El cual destino de plenitud sólo le puede ser dado. El yo-carnal-en-acción no es capaz de poseerse a sí mismo.

La relación con el infinito se manifiesta también en la experiencia que el “yo” hace de realidad en tanto ella no es alcanzable ni efectivamente poseída por ninguna medida con la que el yo pueda intentar capturarla. Esta realidad “aquí” está siempre “más-allá”. La mentalidad autonomista del hombre moderno, precisamente para salvar su autonomía, se ve impulsado a ponerse como medida de todo y para ello necesitó efectuar una reducción ideológica de la consistencia de la realidad que eliminara la categoría de “posibilidad” de ese más allá que se significa en la realidad y, consecuentemente, también la “posibilidad” del don de una respuesta total a su deseo-de-ser como deseo de encuentro con el Otro que ya constituye la tensión infinita del yo. Para el hombre modernista la belleza y el arte son un recurso para salirse utópicamente fuera de la realidad insignificante. Pero la belleza como trascendental es atracción y llamado a recordar que no todo está hecho para ser poseído, manipulado y consumido, que la voluntad de apropiación no puede dicatar la última palabra sobre la realidad. La categoría de posibilidad es la más propia de la razón humana, la más respetuosa de la estructura del yo-carnal como capacidad crítica de reconocer aquello que lo supera: justamente la alteridad inconmensurable y significativa de lo real y, sobre todo, de lo más precioso de lo real, la alteridad del tú. La satisfacción pacificante, activa, oblativa e inagotable de la exigencia de totalidad del yo se da en la única analogía adecuada al cumplimiento del deseo-de-ser: en la experiencia del encuentro con el rostro que designa la tensión infinita de la libertad del tu, de un tú pronunciado con plena conciencia, es decir, con la misma gratitud con la que uno dice “yo”. Sólo así la FL se mantiene más acá de la postulación de un voluntarismo ético de la praxis liberadora del otro, del pobre, del oprimido, así como de la drástica acusación maniquea del sujeto adversario situado en una posición juzgada como incorrecta u opresiva, al ser ideológicamente reducido a enemigo del género humano que debe ser anulado como representante de otro “eje del mal”.

2.3 Momento metodológico-político

[La FL toma en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia, que sabe que las opciones políticas... previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera, confiriendo a la política la fisonomía de 'filosofía primera' como posición de la totalidad frente a la alteridad, pensando al sistema opresor desde la exterioridad del pobre y oprimido, y desde una praxis de liberación]

A modo de conclusión que implica todas las consideraciones precedentes, la FL, desde el punto de vista metodológico, precisa profundizar su libertad gnoseológico-crítica respecto a toda precipitada mediatización por parte de las ciencias sociales y a toda sumaria lectura de la realidad económica, social y política en términos de sistemas radicalmente alternativos. Es propio de la mentalidad ideológica enajenada de la posibilidad de una relación inmediata con la realidad, el mediatizar toda relación con el otro y con la realidad histórica, incluyéndola previamente en el horizonte esquemático de un sistema actual o posible. Es una especie de prevención contra la categoría racional de posibilidad, una instalación en la negatividad y una incapacidad de discernir nuevos desarrollos teóricos y prácticos a partir del hallazgo de punto de positividad. Esto es consecuencia del resentimiento respecto a todo lo que se presenta como "dato" porque en el fondo la mentalidad se presume que, más acá de las distorsiones sobrepuestas, no hay una instancia de existencia consistente de la realidad como don que remite a un Donador. Y si éste es descartado la actitud primera no es la originaria, el estupor ante lo dado y la consecuente irrupción del preguntar sobre lo imprevisible que se indica en la experiencia, sino la sospecha sistemática y la exteriorización de la hipótesis de respuesta ya prevista. Un cierto "opcionalismo" ético-político tiende a cerrarse sobre sí mismo y esterilizarse, lo que es muy diferente de una auténtica y abierta "preferencia" ético-social, ontológicamente fundada, científicamente mediada y operativamente sintetizadora de energías solidarias.

Por otro lado, el opcionalismo tiende a decaer en maniqueísmo político que desprecia la sabiduría práctica y remite toda situación humana y, sobre todo, toda situación política a un análisis en términos de enfrentamiento dialéctico entre opresores y oprimidos. La necesaria valoración de lo político no le confiere posibilidades que en sí mismo no tiene. En cuanto dinámica de la praxis polarizada en diversas interpretaciones hacia el gobierno del estado, que siempre es un instrumento normativo básico de defensa de la persona y de aplicación de reglas de

bien común, aunque no genera de por sí el sentido del mismo, lo político-estatal no debe concebirlo como referente central de la convivencia humana, so pena de fosilizar la sociedad civil. Para sustentar la libertad, la equidad y la solidaridad el poder político debe reconocer su ambigüedad y los factores metapolíticos que la amortiguan, porque engendran el sentido ético y la libertad de la sociedad. Por eso, la convivencia necesita estar atravesada por la dialógica, vivible por todo ciudadano, entre “dos ciudades” (Agustín) irreductibles e históricamente coexistentes: la *pólis de la paideia*, centrada en los libres y plurales caminos culturales de correspondencia al deseo-de-ser en el ámbito público de la sociedad civil, y la *pólis órganon*, centrada en el estado democrático como facilitador y armonizador del dinamismo constructivo de las distintas figuras de la *pólis de la paideia*, que conllevan y ejercen una propuesta de realización humana y que han de demostrar en los hechos su dinámica liberadora real, políticamente incidente sobre el mismo estado, en función de una general convivencia más humana. De lo contrario la FL regresaría al “monismo político” que incubó los totalitarismos modernos.

Resumen

El artículo retoma el *pathos* del impulso inicial de la Filosofía de la Liberación considerando las condiciones que hacen posible su constitución como *ethos*. Para ello discierne tres dimensiones en la especificidad del gesto filosófico de base de la FL: el reconocimiento de la potencialidad liberadora de la razón adherida a la experiencia, la magna cuestión del sujeto histórico de la liberación como correlato de una orientación positiva y constructiva de la razón liberadora, y la autoconciencia de la propia historicidad de la FL, en cuanto ella se realiza en la tensión entre pertenencia y universalidad. Finalmente, se indican tres tópicos fundamentales para el desarrollo del gesto filosófico de base de la FL como *ethos*: el histórico-hermenéutico, el ético-anropológico y el metodológico-político.

Zusammenfassung

Der Artikel versucht den *Pathos* des Anfangsimpulses der Philosophie der Befreiung wiederaufzunehmen, indem er die Bedingungen untersucht, die seine Konstitution als *Ethos* ermöglichen. Zu diesem Zweck werden drei Dimensionen der Besonderheit der Philosophie der Befreiung zugrundeliegenden philosophischen Geste unterschieden: die Anerkennung der befreienden Macht der Erfahrung verpflichteten Vernunft; die wichtige Frage des geschichtlichen Subjekts der Befreiung als Korrelat einer positiven und konstruktiven Orientierung der befreienden Vernunft; und das Selbstbewusstsein der Philosophie der Befreiung bezüglich der eigenen Geschichtlichkeit als jene, die sich in der Spannung zwischen Zugehörigkeit und Universalität verwirklicht. Zum Abschluss werden drei Grundthemen für die Entwicklung der Philosophie der Befreiung zugrundeliegenden philosophischen Geste als *Ethos* aufgegriffen: das historisch hermeneutische, das ethisch-anthropologische und das methodologisch-politische Thema.

Abstract

The Artikel takes again the *pathos* of the Philosophy of Liberation inicial impulse, considering the conditions that make possible its constitution as *ethos*. For it, he discerns there dimensions in the specificity basis' philosophical gesture of the PhL: the recognition of the liberating potenciality of the reason connected to the experience, the great question of liberation's historical subject as correlate of a positive and constructive orientation of the liberating reason, and the autoconscience of the PhL proper historicity, inasmuch it fulfills itself in the development of basis' philosophical gesture of as *ethos*: the hitorical-hermeneuthic, the ethic-anthropologic and the methodologic-political.

Ediciones del ICALA

- De Zan, Julio, *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la teoría del Espíritu objetivo*, 2003, 450 págs., ISBN: 987-98994-6-6
- Michelini, Dorando J., *Globalización, Interculturalidad, Exclusión. Estudios ético-políticos*, 2002, 228 págs., ISBN: 987-98994-2-3
- Michelini, Dorando J. et al. (eds.), *Libertad, solidaridad, liberación*, 2003, 470 págs., ISBN: 987-20969-0-2
- Michelini, Dorando J., et al.(eds.), *Saber, Poder, Creer. Homenaje a Carlos Pérez Zavala*, 2001, 440 págs., ISBN: 950-99863-9-9
- Michelini, Dorando J., J. Wester, A. Arpini, J. R De Miguel, G. Lanza Castelli (eds.), *Violencia, Instituciones, Educación. Homenaje a Arturo A. Roig*, 2002, 400 págs., ISBN: 987-98994-4-X
- Michelini, Dorando J., J. Wester (eds.), *Tecnociencia y educación Integral*, 2000, 280 págs., ISBN: 950-99863-8-0
- Michelini, Dorando J., Carlos Pérez Zavala, Alba Loyo, Santiago Gastaldi, Jutta Wester (eds.), *Riqueza - Pobreza: una perspectiva latinoamericana*, 2003, 180 págs., ISBN: 987-98994-8-2
- Pérez Zavala, Carlos, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, 1998, 198 págs., ISBN: 950-99863-5-6
- Squillari, Rosana Beatriz, *Legitimación de la democracia*, 2002, 235 págs., ISBN: 987-98494-5-8
- Thüer, Oscar L., *Los dilemas morales de médicos y pacientes. Alcances y límites del modelo bioético de autonomía en la relación médico-paciente*, 2003, 108 págs., ISBN: 987-98994-9-0
- Tosoni, Cecilia, *Acciones disidentes y democracia en América Latina. Una reformulación de la concepción habermasiana del Estado de derecho*, 2003, 91 págs., ISBN: 987-98994-7-4
- Wester, Jutta, *Universalidad y experiencia histórica. La aplicación histórica de las normas éticas universales y la obra de Heinrich Böll*, 2001, 220 págs., ISBN: 987-98994-1-5

LIBERACIÓN.

De qué hablamos, cuando hablamos de *liberación*¹

Antonio Enrique Kinen

1. El concepto liberación

1.1 Alcance conceptual

El alcance de la palabra *liberación* es amplísimo, de suerte que importa saber a qué tipo de liberación nos referimos. Toda liberación es supresión de obstáculos y trabas que impiden un movimiento o un ejercicio. El tipo de movimiento o actividad que se busca posibilitar es el que define la liberación del caso. Toda liberación es “liberación de”, pero toda “liberación de” lo es en relación a una “libertad para”.

¹ Reflexiones con ocasión de la memoración de los 30 años de la llamada “filosofía de la liberación”.

Filosofía de la liberación es un término aparecido en la década del setenta en Argentina. Fue una proclama correspondiente a un grupo de filósofos universitarios que aspiraban a iniciar un programa de filosofía en consonancia con inquietudes de la época bregando por el logro de emancipación político económico social y justicia social.

El dispar compromiso con el proyecto (distinto tipo de ubicaciones con respecto al poder político - autoadjetivado “de liberación” –) y contextos contrapuestos mostraron prontamente una suerte de equivocidad intrínseca al grupo de “filósofos de la liberación”; esa equivocidad pudo haber fructificado dialécticamente. Pero con la aparición de la dictadura militar desapareció ese ámbito universitario: el terror, la eliminación sistemática de personas, el destierro de miembros del grupo y el silenciamiento de otros, clausuraron la realización de un tal “programa” de filosofía. Sin embargo, cabe señalar que el filósofo argentino Enrique Dussel expresa desde México el desarrollo de una línea de esa “filosofía de la liberación” y que otros, sin utilizar el término “liberación” en su autoidentificación, expresan el desarrollo de otras v. g. Arturo Roig, Carlos Cullen, Mario Casalla, Julio de Zan. Más allá de estos datos históricos, la “filosofía de la liberación” no es patrimonio de quienes tuvieron algo que ver con esa historia sino que corresponde a todos quienes decidan construirla y sus logros serán públicos.

El alcance de la “libertad” posibilitada por la liberación es amplísimo. Comienza por la libertad física que no se circunscribe a los hombres sino que abarca cualquier cuerpo o ser vivo que puede realizar un movimiento o una actividad. Pero, obviamente, en nuestro caso la liberación que interesa es aquella que se refiere a la supresión de trabas o obstáculos que impiden o dificultan una actividad, iniciativa, elección o gestión humana. Pero la liberación en este sentido propiamente humano no se refiere sólo a la desaparición de obstáculos que impiden una acción posible sino que abarca también la instalación de medios, establecimiento de condiciones, etc. que convierten en efectiva a la posibilidad de realizar, hacer u obrar.

Las acciones, opciones y actividades de los hombres pueden referirse al obrar y hacer de los individuos en cuanto tales, de los particulares en tanto partícipes de un grupo, asociación, etnia, cultura, etc., de los hombres en tanto integrantes de una sociedad organizada estatalmente, de los miembros de una sociedad organizada estatalmente con relación a la cosmópolis, y/o de las personas como sujetos de la humanidad. La liberación es significativa con relación al posibilitamiento de un obrar y un hacer que abarca dimensiones *preconvencionales*, *convencionales* y *postconvencionales*². Pero, en nuestro mundo moderno, todas las acciones que se realizan desde cualesquiera de los niveles y que se refieren al hombre como individuo, particular, socio, ciudadano, etc. se ejecutan en una trama social donde imperan normas. Por ello, la dimensión político-social, con los usos, costumbres, leyes, derechos, permisiones, prohibiciones y obligaciones, es el marco posibilitante y encauzante de los diversos tipos de actividades.

Si bien el término liberación se puede referir a la eliminación de obstáculos para iniciativas concretas y singularizadas de individuos, grupos, corporaciones, credos religiosos, etnias, etc. lo importante es la institucionalización de convenciones, reglas, acuerdos y principios. Las libertades, los derechos y las obligaciones, en cuyos cauces opera el ser humano, es aquello hacia lo cual tiende una liberación que no sólo posibilita obrar en algunos casos sino que instaura y erige condiciones posibilitantes estables de la libertad.

² En el sentido que estos términos comienzan a tener filogenéticamente desde la teoría del desarrollo de la conciencia moral en Kohlberg, Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row. San Francisco. 1981

La liberación a la cual nos referimos es la liberación relativa al ejercicio de la actividad humana e incluye la dimensión político-social. Abarca dos momentos: a) el de la supresión de los impedimentos, y b) el del establecimiento del marco que posibilita y encauza la acción pretendida³.

1.2 La liberación político-social

La liberación político social es una tarea que corresponde a la razón práctica y demanda racionalidad estratégica bajo la primacía de la racionalidad ética. La liberación, en sus dos momentos, no puede transcurrir sin conflictos. Obviamente, ello es mucho mayor en el primer momento, pues se trata de suprimir impedimentos. Los impedimentos implican personas que se oponen a otros hombres y por principio afirman su privilegio en la violencia y el poder. Pareciera que el poder debiera ser eliminado a partir de un contrapoder, sin que esto implique necesariamente siempre uso efectivo de la violencia. No corresponde desechar en absoluto la obtención de ciertos acuerdos superadores de la dominación, aunque difícilmente sean acuerdos que surjan desde principios éticos compartidos, pero pueden ser acuerdos surgidos tras una negociación estratégica, donde opera un compromiso logrado tras el juego de amenazas de un mayor poder, seducciones, contrafavores, etc.⁴ La violencia y el uso del poder tienen otro carácter en el segundo momento, ya que se supone la superación del privilegio y del dominio sectorial opresor; y no cabe descartar el logro de acuerdos obtenidos a partir de principios universales compartidos.

³ Es menester comenzar reconociendo la importancia de los movimientos concretos de liberación v.g. derrocamiento de tiranos, derrota de poderes políticos extranjeros, supresión del dominio de un grupo social sobre otros, superación de discriminaciones en razón de raza, sexo, religión, etc.; estos movimientos de liberación son condición necesaria para el ejercicio de la libertad pero no condición suficiente. De no ser así movimientos y procesos de liberación que se realizan invocando un carácter general y/o universal culminan desconociendo la generalidad y universalidad invocadas a favor de una particularidad (aunque ello no impide que pervivan en el tiempo los "ideales"). Cuando los negros de Haití tras la Revolución Francesa buscaron acogerse a la universalidad de la *libertad, igualdad y fraternidad* se les explicó que eso no era para ellos. En la liberación de Argelia contra la Francia colonialista, los rebeldes señalaron a los franceses que eran ellos quienes asumían las banderas de la Revolución Francesa. La universalidad de la libertad buscada por la modernidad europea en su oposición al Antiguo Régimen y a las Corporaciones fue la vía para las iniciativas de la nueva burguesía que se afianzaba.

⁴ Llamativo es el caso de Sudáfrica en su superación del Apartheid

La obtención de la liberación y el establecimiento de las condiciones que posibilitan la libertad por ella abierta plantean un desafío a la razón. Se trata de un desafío a la razón práctica. Está en cuestión el papel que juegan la ética y la moral en la liberación. Entra en consideración el vínculo entre la racionalidad estratégica y la racionalidad ética.

La obtención de la supresión de las trabas y de los obstáculos la realizan hombres que se oponen a la iniciativa de otros hombres. La racionalidad estratégica es exigible para ser eficaz y exitoso en la confrontación y eventual lucha, y poder así arribar al objetivo. No se trata solamente de obtener poder suficiente para doblegar el poder del dominante sino también de hacerlo de un modo tal que asegure la efectiva "libertad" ulterior. Lo deseable es el paso de un sistema de perspectivas singulares a otro de mayor universalidad. El uso de la racionalidad estratégica conlleva un conflicto ético-moral por la posible ubicación de los contendientes en distintos grados de evolución filogenética del juicio moral

2. Sobre los tipos de liberación

Al hablar de liberación no siempre nos referimos al mismo tipo de liberación político-social; hay profundas diferencias entre liberación nacional, liberación social, liberación étnica, liberación de "género", etc. Fichte fue un filósofo de la liberación, pero de la liberación nacional, no de la liberación social y étnica. Tal diferencia no es una cuestión menor, pues la obtención de un cierto tipo de "libertad" se concreta con la permanencia (y a veces la consolidación) de otro tipo de falta de libertad. La liberación nacional es la superación de la dependencia de un pueblo, Nación o Estado con respecto a otros, pero puede terminar significando en una "Nación" o Estado liberado la acentuación de "dependencias sociales", el silenciamiento de "etnias", etc.; el sector que promovió la liberación invocando la causa de la Nación puede terminar haciendo que lo nuevo sea el afianzamiento de ese sector sobre otros y la "integración" forzada de minorías. En la liberación social frente a un grupo dominante (por ejemplo la antigua nobleza) el sector que encabezó la lucha invocando una causa general termina afirmándose particularmente, afianzando la dependencia de otros sectores con respecto a él.

El tema es el tránsito de la liberación particular a la liberación universal. Kohlberg utiliza las categorías *convencional* y *postconvencional* para explicar el desarrollo ontogenético de la conciencia moral. En los procesos de liberación habría que decir que se trata filogenéticamente de pasar del nivel *convencional* al *postconvencional*.

En el proceso de “humanización” de la especie hay un efectivo desarrollo moral cuando los procesos de liberación significan el paso de niveles particulares de liberación a niveles universales: El progreso moral de la historia se da por el progreso de la libertad; sin que esto signifique una comprensión hegeliana de la historia como historia de la libertad. No hay en la base de esta afirmación ninguna filosofía de la historia que implique la auto-realización del Espíritu. Es un planteo de tipo ideal que permite discernir etapas que van siendo cualitativamente superiores; pero sin que esto signifique necesariamente su cumplimiento en la historia real, ni la negación de la posibilidad de retrocesos. En la historia real -parafraseando a Apel- se da la presencia de una comunidad ideal liberada que actúa como impulso hacia la utopía (en el sentido no peyorativo del término).

Cierto advenimiento a las etapas “cinco” o “seis”, las de los “contratos” y principios universales compartidos, no implica la eliminación de dependencias sociales, la hegemonía de algunas “naciones”, la pervivencia de situaciones coloniales, la “negación” a la autodeterminación en ciertas comunidades étnicas con asiento en territorios y la superación determinadas formas de discriminación. La liberación -como se viera-implica dos momentos; uno, que implica violencia y lucha, que es el de la supresión de los impedimentos a la libertad y, otro, que es el del establecimiento de las condiciones, marcos legales, etc. que posibilitan el ejercicio de la libertad conseguida, que no excluye la violencia, pero en el cual lo que prima es el establecer “acuerdos” y el atenerse a principios comunes. Actualmente, en la Carta de las Naciones Unidas, en su Declaración de los derechos humano, por ejemplo, y en las Constituciones de numerosos Estados están contemplados principios pro-

⁵ Kohlberg, Lawrence. *The Philosophy of Moral Development*. Harper & Row. San Francisco. 1981 (ya citada). Kohlberg, Lawrence. “From Is to Ought”, en: Mischel, T. *Cognitive Development*. Academic Press. Nueva York. 1971. Gilligan, C. *In a Different Voice*. Cambridge. Mass. 1982. Apel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1988. Páginas 306-369. Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1990. Habermas, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1992. Eder. *Die Entstehung staatlicher organisierter Gesellschaften*. Frankfurt/Main. Suhrkamp. 1976

pios de las etapas cinco y seis del desarrollo del juicio moral: respeto a la dignidad de cada persona, a la eliminación de las discriminaciones, a la libertad, al derecho a la educación, a la negación del colonialismo, a la autodeterminación de los pueblos etc. El comportamiento habitual en el seno de los Estados y en el ámbito internacional suele ser, en muchos casos, un desmentido de estos grandes enunciados abstractos. En muchos casos hay un cinismo expreso cuando se invocan principios universales para en los hechos contrariarlos a favor de una determinada parcialidad. Y, sin embargo, el reconocimiento abstracto de principios incorporados en un sistema jurídico es el cauce para la concreción de la liberación en marcos que por principio no son violentos, pese a que reposen en el poder. El caso de sectores de los Estados Unidos, que tratan de operar en el plano internacional desconociendo las Naciones Unidas, es un ejemplo de violencia hecha al sistema de acuerdos y principios para retrogradar a comportamientos propios de la etapa cuatro.

El avance en la juridización de principios liberadores universales se da en el juego de un especial tipo de conflicto entre la racionalidad estratégica -al servicio de particularidades- y la racionalidad ético discursiva -al servicio de una universalidad que promueve la afirmación liberadora de las singularidades. La juridización de principios morales universales abstractos sólo es efectiva si va acompañada de una “ilustración” (*Aufklärung*) concreta en los pueblos. Es fundamental, por ejemplo, el papel que juega la educación, incorporando en la formación de “competencias”, principios morales universales y el rol que juega una “opinión pública” esclarecida en la (*Öffentlichkeit*) “esfera pública” de medios de comunicación no facciosos.

No está de más recordar que, si bien en las Constituciones modernas operan principios de las etapas cinco y seis, mediciones realizadas en las comunidades correspondientes señalan que sólo un porcentaje pequeño de población (sólo el 5%) tiene un juicio moral correspondiente a la etapa seis⁶; buena parte de la población pertenece a las etapas cuatro y tres (situarse en la perspectiva social de la pertenencia a un Estado o a un grupo). Ello no implica que los individuos no entrevean la existencia de perspectivas ideales; sin embargo, creen que sólo perte-

⁶ Apel, Karl-Otto. “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins”, en *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1988. Pág. 331.

neces a unos pocos que aparecen como una suerte de “santos” civiles v.g. Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Nelson Mandela.

Karl-Otto Apel dice que habría que ubicar en una etapa siete a aquellos que trabajan, con competencia postconvencional, por la realización de la etapa seis en la sociedad: filósofos, intelectuales y también políticos⁷. Según esta propuesta, alguien podría señalar que determinadas concreciones de la “Filosofía de la liberación” podrían ser candidatas para esta calificación.

3. La ética del discurso y la problemática de la liberación

a) La alusión a Karl-Otto Apel es ocasión para realizar un excursus sobre la Ética del Discurso. Conocidos son los aportes de este importante filósofo alemán⁸, quien ha entrado en diálogo con una de las expresiones de la Filosofía de la Liberación⁹ y ha hecho decididos planteos en torno a cómo resolver moralmente los conflictos¹⁰.

La liberación tiene, como se dijo, dos momentos: el de la superación de las trabas y obstáculos a la libertad y el del establecimiento del marco institucional que posibilita la libertad obtenida. Pero el efectivo ejercicio de la libertad obtenida jurídico-institucionalmente implica la realización de negociaciones, transacciones y acuerdos, que no transcurren sin su carga de conflictividad: con despliegue de racionalidad comunicativa, pero también de racionalidad estratégica ante los intereses en juego.

La ética del discurso no puede incorporar fácilmente la problemática de la liberación porque se sitúa en lo que corresponde al segundo momento de la liberación. Allí se trata de resolver conflictos que surgen entre partes que participan de una organización institucional donde hay comunes principios compartidos. La ética del discurso no está pensada

⁷ Apel, Karl-Otto. *Ibidem*. Página 365.

⁸ Hölsle, Vittorio. *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. C.H. Beck. München. 1992. “Apel proyecta luz espiritual en este oscuro mundo”: dice Hölsle en su dedicatoria del libro a Apel.

⁹ Fornet-Betancourt, Raúl (Herasugeber). *Diskursethik oder Befreiungsethik?*. Band 6. Concordia. Aachen. 1992. Fornet-Betancourt, Raúl (Herasugeber). *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*. Band 9. Concordia. Aachen. 1993. Fornet-Betancourt, Raúl (Herasugeber). *Konvergenz oder Divergenz?* Band 13. Concordia. Aachen 1994. Dussel, Enrique (comp.). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. Siglo XXI. Mexico 1994.

¹⁰ Apel, Karl-Otto. “Diskursethik als Verantwortungsethik – eine post-metaphysische Transformation der Ethik Kants”. En: Fornet-Betancourt (Herausgeber). *Ethik und Befreiung* Band 4. Concordia. Aachen. 1993. Páginas 10-40).

(lo dice su nombre) para conflictos del momento primero. Allí hay contendientes y es necesario usar la fuerza y/o la astucia para superar la opresión y tras ello recién constituir una nueva situación institucional. La ética del discurso admite la conflictividad (precisamente propone al discurso como medio moralmente privilegiado para superar los conflictos), pero no reconoce al conflicto como instancia básica, como un *a priori* a tener en cuenta¹¹. El momento *primero* de la liberación no sólo es primero porque precede en el orden del tiempo. Hay una conflictividad *a priori* constitutiva¹², que se muestra claramente en el primer momento de la liberación y pervive en el momento segundo con nuevas modalidades

b) La ética del discurso plantea la resolución de los conflictos en base a los acuerdos logrados argumentativamente desde la racionalidad ético-comunicativa, es decir, a partir del discurso. Admite el uso de la racionalidad estratégica, pues la nuestra no es una comunidad de comunicación ideal y sería irresponsable comportarse como si se estuviera ya en ella. Se trata de una racionalidad estratégica subordinada a la racionalidad comunicativa. No es posible entrar aquí en el desmenuzamiento del intrínquilis que significa este entrecruzamiento de los dos tipos de racionalidad; pero en principio es claro admitir que las partes operan simultáneamente desde ambas racionalidades; y que sólo en el mejor de los casos ambas hipotéticamente operan desde la eticidad de la racionalidad comunicativa, pero lo hacen con reservas por la posibilidad de ser engañados por la estrategia del adversario. El marco institucionalizado, a partir de acuerdos anteriores encauza el trámite para resolver conforme a ética; pero como en la sociedad todo tiene un respaldo último brindado por el poder (y la posible utilización de la fuerza) esa presunta “eticidad” exigible desaparece por la “asimetría” real de los contendientes en su relación con la fuerza. Las discusiones entre Argentina e Inglaterra por el tema Malvinas, por ejemplo, no se pueden resolver meramente desde el discurso argumentativo. Los vascos, y mucho menos los chechenos, sensatamente no pueden plantear discursivamente la cuestión de su independencia, pese a que los Estados involucrados forman parte de las Naciones Unidas, la cual brinda princi-

¹¹ Maliandi, Ricardo. *Transformación y síntesis*. Almagesto. Buenos Aires. 1991. Maliandi habla de la conflictividad sincrónica y la conflictividad diacrónica.

¹² Ciertos mitos, por ejemplo el del pecado original, son expresión de que la humanidad ya desde tiempos muy lejanos busca dar expresión a un conflicto constitutivo. El *fratricidio que Caín comete en su hermano Abel* es otra expresión del conflicto originario que está en la base.

pios para resolver estas disputas; pero no posee fuerza para obligar a los Estados poderosos. En las Naciones Unidas, pese a los principios compartidos, perviven conflictividades propias del primer momento de la liberación, a contrapelo de principios regulatorios del segundo momento de la liberación; pero lo paradójico es que la misma integración en la Naciones Unidas imposibilita que puedan sacarse adelante los movimientos de liberación (en su primer momento) porque la asimetría de los Estados miembros lo imposibilita. El mantenimiento de un sistema de autoafirmación, en este caso las Naciones Unidas con su desigual peso entre las naciones, opera conservadoramente, prolongando el *statu-quo* y bloqueando el futuro (por supuesto que los principios comunes podrán en el futuro mostrar su eficacia, pero para que ello acontezca es menester que cambie la situación de fuerza entre los socios del sistema¹³).

La ética del discurso se presenta como ética de la responsabilidad¹⁴. Pero una ética de la responsabilidad aplicada a proteger los bienes civilizatorios conseguidos en determinados ámbitos no debiera ser una obturación del futuro. Los bienes civilizatorios a proteger pueden significar el no afrontamiento o el dilatamiento indefinido en el tiempo de realizaciones de justicia que demandan ciertos pueblos, comunidades o sectores de población.

La ética de la responsabilidad se aplica a políticos que deben salvaguardar bienes que pertenecen a un sistema de autoafirmación que depende de ellos. El político no debiera moralmente estar al margen de un bien común más amplio que el de su sistema de autoafirmación. La liberación universal implica en ciertos casos poner en crisis ciertos sistemas de autoafirmación. Defender los intereses del presente de un sistema de autoafirmación debiera poder conjugarse -según la ética del discurso- con una política que prevea que en el futuro se acceda a una liberación universal. Hay una dificultad; los políticos, con una versión conservadora de la ética de la responsabilidad, pueden estar comportándose no como expresión del estadio seis sino del estadio cuatro. La siempre posible astucia estratégica no descarta la liberación en el futu-

¹³ Es un progreso civilizatorio resolver los conflictos a través de negociaciones y del discurso; pero, esto no debe implicar un idealismo bifronte (ingenuo y simultáneamente cínico).

¹⁴ Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad y Ética del Discurso*. Paidós. Buenos Aires 1991. (en alemán en: Fonet-Betancourt (Herausgeber). *Ethik und Befreiung* Band 4. Concordia. Aachen.1993. Apel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp. Frankfurt/Main. 1988.

ro; pero, en ese caso, esa posibilidad futura de liberación adquiere las características de un *futurible*¹⁵.

Resumen

La liberación político-social es una tarea que corresponde a la razón práctica y demanda racionalidad estratégica bajo la primacía de la racionalidad ética. Incluye dos momentos: a) la supresión de las trabas que se oponen al ejercicio de una determinada actividad; b) establecimiento del marco que posibilita y encauza la efectiva posibilidad de realización de la libertad obtenida. La liberación no se refiere siempre a lo mismo, v. g. liberación nacional, liberación social, liberación cultural, liberación de “género”, etc. Difiere en los niveles *convencional* y *postconvencional*, conforme al estadio de desarrollo de la eticidad colectiva. El nivel de conflicto y la utilización del poder varían en sus distintos momentos conforme al grado de desarrollo moral filogenético. La liberación no tiene por qué verse atada a una interpretación conservadora de la ética de la responsabilidad; la pervivencia de los sistemas de autoafirmación no torna en *futuribles* a las demandas de liberación.

Zusammenfassung

Die politisch-soziale Befreiung ist Aufgabe der praktischen Vernunft und macht eine der ethischen Rationalität untergeordnete strategische Rationalität erforderlich. Sie beinhaltet zwei Momente: a) die Beseitigung der Hindernisse, die einer bestimmten Aktivität im Wege stehen; b) die Schaffung von Verhältnissen, die die effektive Verwirklichung der erhaltenen Freiheit ermöglichen oder in Bahnen lenken. Befreiung kann Verschiedenes bedeuten, zum Beispiel nationale Befreiung, soziale Befreiung, kulturelle Befreiung, Befreiung der „Geschlechter“ usw. Sie unterscheidet sich auf konventionellem und postkonventionellem Niveau, je nach dem Entwicklungsstadium der kollektiven Sittlichkeit. Das Niveau der Konflikte und der Machtausübung unterscheiden sich in ihren verschiedenen Momenten je nach dem Grad der phylogenetischen Moralentwicklung. Die Befreiung darf nicht an eine konservative Interpretation der Verantwortungsethik gebunden bleiben; das Weiterbestehen der Systeme der Autoaffirmation macht die Forderungen der Befreiung nicht zu *futuribles*.

Abstract

The socio-political liberation is a task that corresponds to practical reason and demands strategic rationality under the primacy of ethical rationality. It includes two moments: a) or suppression of the obstacles that resist the exercise of a certain activity; b) establishment of the framework that enables and guides the effective possibility of realization of the freedom obtained. Liberation does not always refer to the same thing, that is, national liberation, social liberation, cultural liberation, “gender” liberation, etc. It differs at the conventional and post-conventional levels in accordance with the state of development of collective ethicicity. The level of conflict and the use of power vary in its different periods according to the degree of phylogenetic moral development. Liberation does not have to be tied to a conservative interpretation of the ethics of responsibility; the survival of systems of self-affirmation does not make the demands for liberation futuristic.

¹⁵ En la Escolástica, los “futuribles” son aquellos entes posibles que *nunca* pasarán al acto.

REPENSANDO LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Alberto Parisí

1.

“Filosofía de la Liberación” fue un nombre emblemático que, si bien hacía referencia a una determinada corriente filosófica -con elementos comunes y diferenciales-¹, tenía un fuerte parentesco con diversas tendencias del pensamiento social y político, en una época crítica de nuestro subcontinente y nuestro país. Fue un momento especial, donde los movimientos de masas, los partidos políticos progresistas y muchos intelectuales sintieron que el cambio social radical estaba “a la mano”, era inminente. La filosofía de la liberación, la Teología de la liberación, el movimiento “Pasado y Presente”, la Teoría de la Dependencia expresaron -a su modo- el talante de esa época.

Varios años después, José Aricó, insigne pensador cordobés y figura central del Pasado y Presente, decía en forma crítica respecto de esta época (refiriéndose en concreto a Pasado y Presente, pero que podemos extender a las otras expresiones mencionadas): “¿Cuál fue la influencia real del grupo Pasado y Presente y de las empresas que animó? ¿Qué produjo en términos de resultados una experiencia cultural que mirada desde el presente evidencia ser muy vasta, aunque estuviera acompañada de graves errores políticos, de impacencias y equívocos, de notables limitaciones teóricas y de una incapacidad manifiesta de sostener con rigor y responsabilidad algunas de sus más fértiles intuiciones? El balance crítico todavía no ha sido hecho, pero debería imponérsenos como una exigencia porque fuimos parte activa de ese proceso incon-

¹ De la amplia bibliografía de y sobre la Filosofía de la liberación, cito dos textos, con perspectivas parcialmente diferentes, pero donde el contexto de su surgimiento está seriamente presentado: Roig, A., *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza (Arg.) 1993, ed. Univ. Nac. De Cuyo. Dussel, E., *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá 1994, ed. Nueva América.

trolado que condujo a la sociedad argentina a una increíble espiral de violencia”².

2.

Sabemos que la relación de la teoría con sus condiciones de posibilidad incluye esencialmente la pregunta por el nexo quehacer teórico/realidad social compleja. Y asimismo sabemos que lo “complejo” de la realidad, que alude a su carácter conflictivo, problemático, no sólo es “historia externa” respecto del trabajo filosófico y científico, sino que lo atraviesa profunda e internamente³. La Filosofía de la liberación había intuido esto y, en este sentido ello fue uno de sus méritos fundamentales; parafraseando con libertad a Feuerbach, había comprendido que la “verdadera filosofía “no es un juego que nace, vive y se desarrolla en la soledad autista del mundillo académico, sino un discurso que se juega *en el reconocimiento del otro*”⁴. No fue por ello al acaso que entre sus antecedentes más inmediatos haya estado el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. Recordemos que en el año 1968 este pensador publicó un pequeño libro titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Allí afirmaba que la producción filosófica que se había hecho en el subcontinente “...no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental”, en la medida que expresaba un discurso que aún no había tomado conciencia de que, en cuanto sociedades éramos dependientes y dominados. Su intervención dio lugar a numerosas reacciones, muchas de las cuales se atuvieron sólo al carácter manifiesto de sus afirmaciones⁵.

¿Por qué evoco el recuerdo de este texto, a treinta y cinco años de su publicación, en un contexto y circunstancias muy diferentes? No lo hago a partir de ningún imperativo nostálgico ni desde la extraviada pretensión de querer repetir su discurso. Querría, sí, recordar su esfuerzo crítico en lo que creo fue más original: cuestionar la ilusión del

² Aricó, J., *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires 1988, ed. Puntosur. Sobre la crítica a la que el autor se refiere, véase “Estudios”, 5, 1995, CEA, UNC. Buena parte de la revista está dedicada a su pensamiento.

³ Sobre este tópico, cfr. el excelente libro de Follari, R., *Epistemología y sociedad*, Rosario (Arg.) 2000, ed. Homo Sapiens.

⁴ La frase de Feuerbach, de su libro *La filosofía del porvenir*, parágrafo 62, dice: “La verdadera dialéctica no es un monólogo interior del pensador solitario, es diálogo entre yo y tú”.

⁵ En mi opinión, creo que este fue el caso del conocido filósofo mexicano Leopoldo Zea; cfr. Su libro *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, 1969, ed. Siglo XXI.

pensamiento (filosófico, social, científico) que se perciba *independiente* y se desentienda de su lugar y condición, en el contexto de sociedades marcadamente conflictivas. A ello -entiendo- Salazar Bondy llamó “autenticidad” o “inautenticidad” de un pensamiento⁶.

3.

Hoy, con el paso de los años, volvemos a estar en una paradójica situación: por un lado, más vulnerables, dependemos con mayor intensidad de la grave crisis internacional que nos está conduciendo a un nuevo (des)orden mundial, que va más allá del “imperio” que imaginaron Negri y Hardt⁷ y al que Ignacio Ramonet designa lisa y llanamente “neoimperialismo”⁸; por otro, en estas últimas oscuras décadas latinoamericana, que ha transitado el doloroso camino del ajuste estructural ha sido pensada desde el discurso neoliberal, la “muerte de las ideologías”, el posmarxismo y corrientes filosóficas y sociales como el pensamiento analítico, la teoría de la elección racional, etc. Esto, en la Argentina, ha tenido un peso considerable.

Los dos aspectos indicados son parte de la nueva configuración, el nuevo contexto, la redefinición de condiciones objetivas y subjetivas en las que nos encontramos. Es cierto que, contra los intentos de un “pensamiento único” para elaborar el reconocimiento de quiénes somos, se han alzado y alzan numerosas voces en sentido crítico⁹. Pero es obvio que pensar hoy el orden social, la solidaridad, la justicia y la autonomía nos exigen volver permanentemente a estas nuevas reconfi-

⁶ Retomo en esta parte reflexiones escritas para el Coloquio Internacional de Americanistas, UNC, Córdoba, Argentina, 02-05-92; vid Actas. Dicha ponencia se publicó también en “Acto Social”, Córdoba (Arg.), I, 2, 1992.

⁷ Más adelante me referiré a esta cuestión.

⁸ En *Le Monde Diplomatique*” (edición argentina), Buenos Aires, año IV, 47, pág. 40.

⁹ En este sentido, el libro de Dussel, *La Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998, ed. Trotta, me parece un texto fundamental. Sobre el debate acerca de la posmodernidad, cfr. R. Follari, *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires 1990, ed. Rei-Aique. E. Díaz, C. Cullen y otros: *¿Posmodernidad?*, Buenos Aires 1988, ed. Biblos. N. Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires 1989, ed. Puntosur. Una importante reflexión sobre los posmodernos, en el texto de A. Roig, *Rostró y filosofía de América Latina*, ed. cit., cap. 6: ¿Qué hacer con los relatos, la sospecha y la historia?. La crítica al “pensamiento único” hecho desde aquí tiene dos textos fundamentales: C. Lozano (comp.), *El trabajo y la política en la Argentina de fin de siglo (Primer encuentro Nacional por un Nuevo Pensamiento)*, Buenos Aires 1999, ed. Eudeba. C. Lozano (comp.), *Democracia, Estado y desigualdad (Segundo encuentro Nacional por un Nuevo Pensamiento)*, Buenos Aires 2000, ed. Eudeba.

guraciones, para intentar develar el sentido que las ha hecho posible y poder confrontar con el mismo.

Querría, desde estas consideraciones, referirme muy brevemente a dos trabajos actuales que intentan replantearse cuestiones de suma importancia para nuestra reflexión contemporánea: el libro *Imperio* de Negri y Hardt¹⁰ y *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, del británico - radicado en México- John Holloway¹¹. En el estrecho margen de esta ponencia, me limitaré puntualmente a una cuestión teórica central, que tiene una fuerte presencia en ambos trabajos: la cuestión del Estado; la crítica al Estado como trama irresoluble de relaciones de poder-dominación y la declinación de los estados nacionales en función de una dominación globalizada.

Como se sabe, ambos textos están escritos por intelectuales de una nueva posición de izquierda (el que se autodenominen “comunistas” no los relaciona, para nada, con el pesado lastre que esa palabra conllevó hasta hace algunas décadas). Confrontar con ellos -en realidad, señalar apenas tópicos de confrontación- conlleva una doble finalidad: comenzar a discutir con discursos considerados en posturas de avanzada (como se ubican ellos mismos y lo hace también una amplia bibliografía al respecto); asimismo, repensar la cuestión actual del Estado, como una de las temáticas nucleares de las nuevas reconfiguraciones de las que hemos hablado, en cuyo interior nuestras identidades y destinos vuelven a estar en juego.

4.

¿Por qué *Imperio* y no imperialismo o neoimperialismo? A mi juicio, porque los autores han asumido la ideología de la globalización, llevada a términos casi metafísicos; en su versión dominante, “globalización” supone la declinación de los estados nacionales y el surgimiento de una nueva interdependencia global. En este nuevo *orden mundial* ya no hay “centro” o “periferia”, “adentro” o “afuera”, todos estamos involucrados y subsumidos -en cuanto consumidores, de últimas- pues es la lógica de el capital lo que esencialmente se ha internacionalizado. Por supuesto que las reflexiones de Negri y Hardt están elaboradas en función de una oposición a esta nueva situación mundial. El problema

¹⁰ Negri, A. y Hardt, M., *Imperio*, Buenos Aires 2002, ed. Paidós.

¹¹ Holloway, J., *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Buenos Aires 2002, ed. Colección Heramienta, Universidad Autónoma de Puebla.

es que al quedar “pegados” a la visión y los planteos de quienes *naturalizaron* el concepto de globalización, les es enormemente difícil argumentar en favor de cómo se constituirían las fuerzas de oposición, la construcción de contrahegemonía. Dos, pues, son los problemas centrales que se derivan de su propuesta: al intentar superar el viejo y desgastado concepto de imperialismo (que suponía soberanías asimétricas con base territorial en los estados nacionales), concluyeron quedándose con una abstracta universalidad global -el imperio- que dificulta gravemente identificar el lugar de los países y las culturas excluidos del mundo opulento. El segundo serio problema es que *Imperio* también quiere superar las viejas formas de oposición (luchas sindicales, activismo clasista, movimientos de base, etc.) en favor de un nuevo sujeto virtual: la “multitud” que, en su marcha hacia una nueva “ciudadanía global”, es la que podrá revertir y transformar todo este nuevo potencial producto de la misma globalización, en favor de toda la humanidad¹².

Cuestiones tales como las de la construcción de poder, los sujetos sociales de una nueva hegemonía, la problemática de los estados nacionales en las amplias zonas vulnerables del mundo, etc., quedan en una perturbadora oscuridad (Negri, en una entrevista hecha por *Le Monde* anuncia que están escribiendo la segunda parte de la obra -previsible ya al final de *Imperio*-, en la cual harían referencia explícita a este tipo de temáticas).

Con motivo de unas breves anotaciones sobre el libro de Holloway intentaré presentar algunos puntos álgidos de la problemática estatal en ambos textos y su relación con las cuestiones más generales planteadas al comienzo de este escrito.

5.

“Si el paradigma estatal fue el vehículo de esperanza durante gran parte del siglo, se convirtió cada vez más en el verdugo de la esperanza a medida que el siglo avanzaba. La aparente imposibilidad de la revolución a comienzos del siglo veintiuno refleja, en realidad, el fracaso histórico de un concepto particular de revolución: el que la identifica con el control del Estado. [...] si nos rebelamos contra del capitalismo no es porque queremos un sistema de poder diferente, es porque pre-

¹² Cfr.: A. Borón, *Imperio e imperialismo: una lectura crítica de M. Hardt y A. Negri*, Buenos Aires 2002, ed. Clacso, con una amplia bibliografía.

tendemos una sociedad en la cual *las relaciones de poder sean disueltas*. No puede construirse una sociedad de relaciones de no-poder por medio de la conquista del poder. *Una vez que se adopta la lógica del poder, la lucha contra el poder ya está perdida*¹³. Estos textos reflejan, en gran medida, uno de los problemas centrales de la reflexión de Holloway cuando expone sus prolongados análisis sobre el “anti-poder” como objetivo de la transformación social; mucho más, cuando quiere mostrarnos la realidad efectiva y las manifestaciones del anti-poder.

Ya Weber, en *Economía y Sociedad* había planteado tres cuestiones importantes y problemáticas acerca del poder: como fuerza autoritaria de mando o "potencia", que él consideraba ilegítimo. El poder legítimo, cuya validez se asentaba en el consentimiento de los dominados (no olvidemos que Weber le llamó al Estado "sistema de dominación legitimada", cuya última instancia radicaba en la coacción) y la cuestión de la autoridad, que para el pensador alemán se situaba en una línea inestable de vecindad con el propio poder. Antonio Gramsci, en sus famosos *Cuadernos...*, avanzó sobre Weber, al plantear dos nuevas cuestiones: el Estado como hegemonía y coerción (donde el concepto de hegemonía subsume y va más allá que el de legitimidad) y el tema del "Estado ampliado", con lo cual comenzaba a superar la rígida separación entre Estado y sociedad civil. Posteriormente se han realizado importantes esfuerzos para enriquecer estos planteos, desde el cúmulo de reflexiones sobre el Estado Social de Derecho (recordemos, a modo de ejemplo, la literatura al respecto que va de Habermas a Offe) , hasta los señalamientos de C. Lefort sobre el poder estatal como “lugar vacío”. Asumiendo todo este largo periplo, una cosa pareciera clara: si se pretende transformar la sociedad, habrá que cambiarle la lógica al poder, pero no podrá prescindirse del mismo. Vale decir, podemos hablar de contra-poder, contrahegemonía, anti-poder, etc., en el entendido de que se trata de una reversión de la lógica del poder, pero no una prescindencia del mismo. Entonces, lo que debe discutirse es la lógica de poder que constituye al Estado (la famosa “razón de Estado”, de últimas), y en ello deberemos ir más allá de Weber y Gramsci, pero no descartar al Estado como dimensión social irrecuperable. ¿Por qué? Dar algunas respuestas a este interrogante nos posibilitará hacer algunas reflexiones sobre los temas de la construcción de poder y los nue-

¹³ Holloway, J., *op. cit.*, págs. 28 y 36 (cursiva mía).

vos sujetos de esa práctica y la cuestión de los Estados nacionales en “esta” zona del mundo. Con ello estaremos tratando de efectuar una objeción común a los dos textos a los que nos hemos referido.

6.

Pareciera paradójal plantearse la defensa del Estado¹⁴; en realidad de lo que se trata es de reconocer que toda sociedad siempre se funda en un orden simbólico y material (normas, valores, creencias, lenguaje, organizaciones, etc.). Cuál sea la validez y el contenido de dicho orden es, probablemente, la cuestión crucial. La modernidad occidental convirtió a la *razón de Estado* en el núcleo duro de dicho orden, consagrando así al poder de los poderosos en la piedra angular de todo ordenamiento social, aunque desde Marsilio de Padua a Rousseau se insinuara una línea conceptual que se resistiera a ello¹⁵. Este hecho fue esencialmente funcional para el desarrollo del capitalismo.

Es claro, entonces, que el desafío a todo pensamiento y práctica críticos ha sido y seguirá siendo desanudar la lógica del poder en cuanto forma asimétrica de acumulación de posibilidades de ser y alternativas y satisfactoras para la calidad de la existencia. Esto nos plantea, por una parte, el rechazo a la idea ingenua de que los seres humanos se articularán social y comunitariamente de forma natural o espontánea, sólo porque se luche contra toda forma de relación de poder. Más bien parecería lo contrario: la búsqueda renovada, permanente y creadora de los sujetos sociales generadores de poder según *otra lógica* (orientada a articular diferencias, generar consensos, mediar en contradicciones y conflictos) sería la estrategia sustantiva para pensar el cambio social, en el horizonte de la justicia, la libertad y la solidaridad.

Por otra parte, estos hechos tienen en nuestros países y regiones un significado específico: nuestras naciones, lo nacional, remiten a procesos identitarios inconclusos, truncados, cercenados por intrusiones geopolíticas de larga data. Por supuesto que nada ganaríamos con un retorno al talante de los viejos nacionalismos (que entiendo son los

¹⁴ Lefort, C., *La invención democrática*, Buenos Aires 1990, ed. Nueva Visión. Maquiavelo afirmaba que el príncipe debe obrar de acuerdo a moral, mientras le sea posible; de lo contrario obrará de acuerdo a la razón de Estado; cfr. *El Príncipe*, en especial el cap. XVIII. Véase asimismo a F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la sociedad moderna*, Madrid 1959, ed. Instituto de Estudios Políticos.

¹⁵ He desarrollado algunas reflexiones acerca de este asunto en: “¿Vale la pena pensar el Estado?”, en C. Lozano (comp.), *Democracia, Estado y desigualdad*, Buenos Aires 2000, Eudeba.

únicos que conocen y a los que se refieren los textos de Negri/Hardt y Holloway); pero sí nos enriquecemos si la lenta constitución de redes de sujetos con capacidad de cambio comienzan a saldar nuestra deuda de identidad social e histórica, y potencian el surgimiento de nuevas unidades regionales. Pareciera que por allí se viabiliza otra forma de apertura al nuevo ordenamiento mundial, que nos exponga menos vulnerables. Esto supone descreer de la “metafísica” de la globalización y tener conciencia de que sigue existiendo una suerte de centro imperial con base territorial, como lo han demostrado los trágicos sucesos de la guerra contra Irak. Y que, si bien el viejo imperialismo efectivamente ha mutado, nuestros problemas de supervivencia -y los de la propia especie- se han agravado, lejos de simplificarse.

Resumen

En este escrito se presentan el contexto social, político y conceptual en el que surgió en la Argentina la llamada “Filosofía de la Liberación” y aquello que se considera como algunos de sus “méritos” e “intuiciones” principales. En relación a ello se hacen consideraciones relacionadas a cómo, a partir de los procesos de ajuste estructural y globalización coactiva, nuestros países han sido repensados desde marcos categoriales en los que nuestras identidades parecieran desdibujarse. Relacionado a esta problemática, se hace una breve referencia crítica a posiciones teórico-ideológicas engarzadas a un problemático progresismo. Asimismo, queda planteado en qué medida se avanzará en la reflexión social y filosófica de nuestra crítica actualidad, reasumiendo los motivos de fondo que alimentaron el surgimiento de la “Filosofía de la Liberación”.

Zusammenfassung

De Artikel versucht, den sozialen, politischen und intellektuellen Kontext vorzustellen, innerhalb dessen in Argentinien die sogenannte „Philosophie der Befreiung“ entstanden ist, und das, was man als ihre wichtigsten „Intuitionen und Verdienste“ betrachtet. In diesem Zusammenhang werden Überlegungen dazu angestellt, wie unsere Länder ausgehend von den Prozessen der strukturellen Anpassung, einer auferzwungenen Globalisierung, sowie von kategoriellen Rahmen neu überdacht wurden, in denen unsere Identitäten sich zu verwischen scheinen. In Zusammenhang mit dieser Problematik wird kritisch auf mit dem problematischen Progressismus verzahnten theoretisch-ideologische Positionen eingegangen. Gleichfalls wird dargestellt, wie weit man in der sozialen und philosophischen Reflexion unserer kritischen Gegenwart gelangen kann, wenn man die Motive und Grundmotive wieder aufnimmt, die das Entstehen der „Philosophie der Befreiung“ genährt haben.

Abstract

The social, political and conceptual context in which the so-called Philosophy of Liberation arose in Argentina and some of its "intuitions" and main merits are presented in this paper. In relation to these topics considerations are made regarding how, starting from the processes of structural adjustment and coactive globalization, our countries have been rethought from a category frameworks in which our identities seem to fade. Besides, a brief critical reference to theoretical-ideological positions associated with problematical progress is made. Thus, the proposal includes how the social and philosophical reflection of our critical present time will be approached, reconsidering the fundamental reasons underlying the emergence of the “Philosophy of Liberation”.

AQUELLOS AÑOS DE ESPERANZA Y DOLOR.

Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación

Arturo Andrés Roig

1. Encuentros y andanzas

Mis recuerdos de Mauricio López son tanto recuerdos de su vida como de mi vida y si bien cada uno fue lo que le deparó el destino, fueron muchas las ocasiones en que nos tocó crecer juntos. Y creo que ahora, después de tantos años, al releerlo, me siento que estamos otra vez en aquellas andanzas en la que como amigos fraternos preguntábamos y nos preguntábamos por la vida.

Conocí a Mauricio, a su familia, su mamá, su papá, sus hermanos y hermanas, en 1945. Él me llevaba algunos años de ventaja en los estudios y era en los patios de la antigua Facultad de Filosofía y Letras, en calles Rivadavia y Nueve de Julio, particularmente en el que llamábamos el “patio del ombú”, donde nos reuníamos bajo su sombra acogedora. Más tarde, Mauricio heredó la cátedra de Introducción a la filosofía que había dictado un amigo común, el Dr. Luis Felipe García de Onrubia, de quien había sido jefe de trabajos prácticos. Cuando Lipe - como le llamábamos sus familiares y amigos- se fue de Mendoza, Mauricio se hizo cargo de aquella Introducción y, en 1949, me pidió que le acompañara a su vez como jefe de trabajos prácticos. ¿Qué hizo nuestro querido amigo? Pues, me dijo: -yo sé que a vos te gusta la filosofía antigua, así que de esa parte del programa, -que era el que había dejado García de Onrubia y que, su vez, lo había desarrollado siguiendo propuestas de Coriolano Alberini- te haces cargo vos. Así fue como durante un año trabajé, por primera vez con alumnos y alumnas, los diálogos platónicos. Tomé como figura central a Sócrates y, lógicamente, a los diálogos platónicos menores, mas aptos para ser leídos con jóvenes que recién se iniciaban. Más tarde, cuando obtuve la cáte-

dra de Historia de la Filosofía Antigua, en la que con las peripecias que nos tocó vivir, acabé jubilándome, me dediqué con particular atención a la filosofía platónica, continuando aquella vocación inicial. Era, en parte, una reacción contra un aristotelismo escolástico, agresivo y dogmático, cuando no simplemente pedestre que se había enquistado en la mayoría de las universidades del Estado y, particularmente, en nuestra Facultad. Cuando publiqué mi *Platón*, lo dediqué a Pierre-Maxime Schuhl, bajo cuya dirección e inspiración platonicé en la Sorbona, pero también a Francisco Maffei, quien había dictado Filosofía antigua entre nosotros, de quien fui su profesor adjunto y amigos íntimos, él y Sofía Tiefenberg, su esposa, tanto de Mauricio como míos. Cuántas veces hemos estado reunidos, precisamente en casa de los Maffei, que quedaba a muy pocas cuadras de la familia de Mauricio y en la que siempre con un buen vino, comentábamos nuestras inquietudes filosóficas junto con las demás cosas de las que hablan los amigos. Por cierto, estábamos ambos a diario en el Instituto de Filosofía, del que fue su primer secretario y secretario casi permanente y, en fin, director entre los críticos años de 1953 y 1955.

Mas, aquel año de 1949 en el que trabajamos juntos en el dictado de Introducción a la filosofía, fue también el año del Primer Congreso Nacional de Filosofía, el que ahora, desde la lejanía del tiempo y después de tantos otros congresos que hemos visto, es imposible seguir ignorándolo como se lo hizo injustamente después de 1955. No sólo nucleó intelectuales del más alto nivel mundial -cosa que nunca más se ha repetido en la Argentina- sino que para muchos de esos intelectuales, nos referimos en particular a los europeos, era el primer reencuentro después de los duros años de la Segunda Guerra Mundial. Más allá de las autoridades formales de todo congreso o simplemente honorarias, quiénes como filósofos le dieron forma y lo pusieron en movimiento fueron particularmente, en primer lugar, Coriolano Alberini y, luego, Carlos Astrada y Luis Felipe García de Onrubia. A ellos se agregó luego Luis Juan Guerrero, pero sin el poder de decisión que tuvieron los que mencionamos antes. Pues bien, a Mauricio lo nombraron Prosecretario de actas y a mi, Secretario de archivo. De hecho, ambos fuimos los colaboradores directos y permanentes, mientras duró el Congreso, de aquel triunvirato. Pudimos presenciar de cerca, como espectadores, como ardía el volcán filosófico nacional y, aun en parte, el internacional, pues, ya habían comenzado a circular las acusaciones

contra los grandes maestros alemanes colaboradores del nazismo. A propósito de esto no es posible olvidar dos hechos: uno el de la ausencia de Martín Heidegger quien había ya escrito aceptando la invitación -tuvimos su carta en nuestras manos- debido a que las autoridades francesas de ocupación no lo autorizaron a salir de Alemania por ser miembro del Partido nazi y la presencia del discípulo judío de Heidegger, Karl Löwith, quien venía de los Estados Unidos en donde se había refugiado. En cuanto a los conflictos nacionales uno de los más ruidosos fue el que provocaron los filósofos de militancia tomista, liderados por Octavio N. Derisi, sacerdote que más tarde Mauricio habría de señalarlo como uno de los doctrinarios del integrismo católico, y Carlos Astrada, discípulo de Heidegger, que representaba entonces una posición existencialista y que aparecía como mentor del otro grupo. Además había un volcán político que había generado otra escisión muy fuerte entre los filósofos argentinos, esta vez, promovida por los que se negaron a asistir por haber sido perseguidos políticamente. El máximo representante de éstos, que llevó a cabo una campaña internacional en contra del Congreso, fue Francisco Romero. En fin, estábamos colocados, en verdad, en ese momento, en un lugar excepcional. Con Mauricio, demás está aclararlo, no comulgábamos con los neo-tomistas, no mirábamos con malos ojos al peronismo en cuanto lo veíamos como un movimiento de emergencia social de amplios sectores marginados, aun cuando desconfiábamos del populismo y del personalismo autoritario y, en fin, tampoco aceptábamos la mentalidad y la conducta de los sectores que fueron denominados “gorilas”. Estas líneas generales, creo sin error, que pueden ser rastreadas fácilmente tanto en los escritos teológico-sociales de Mauricio, como en los de filosofía latinoamericana e historia de las ideas que hemos realizado por nuestra parte.

Pero con mi amigo no nos limitamos a ser testigos de la cocina interna y externa que hemos presentado. Aprovechamos nuestras funciones secretariales para tomar contacto personal con los maestros visitantes a los que considerábamos más estimables y a más de uno de ellos les expusimos nuestros proyectos de estudio. En particular debo recordar la reunión que tuvimos en privado, verdadero privilegio para dos jóvenes, con Nicola Abbagnano, el gran maestro de la Università degli Studi di Torino y con Gastón Berger de l'Université d'Aix-Marseille. El impacto que nos produjo la personalidad de Nicola Abbagnano, maestro indiscutible, fue grande. En la conversación informal con él nos

insistió mucho en la necesidad de problematizar la razón, abandonar lo que él denominaba algo así como “una razón atada a las categorías”, las que por lo demás le eran fabricadas, es decir, un razonar ideologizado y ajeno a los cambios, por eso, lo de “atada”. La razón se le presentaba íntimamente problemática, con incertidumbres, oscilaciones, errores, paradojas, más allá de que estaba, o debía estar, acompañada de un uso crítico, crítica que, a su vez, había de ser desprejuiciada. Fue este, por lo demás, el mensaje que quiso transmitir al Congreso y a fe que hubo quienes se entusiasmaron con su palabra serena y convincente y, entre esos, estábamos nosotros. No me cabe la menor duda que dentro de esos marcos se desarrolló más tarde, tanto para Mauricio como para mi personalmente, la cuestión axial de la razón, sobre todo cuando ambos, en ambientes distintos y a veces lejanos, tuvimos que enfrentar la lucha ya como filósofos. En este sentido estuvimos más cerca de un filosofar comprometido, al que conducía justamente aquella crítica de la razón, más próximos al *engagement* del que tanto hablaron los existencialistas, que del “descompromiso” (*dégagement*), que predicaba muy académicamente el maestro de Aix-Marseille, Gaston Berger.

Años más tarde, en 1969, estuvimos juntos con Mauricio en Europa. Lo visitamos con mi esposa, Irma, en París, en una casa de estudiantes que quedaba cerca del Metro Denfer-Rochereau y, si no me equivoco, sobre la célebre calle Saint-Michel, la calle de los estudiantes. El clima de la protesta estudiantil era todavía fuertemente visible. El mensaje de *Les chiens de garde* de Paul Nizan aún vibraba. Muchos teníamos que hablar, pues, el destino de la universidad y, más allá de ella, de cambios aún más profundos. Además, Mauricio, con su autito, un inimaginable *Volkswagen*, nos llevó por todas partes. Un domingo estuvimos de almuerzo campestre en el Bois de Vincennes y, en otra ocasión, fuimos a gozar de los rosadales del Bois de Boulogne. Encuentros inolvidables para los tres. Yo había viajado a Europa para dictar un curso de filosofía y literatura argentinas en la Universidad de Burdeos, en donde un amigo muy querido, Noël Salomon, dirigía un Instituto de estudios hispánicos e Iberoamericanos. Justamente a Noël, años más tarde, el mismo año en que fue asesinado Mauricio, intentaron secuestrarlo en Mendoza, en donde estaba dictando clases sobre el tema del paisaje en el Facundo, lecturas que para las mentes perturbadas de la época encerraban mensajes “subversivos”. Nuestro amigo pudo salvar-

se gracias a que, alertado a tiempo del peligro, pudo saltar una muralla por los fondos y ocultarse en un jardín. Su destino hubiera sido el de tantos.

Pero volvamos a aquellos días luminosos de París. Yo buscaba en la Bibliothèque Nationale y en los fondos bibliográficos de la Sorbonne, escritos perdidos del célebre pedagogo francés Amadeo Jacques, a quien todos conocemos por lo que de él se nos cuenta en las páginas de la *Juvenilia* de Miguel Cané. Y tuve suerte. Di con materiales ciertamente valiosos e ignorados y los comenté precisamente con Mauricio quien siempre tuvo el más vivo interés por los estudios de historia de las ideas. Pero había algo más, estaba de por medio la cuestión pedagógica, que era pasión común de ambos. Habíamos leído a Paulo Freire y a Darcy Ribeiro con quienes teníamos amistad personal y estábamos decididamente embarcados en los ideales de una pedagogía participativa. Los vientos de la liberación habían comenzado a soplar también en la universidad argentina e impulsaban a promover alternativas frente a sistemas pedagógicos paternalistas y represivos. Y eso lo sentíamos muy fuertemente. Fue así como volvimos, Mauricio y yo a embarcarnos, casi a la par, en una lucha de reforma profunda de la universidad, transformación que ciertamente la entendíamos dentro del marco de un cambio sustancial de relaciones humanas en todos los ámbitos. Pues bien, el mismo año en el que Mauricio fue designado como primer rector de la Universidad Nacional de San Luis, en 1973, había sido yo nombrado secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo, acompañando al querido amigo, el Ingeniero Roberto Carretero, quien había sido a su vez nombrado rector de ésta. Desde mi secretaría y con el apoyo decidido de Roberto, lanzamos, pues, una ofensiva contra el obsoleto sistema de cátedras y propusimos, con un decidido apoyo estudiantil y una mayoría importante de docentes jóvenes, un plan de departamentalización interno de las facultades mediante la sustitución de las antiguas cátedras por “áreas curriculares”. La reforma, que fue sometida a la más amplia discusión abarcó a la Universidad entera y alcanzó a ser puesta en marcha, con la resistencia solapada y hasta criminal de ciertos sectores conectados con la ultraderecha. Al decano de la Facultad de Filosofía y Letras, profesor Onofre Segovia, uno de los más activos colaboradores en el plan de reforma pedagógica le volaron la casa con explosivos la que fue totalmente destruida, salvándose él por motivos fortuitos. La política de rechazo de los viejos cate-

dráticos aferrados a sus cátedras e institutos fue completamente desleal e indigna y los profesores que la implementaron, antiguos colegas, fueron luego rectores, decanos, directores de institutos y secretarios de la Universidad militarizada, disimulando los asesinatos de profesores y estudiantes, generalizados en todo el país, aceptando la humillación de un régimen de controles de cuartel y colaborando, además, hasta último momento, en el ocultamiento y destrucción de la documentación que pudiera comprometer a los represores.

El espíritu del Proyecto, sus modalidades y su historia, lo dimos a conocer precisamente en la Universidad Nacional de San Luis en una conferencia que dimos en 1985, que fue publicada aquí y se encuentra, además, incluida en nuestro libro *La Universidad hacia la democracia* (1998).

Pues bien, Mauricio como rector puso en movimiento un programa de reforma que eliminaba la cátedra y creaba en su lugar “áreas curriculares” o “unidades pedagógicas”, todo dentro de los ideales de una universidad “partícipe”, como él decía. Y aquí viene al caso hacer una interesante aclaración. En verdad, la idea de departamentalizar en el sentido señalado ya había sido anticipada en San Luis y en Mendoza en la etapa anterior a la separación de las tres universidades que integraban la antigua Universidad Nacional de Cuyo. Pero entre este primer proyecto departamentalizador y los que se pusieron en marcha particularmente en Mendoza y San Luis, con los rectorados de Roberto Carretero y de Mauricio López, había una diferencia fundamental. Aquella primera propuesta de departamentalización surgió dentro de las exigencias y planteos de la universidad desarrollista, conectados con la “Alianza para el progreso”, todo promovido desde los Estados Unidos. Esta otra departamentalización, la nuestra, salía de un fuerte movimiento de denuncia de la situación de dependencia económica, política y cultural de nuestro Continente y de las consecuentes exigencias de liberación. Por eso, las “unidades pedagógicas” o “áreas curriculares” fueron, primero, “inofensivas” en cuanto venían respaldadas por la política exterior norteamericana para América Latina y sus proyectos de subsidios para el desarrollo; y fueron “subversivas” y, por cierto, “marxistas”, cuando las implementamos quienes luchábamos por una segunda independencia en un plan de liberación nacional y continental. Por lo demás, nosotros veíamos en el funcionamiento de aquellas

“áreas” una real posibilidad de poner en práctica los ideales de una educación democrática y participativa.

En el espíritu de nuestra reforma estaba, por cierto, en juego aquella crítica de la razón que mencionamos cuando he hablado del encuentro con Nicola Abbagnano, como estaban en todas las ideas que constituían ese movimiento complejo de la Filosofía de la liberación, paralelo de la Teología de la liberación, la que en más de un aspecto y en varios de sus militantes, hizo de base teórica y, sobre todo, práctica de la primera. En el caso de Mauricio, como fue en Mendoza el de Enrique Dussel, la Filosofía de la liberación, por el fuerte sentido cristiano con que ambos la han vivido, no se la entendería al margen de una teología, ciertamente una teología nueva que venía inspirada entre otros hechos singulares, en el Concilio Vaticano II y en los Documentos de Medellín. Y, por cierto, y esto desde sus inicios tempranos en Mauricio, era un saber filosófico y teológico que partía de un diálogo con el marxismo, que no era el marxismo vulgar, el marxismo dogmático del stalinismo soviético, sino ese marxismo que nuestro amigo Raúl Fornet-Betancourt ha denominado con acierto “marxismo nativo latinoamericano”, el mismo que puede leerse en José Carlos Mariátegui o en los escritos del Ché Guevara, por mencionar los más destacados y que si se aproxima a alguno de los marxismos europeos lo es particularmente de Antonio Gramsci. Se trata de un pensar en el que rige un tipo de libertad interpretativa ajena a todo escolasticismo y limitada únicamente por la realidad, nuestra realidad. Otro no fue el mensaje de aquellos grandes maestros.

Mas, antes de ocuparnos de algunos de los aspectos del pensamiento filosófico de Mauricio, debo regresar a aquellos recuerdos que venimos relatando. Con anterioridad al golpe militar de 1976, la llamada sintomáticamente “Misión Ivanissevich” había iniciado ya persecuciones y violencias con el objeto de limpiar las universidades de los elementos que molestaban al desarrollo de una ideología nacionalista católica pro-fascista. Era, además, la época en la que las provincias de Cuyo, en particular Mendoza y San Luis, se habían llenado de refugiados chilenos que huían de la dictadura de Pinochet. Habíamos organizado en la Facultad de Filosofía y Letras un Seminario de Estudios Latinoamericanos, el primero que se hacía y que llevaba ya varios años de funcionamiento, acompañado de docentes jóvenes y de estudiantes del último nivel. Recuerdo que comenzamos con el estudio de las obras de Vaz

Ferreira. Pues bien, fui expulsado de la Universidad, así como lo fueron muchos de los integrantes del seminario. A pesar del terror ya generalizado por la actividad de las llamadas “tres A”, continuamos las reuniones en mi casa particular y si pudimos sostenerlas, hasta el momento en el que nos vimos obligados a salir exiliados, fue gracias a los subsidios generosos que me pasaba secretamente Mauricio, destinados a los más necesitados. Una de esas ocasiones fue la última en que estuvimos juntos.

Iniciamos luego nuestro exilio, que fue por etapas. Creo que nuestra actitud ante el desarraigo que trae consigo inevitablemente todo exilio, se vio apuntalada por nuestro conocimiento histórico del gran exilio argentino de 1840. Un salir de la patria para encontrar otras patrias, éstas las de nuestra América y, a su vez, desde ellas lograr algo paradójico: no salir de la nuestra. Pero aquel exilio que comenzó a inicios de 1970 fue inmensamente más grande y tal vez más trágico. En fin, primero estuvimos en Caracas, luego fue Quito, más tardes México, para quedarnos con mi esposa y casi todos nuestros hijos e hijas en Quito por una década. Y aquí viene lo que debo recordar, recién llegados a México, a más de la hospitalidad de los amigos mexicanos, entre ellos Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, estuvo presente Mauricio. Había escrito a sus hermanos evangélicos, pocos días antes de ser asesinado, para que nos dieran la mano generosa que hacía falta en esos momentos de tribulación y dificultades. Y lo hicieron con un afecto que no podemos olvidar.

2. Mauricio López, filósofo

Entremos ya en el mundo de las ideas filosóficas de Mauricio. Con esto vamos a cumplir con un encargo que nos dejó el editor de los dos volúmenes de la obra de López *Los Cristianos y el cambio social en la Argentina* (1989 y 1992), un amigo de ambos, Oscar Bracelis, cuya dolorosa muerte dejó interrumpida tan valiosa labor. En unas páginas desoladas a las que tituló “No se entiende que Mauricio haya sido elegido para ser destruido”, publicadas por Raquel Weinstock, habla de la calidad e importancia de las fuentes manejadas en los textos que estaba editando y dice respecto de su valoración filosófica y para preocupación nuestra: “Entiendo que la persona indicada es Arturo Roig”.

Pues bien, antes de intentar una respuesta y sin estar muy seguros de ser “la persona indicada”, debernos decir que es mucho lo que se encuentra inédito de Mauricio, como que fue no escaso lo que publicó en vida. A más de los dos volúmenes editados por la Fundación Ecuménica de Cuyo ya citados, sacó en 1973 su libro *Fe y política*, impreso en Montevideo por la Editorial Tierra Nueva. En esta misma editorial, sin que sepamos el año, se publicó la tesis doctoral defendida en L'École d'Hautes Études de la Sorbona, titulada *Protestantismo y desarrollo en América Latina*. Raquel Weinstock, editora de unas sentidas páginas biográficas *Mauricio Amílcar López* (San Luis, Universidad Nacional de San Luis, 1987) y que ya mencionamos, nos habla de otros trabajos “éditos e inéditos”: “La paradoja existencial de Kierkegaard”, “El tratado del alma en la dialéctica del eterno presente”, “Las etapas de la conciencia individual en el pensamiento de Le Senne”, “Las estructuras del universo personalista”, “La primacía de la impresión sobre la idea en la psicología de Hume”, “La irrupción de lo trágico en el mundo moderno” y la misma autora incluye en su biografía dos trabajos in extenso, no sabemos si de primera edición, titulados: “Vida académica, comunidad política e intervención estatal” y “El contexto secular de la misión: la América Latina en la década de los 60” (p. 117-153). Son todos escritos que podemos considerarlos como producidos en su etapa de madurez, a los que se han de sumar artículos aparecidos en revistas ecuménicas o evangélicas. Todos estos trabajos están esperando sin duda, su impresión o reimpresión, a más de un previo registro cataográfico.

De los escritos de su primera época, recordamos dos aparecidos en una revista estudiantil de Mendoza, de la que fui codirector junto con Humberto Crimi y Simón Jaliff, *Vita*: unos recuerdos de un viaje a los Estados Unidos, titulados “La Universidad de Harvard” (Año 1, nº 2, octubre de 1943), los que fueron motivo, además, de una conferencia dictada en la Facultad y una traducción del inglés sobre “La psicología de la Gestalt” (Año 2, número 3, Julio de 1944), bastante extensa. Agreguemos a esto un trabajo que revelaba ya el fuste filosófico de Mauricio, fruto de otra conferencia dictada en el Instituto de Filosofía de Mendoza y que apareció luego en la revista *Philosophia* (Mendoza, nº 17, 1952): “El dato noético inicial de la filosofía”.

Con el objeto de rastrear la formación filosófica de nuestro amigo no estará demás que mencionemos las cátedras que ocupó tanto en la Fa-

cultad de Filosofía y Letras, como en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, lo que no significa ignorar la amplísima labor de conferencista y de maestro que habría de desempeñar posteriormente, ya en un nivel internacional. Entre los años 1949 y 1957 ocupó en la primera de las facultades citadas las cátedras de Introducción a la filosofía que ya mencionamos en un comienzo y, además, las de Lógica y de Psicología (recordemos aquella traducción de un trabajo sobre la Gestalt, que usó en sus cursos) y Didáctica de la filosofía; en la segunda y este dato nos parece particularmente interesante, dictó Sociología del conocimiento, que en aquellos años recién comenzaba a ser tratada como campo específico de estudio, como impacto de los escritos de Max Scheler, autor del que más tarde nos apartaríamos todos nosotros.

Ahora bien, como lo hemos ya dicho, pretendemos ocuparnos de las ideas filosóficas de Mauricio López. La enumeración de escritos así como de cátedras dictadas inicialmente, son una prueba de una formación filosófica persistente desde sus inicios. De todos modos, de eso estamos convencidos, su principal universidad fue la vida. En este sentido, posiblemente la década de los 60 tan interesantemente estudiada por él, haya sido la época de su maduración intelectual, como la fue para muchos, si bien creo que Mauricio nos adelantó a todos. “Vivimos una época histórica -decía- que marca el agotamiento de la concepción burguesa de la vida que imperó en el mundo en virtud del concentrado poder político y económico de Occidente y abre para la humanidad nuevos derroteros que apenas comienzan a ser transitados” y, luego, expresa lo que fue uno de sus anhelos más ardientes: “En el pueblo latinoamericano, se ha hecho conciencia de la necesidad de salir de su papel marginal en la historia y asumir, desde sí mismo, las riendas de su destino”. Una de las consecuencias de aquella década había sido lo que Mauricio caracteriza como “el desbloqueo de los temas centrales del cristianismo que hasta ahora han funcionado dentro de los marcos de referencia de una ideología liberal y capitalista” (Los Cristianos y el cambio social en la Argentina, I, 179). “La religión concreta del pueblo -afirmaba- es fruto de una dominación” ... “y sólo tomando en serio el desafío marxista se ha podido elaborar -aun con matices diversos y nuevos- un pensamiento más consistente en el campo de la teología y de la sociología religiosa” (Ibidem). Estas citas las traemos a cuento para alertar a quiénes deseen conocer en Mauricio

López al “filósofo”. Revelan antes que una mera vocación teórica -si es que tal vocación puede existir- una decidida vocación práctica desde la cual habrá de levantar el edificio teórico congruente con ella. Se dio en él de modo dialéctico una praxis ordenada desde una teoría y una teoría alimentada desde esa misma praxis, Y todo de la manera más consciente posible, es decir, con un notable nivel de criticidad. Nada más alejado pues del “filósofo” universitario. El eje de todo esto se encontraba en una vocación religiosa de nuevo cuño, por lo que Braceli ha podido definirlo como “teólogo social”. La “sociología de la teología” que implicaba aquella línea de trabajo, se montaba sobre un saber sociológico, fundado en muy claros principios filosóficos, en líneas generales, los mismos que movilizaron la línea que podemos definir como progresista dentro de la Filosofía de la liberación que habrá de surgir precisamente en Mendoza, como uno de sus principales centros de origen.

¿Qué surgió para López de aquel diálogo entre cristianos y marxistas? Pues, un puñado de categorías clarificadoras fundamentales para el análisis social. Significaban ellas, el abandono de la pretendida cientificidad de Max Weber. “Estamos pues, -decía- lejos de cualquier concesión teórica a los esquemas weberianos de la distinción entre “hecho” y “valor” y de la posibilidad de una sociología neutra, descomprometida de las inevitables utopías que rigen todo cambio social profundo e inspiran todo análisis científico” (Ibiden, II, 70). La neutralidad “no sólo es inmoral, sino que es a-científica” (Ibiden, II, 109). Y si inspirados en Weber pretendemos leer los hechos eliminando lo ideológico suponiendo que ello sea posible, habremos construido un objeto de “ciencia pura”, pero habremos caído a su vez en otra ideología: el científicismo (Ibiden, II, 17). Así, pues, “toda sociología es comprometida” y la tarea no consiste en limpiarla de lo que impide la construcción de una pretendida “objetividad” sino en “llegar a su lógica interna” en cuanto forma de lo que llamaríamos nosotros un “saber impuro” el que gracias a eso puede prever las respuestas que diversos grupos e instituciones “dirían en un momento dado a ciertos cambios sociales profundos, su grado de participación en ellos y la interpretación de su propia praxis” (Ibiden, I, 75).

Precisamente ese rescate de la utopía se enfrentaba no sólo a Weber, también a aquel marxismo vulgar, inspirado en una mala lectura de Engels, tal como lo ha mostrado claramente Adolfo Sánchez Vázquez y constituye uno de los núcleos orgánicos de aquel “marxismo nativo”

que mencionamos antes. La religión misma es también utopía. Concretamente Mauricio la define como “Una amalgama de fe, utopía e ideología que condiciona una vez más la forma de tratar y de analizar la realidad social” (Ibidem, I, 105) y, precisamente, esa fe así entendida abre las puertas para una comprensión de las estructuras injustas y las opresiones sociales, en contra de una religión que entiende la redención y el pecado como fenómenos individuales (Ibidem, I, 143). Y hablando siempre de utopías tal vez la religión sea una de las más grandes que viven los seres humanos. Para toda religión hay un *ésjatos*, una escatología, la que no es entendida de un mismo modo y puede servir, según se la predique como un arma más de opresión. “Lo que importa –dice, de acuerdo en esto con nuestro común amigo Franz Hinkelammert- no es el mito en sí mismo, sino el carácter de clase del mito” (Ibidem, I, 177). Mito o utopía, en este caso equivalentes, no son un mismo fenómeno en la mentalidad tradicional que piensa el “más allá” como el lugar de “valores eternos e inmutables”, que en la comprensión popular en la que aquel *ésjatos* se nos da “encarnado”: no es resignación frente a la situación que se vive, sino que es construido como negación de una situación presente. De este modo, el “más allá” es un “acá” que moviliza la lucha por los derechos humanos dentro de la población creyente (Ibidem, I, 179).

El uso y alcances que Mauricio da a la ideología dentro de una expresa “teoría de las ideologías” (Ibidem, I, 71), retorna, por un lado, a la doctrina de la sospecha, tan claramente rescatada por Paul Ricoeur de los grandes maestros del siglo XIX y, a la vez, ve en lo ideológico la trama misma de las concepciones del mundo. “En forma general –dice se entiende por ideología la representación vivida y consciente que se hace el hombre de las diferentes relaciones que mantiene con la naturaleza y con los demás hombres”. La ideología es, pues, “una primera traducción consciente de lo vivido” que luego desemboca, en forma más o menos sistematizada, en una concepción del mundo (Ibidem, I, 121). De este modo la ideología es un hecho social y, más aun, es compartida en el seno de las clases sociales, por lo que “la ideología queda así vinculada a una clase social y se convierte en una ideología de clase”. No advertir esto y más aun, negarlo, es caer en la ideología como ocultamiento de la realidad, como encubrimiento. Posee, pues, evidentemente la ideología una dimensión práctica. La lucha por la hegemonía, entendiendo este concepto tal como lo define Gramsci,

supone una unión indisoluble entre praxis e ideología y nos ayuda a comprender por qué vía avanzan los procesos de cambio o los procesos estabilizadores o simplemente represivos. ¿Cómo colocarnos críticamente frente a lo ideológico en la medida en que juega como encubrimiento? Pues asumiendo la realidad de las mediaciones. “Todo esto -dice- nos indica con claridad que la representación que se hace la Iglesia (católica) de su misión y la ideología misma que proclama no se desprende de una inmediata referencia al Evangelio por encima de la historia. Por el contrario, queda siempre mediatizada y determinada por los modelos existentes de organización de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza” (Ibidem, I, 124). No se le escapaba, sin embargo, la dificultad que ofrece el doble sentido de la palabra “ideología” y se pone como tarea, precisamente, la necesidad de crear nuevas formas de expresión que superen toda ambigüedad. “Una teoría de las ideologías -dice- que no opte también por una distinción más clara de la ideología con su carácter enmascarador y la posibilidad de ideologías revolucionarias que inspiren incluso nuevos avances científicos debería casi acabar con el uso mismo de la terminología para ambos fenómenos” (Ibidem, II, 107).

Por lo que vamos viendo puede verse la rica movilidad con la que son entendidas y utilizadas las categorías de análisis social, expresión, sin dudas de la más cabal comprensión de la complejidad del mundo. Esa exigencia de mirar la realidad, la que genera más preguntas que respuestas, hizo de él un auténtico filósofo; le permitió rescatar los niveles infraestructurales sin caer en dicotomías, ni en dialécticas des-historizadas. Sobre esa bases como él mismo lo declara pudo, por ejemplo, desnudar el “anclaje infraestructural” del lenguaje escolástico, reducido a un neo-aristotelismo y a un neo-tomismo que tenían más de ideología encubridora que de filosofía. Desde aquel “anclaje” -es decir, los intereses materiales no confesados de esos sectores- se podía “colegir fácilmente -decía- la defensa de la propiedad privada de los medios de producción”, propiedad “deducida” de una pretendida “ley natural” señalada como “ley eterna y universal” (Ibidem, II, 74-75). Pero así como desde aquel “anclaje” se podía poner en ejercicio la duda y fundar la acusación de ideología encubridora, el estudio de ese mismo “anclaje” restablecido en su auténtico valor y función, le permitía fundar una valiosa “teoría del discurso” sobre la cual gira toda su última producción.

No podemos dejar de transcribir una cita, tal vez un poco extensa de la cual surgen los principales conceptos sobre los que se expresa aquella teoría: “Existen -dice- varias dificultades para llegar a una *lectura científica* (remarcado por Mauricio) de un texto ideológico. Entre otras razones porque una excesiva rigidez en la separación entre ciencia e ideología recrea la ideología (cientificismo). No es posible recurrir a un análisis semántico tratándose de textos amplios y numerosos. Pero esto no significa, necesariamente, caer en aquella postura empiricista que cree que los lenguajes al igual que las cosas, producen por sí solas el sentido y el conocimiento. Los métodos de “análisis de contenido” son, en este sentido, una simple reproducción de textos extrapolados alrededor de tipologías que inconscientemente producen nuevas ideologías. Entre uno y otro extremo hemos situado -terminaba diciendo- nuestro análisis de los textos, sabiendo que toda lectura es una pregunta que se hizo o dejó de hacer el autor y que el tipo de respuesta puede manifestar omisiones o desajustes viciando otro tipo de conclusiones” (Ibidem, II, 17).

Así, pues, ni un “análisis semántico” ni un “análisis de contenidos”, uno por imposible según los materiales a trabajar y el otro por simplemente ingenuo. Frente a eso una lectura que es básicamente pregunta cuyo peso le viene de ser expresión de una toma de posición ante la sociedad y sus principales conflictos, a más de una atención al contexto histórico. Y algo de la mayor importancia: es el sujeto el que pone el sentido y sobre esa base construye su propio discurso, lo que muestra la íntima relación que hay entre enunciación y lectura.

La tesis del “anclaje infraestructural del lenguaje” le abre las puertas para un estudio de ese mismo lenguaje “como justificación ideológica de la acción”, partiendo todo del irrefutable principio de que “el lenguaje es la forma más importante en que se objetiva cualquier visión del mundo” (Ibidem, II, 25; 81). Con lo que quedaba establecida, aunque no lo diga, la distinción entre un “discurso opresor” y un “discurso liberador”. Para el filósofo social la construcción de ese último discurso supone todo el rigor crítico que despliega constantemente nuestro amigo y da a sus escritos una apasionante actualidad.

Otro aspecto fecundo es el de la relación que se establece entre lenguaje y valor. Hay lenguajes (discursos) que son aptos para “hacer aflorar los valores que se intuyen a partir de ciertas situaciones de grupos o del pueblo en general”. Y esto se explica en cuanto que los valo-

res son antes que nada, hechos sociales. “No hay duda de que los valores no son fenómenos aislados. Que ellos configuran jerarquías” que se apoyan en un humanismo como parte de una visión global del mundo y de la historia que recibe la influencia y el determinismo de la estructura social” (II, 81). “En el plano ético y humanístico los valores se encuentran en la actuación de grupos (clase obrera, grupos marginales, jóvenes, sectores de clase media) y los problemas que plantea la carencia de esos valores (solidaridad, justicia, autenticidad, sacrificio, etc) “se ven siempre arraigados en la lucha por la dignidad humana” (Ibidem, II, 83). Digámoslo claramente, la dignidad humana no aparece en el discurso de los satisfechos, sino en el de los necesitados, o simplemente idealistas, como pueden ser los jóvenes. Existe un lenguaje con potencia axiológica.

¿Cuál es el motor de la historia? Pues, la conflictividad social. En el discurso conservador la tendencia es la de “encubrir la conflictividad en el seno de la sociedad” (Ibidem, I, 149). ¿Y cómo se manifiesta? Pues en la lucha que se da entre los diversos grupos humanos movidos por intereses contrapuestos legítimos o ilegítimos. La Filosofía y la Teología de la liberación son desarrollos teóricos que intentan señalar precisamente los alcances y el origen de la legitimidad. De todos modos “los sujetos históricos son, en última instancia, las clases sociales y existen categorías de opresión y explotación entre las clases que son más determinantes y deben ocupar un lugar privilegiado en todo debate o teoría sobre el cambio y la revolución” (Ibidem, I, 113). La lucha por el poder es justamente “el proyecto propio de una clase social” (Ibidem, I, 149).

Ahora bien, en la medida en que el ideal de sociedad para nuestro amigo se encuentra, lo mismo que para nosotros, dentro de los términos de un socialismo democrático, la lucha ideológica ocupa un plano destacable. Y es en este momento en el que Antonio Gramsci se le presenta como “una importante fuente de inspiración”, en particular, por su concepto de “sociedad civil”. No nos equivocamos si decimos que Mauricio forma parte de la falange de los gramscianos argentinos. Se entiende por sociedad civil -dice- aquella instancia de la sociedad en donde se producen las luchas ideológicas. Es decir, que el conjunto de organizaciones que intervienen directamente en el campo ideológico formarán lo que Gramsci denomina la sociedad civil. De este modo, mientras la sociedad política tendrá por función apoyar a una determi-

nada clase o alianza de clases mediante la fuerza y la represión, la sociedad civil lo hará mediante la concientización, vale decir, buscando un consenso favorable a aquella alianza a través de la influencia ideológica” (Ibidem, II, 117).

La opción entre Estado y sociedad civil no podría ser más clara y deja ver una de las líneas más fuertes de la conflictividad social, en cuya descripción se habrá de echar mano de la categoría de “pueblo” de la que habremos de ocuparnos luego. A su vez, el rescate de la “sociedad civil” como enfrentada al Estado, tal como se produce en el seno de las sociedades capitalistas en las que lo económico ha concluido por ahogar la política, las nuestras, permite ver otra faz del conflicto implícita en los escritos de López y que nosotros hemos caracterizado en el plano de lo moral como el enfrentamiento entre una “eticidad del poder” y una “moralidad de la protesta”, cuestión importante en la medida que implica una revaloración de la vida subjetiva.

Como ya anticipamos, no impugna la categoría “pueblo”, sino que trata de acotarla en su justo uso y valor. Rechaza los discursos bizantinos sobre el tema, denuncia “la exaltación de la noción de pueblo”, exige que la categoría sea usada con una mayor precisión, acusa a los que “sobrestiman la conciencia del pueblo” (Ibidem, I, 113; II, 68-69), en pocas palabras, se enfrenta con el discurso populista, enfermedad de más de uno de los “filósofos liberadores” que hacían coro a los políticos del momento. Pues bien, el “pueblo”, por un lado, en la medida en que es un colectivo que en el discurso aparece casi sin excepción referido tanto a un “ser” como a un “deber ser”, puede afirmarse que “es siempre una creación ideológica”. Mas, con eso no se lo explica todo en cuanto que menta asimismo a un ente real, un “es”. Si pensamos por ejemplo “pueblo” y “sociedad civil”, según se definió a esta antes, ambos conceptos pueden en efecto ser entendidos como convertibles. Por lo demás, aquella casi inevitable conjunción de “ser” y “deber ser” no invalida la categoría, sino que la define dentro del marco de un determinado lenguaje cuyo uso puede ser legítimo. Por último, no es hipocresía afirmar que, aun cuando no necesariamente, “se aprende del pueblo” en particular si en este momento pensamos como tal el sector marginado del poder político y económico y sometido a formas de explotación, lo que genera en esos sectores humanos reclamos axiológicos que ya hemos mencionado y que pueden ser, además, “auténticos valores cristianos”. Como siempre en materia de categorías sociales no

se trata de echarlas por la borda, sino de rescatarlas desde una visión no ingenua (Ibidem, II, 84).

Esta interesante posición en la que se nos dan a la vez una aguda posición crítica y una decidida actitud de compromiso, permiten a nuestro amigo despojarse de todo paternalismo, así como tomar distancia respecto de los centrismos. Su relación con el pueblo no se resuelve en él en el mítico y por momentos mesiánico “cara a cara” de Emmanuel Levinas y su compasión.

Para Ricoeur, quien ha criticado precisamente esta doctrina, resulta imposible pensar que haya reciprocidad entre el “compasivo” (el filósofo) y la “víctima” (el pobre), debido a la insalvable asimetría dada entre uno y otro. El pobre no es un ente “doliente” que nos despierta el sentimiento de pecado y que nos mueve a la caridad, a nosotros los filósofos, que por lo general no somos pobres, como fue el caso de Levinas, sino que es un ente emergente, consciente de sus necesidades básicas y de los valores humanos que porta (P. Ricoeur. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI, p. 374, 377). Denunciando a los compasivos, Mauricio decía de ellos que “reinterpretan la fe desde el pueblo oprimido pero no desde el ejercicio de la lucha que el pueblo lleva a cabo para superar su situación de injusticia” (I, 171). Reconocido el pueblo como agente histórico y sin dejar de lado las variantes que este hecho puede mostrar, nos dice que “la praxis de liberación” debe llevarse a cabo “junto al pueblo” y que para eso “las opciones políticas han de descender al nivel de coyuntura” y esta palabra, en su real sentido, significa “estar junto con” (Ibidem, I, 172). El pobre ha de ser interlocutor, con voz propia tratándose de liberación (I, 149). En todo momento la relación con el pueblo es entendida y propuesta desde una exigencia de relación simétrica.

Y, por supuesto, la posición de López nada tiene que ver tampoco con la ética de Apel y Habermas que proponen una imposible paridad con su moral discursiva. La propuesta de Mauricio partió permanentemente de un filosofar de síntesis, creativo, ajeno a todo mesianismo y salvacionismo, así como de las improbables vías para imposibles diálogos con las que los filósofos de la sociedad burguesa progresista creen poder establecer simetrías, se llamen esos recursos “situación ideal de comunicación”, de la ética de Apel y de Habermas o el “velo de ignorancia” de Rawls con los que se pretende salvar la asimetría, en unos casos y, en otros, simplemente disimularla.

Bibliografía

- Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, UNCuyo, 1950, tres tomos.
- CONCATTI, Rolando. "Retrato de un hombre fraterno. A 25 años de la muerte de Mauricio López", en *Los Andes*, Mendoza, domingo 3 de febrero de 2002.
- LÓPEZ, Mauricio A., "Vida académica, comunidad política e intervención estatal", en R. Weinstock, p. 119-130.
- LÓPEZ, Mauricio A., "El contexto secular de la misión: la América Latina de la década de los 60", en R. Weinstock, p. 131-153.
- LÓPEZ, Mauricio A., "El dato noético inicial de la filosofía", en *Philosophía*, Revista del Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, n° 17, 1957, p. 39-52.
- LÓPEZ, Mauricio A., *Los cristianos y el cambio social en la Argentina*. T. I: *Panorama histórico social 1965-1975* y Tomo II: *Análisis de documentos*, Mendoza, Fundación Ecueménica de Cuyo, 1989 y 1992, 250 y 256 páginas respectivamente. Edición a cargo de Oscar Bracelis.
- Memoria histórica de la Facultad de Filosofía y Letras*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1965, p. 180; 219; 531; 579, etc.
- ROIG, Arturo Andrés. *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza, EDIUNC, 1993, 338 p.
- ROIG, Arturo Andrés. "Áreas y departamentalización", en *La Nueva reforma universitaria*. San Luis, Editorial Universitaria de San Luis, 1987, p. 87-111.
- WEINSTOCK, Raquel. *Mauricio Amílcar López*. Biografía. San Luis, UNSL, 1988, 155 p.

Resumen

En la primera parte se recuerdan momentos compartidos con Mauricio Amílcar López, uno de los fundadores de la Filosofía y la Teología de la Liberación en América Latina. Secretario del Primer Congreso Nacional de Filosofía en 1949; Secretario de Juventudes del Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, durante varios años y Rector fundador de la Universidad Nacional de San Luis, fue secuestrado la noche del año nuevo de 1976 y es uno de los miles de detenidos-desaparecidos, asesinados por la dictadura militar. En la segunda parte, se dan informes sobre sus escritos filosóficos, así como sobre su labor docente; también se desarrollan aspectos teóricos de sus ideas teológicas y filosóficas, relacionadas con la problemática de la liberación.

Zusammenfassung

Der erste Teil des Artikels erinnert an Erlebnisse mit Mauricio Amílcar López, einem der Gründer der Philosophie und der Theologie der Befreiung in Lateinamerika. Er war Sekretär des ersten Nationalen Philosophiekongresses von 1949 gewesen, Sekretär des Jugendrats im Weltrat der Kirchen in Genf und einige Jahre lang Rektor der Nationalen Universität von San Luis. Er wurde in der Silvesternacht 1975/76 festgenommen und gehört zu den Tausenden von vermissten Gefangenen, die von der Militärdiktatur ermordet worden sind. Im zweiten Teil wird über seine philosophischen Schriften und über seine Lehrtätigkeit berichtet; es werden weiterhin einige theoretische Aspekte seiner theologischen und philosophischen Ideen entwickelt, die mit der Problematik der Befreiung in Verbindung stehen.

Abstract

In the first part of this paper, some moments shared with Mauricio Amílcar López, one of the founders of the Philosophy and the Theology of Liberation in Latin America, are recalled. He was Secretary of the First National Congress of Philosophy in 1949; Secretary of Youths of the World Council of Churches, in Geneva for several years and Rector founder of the National University of San Luis. He was kidnapped on New Year's Eve in 1976 and he is one of the thousands of detainee-missing, killed by the military dictatorship. In the second part, accounts of his philosophical writings are developed, as well as his educational work, theoretical aspects of his theological and philosophical ideas related to the problem of liberation.

Humboldt

DAAD

ACTUALIDAD Y FUTURO
DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACION

Juan Carlos Scannone S.I.

Cuando, a comienzo de los años 70, varios de nosotros planteamos una filosofía de la liberación latinoamericana,¹ nos movía a hacerlo, por un lado, la *situación de dependencia injusta* de nuestro país y de América Latina y, por otro, la convicción de que, para superarla liberadoramente, era necesario -aunque, por supuesto, no suficiente- el aporte de una *filosofía liberadora*. Es decir, una filosofía que no sólo tomara como *tema* la liberación, sino que la pensara desde la *praxis* de ésta -también teórica-, liberándose asimismo críticamente de ideologías de dominación.

Aunque las circunstancias han cambiado radicalmente en muchos aspectos, sin embargo, la situación de nuestros pueblos ha empeorado, pues las mayorías sufren no sólo la opresión, sino también la *exclusión*. De modo que la mencionada tarea de la filosofía permanece en su núcleo, debiendo eventualmente añadir a la crítica de la realidad social a partir de lo integral humano, su *autocrítica* con respecto a su recorrido en algo más de treinta años. Por ello estimo que la filosofía de la liberación -respondiendo a desafíos antiguos y *nuevos*- sigue hoy tan y quizás más vigente que en los 70. Por lo tanto tiene *futuro*, si sigue llevando a pensamiento crítico la actualidad histórica, a fin de contribuir a cambiarla en más humana.

Por consiguiente, en esta ponencia trataré, primero, de la nueva situación actual latinoamericana (1); luego, de los retos que presenta a la filo-

¹ Entre otras obras, ver: O. Ardiles (et al.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.

sofía en general y, en especial, a la filosofía de la liberación. Pues, gracias a los caracteres que la distinguen a ésta desde sus comienzos, está *intrínsecamente* capacitada para responder a dichos desafíos, desde el ámbito reflexivo que le corresponde (2). Por último consideraré algunos aspectos en que dicha filosofía se está renovando, a fin de que su respuesta se adecue mejor a las actuales circunstancias históricas (3).

1. La nueva situación histórica

1.1 Globalización, exclusión y “nueva cuestión social”

Enrique Dussel tituló su importante obra publicada en 1998: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*,² señalando con estas dos últimas palabras dos importantes momentos de la “nueva cuestión social”, después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el así llamado “pensamiento único” *neoliberal*, que pretende carecer de alternativas. Y, segundo, una de las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la *exclusión* de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros, cuya máxima expresión entre nosotros es el *desempleo estructural*.³

Pues, cuando el mercado se propugna como autorregulado y regulador de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más la brecha entre pobres y ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser instrumento, para transformarse en centro y fin; las finanzas desreguladas tienden entonces a primar sobre la producción, oponiéndose no pocas veces tanto a los intereses de los trabajadores como a los de los empresarios productivos; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida por éstos a través de los medios de comunicación de masa, jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de imponer una uniformización de pautas y conductas, etc., etc. Por otro lado, la implosión de la Unión Soviética dejó sin contrapartida la hegemonía unilateral de los Estados Unidos como nuevo imperio mundial. Por ello, la ideología del “pensamiento único” -como ya lo dije más arriba- se pretende sin alternativas viables; y en América Latina se nos pre-

² Libro editado en: Madrid-México, 1998.

³ Ver mi artículo: “La nueva cuestión social a la luz de la doctrina social de la Iglesia”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* N° 510 (marzo 2002), 45-52.

senta el ALCA como si fuera la panacea para todos nuestros problemas económicos, con la amenaza de una mayor dominación no sólo económica, sino también política y cultural. Todos éstos son caracteres de la “nueva cuestión social” que, luego del atentado a las torres gemelas, está agravada aún más por una concepción fundamentalista de la lucha antiterrorista y por la teoría y la práctica de la “guerra preventiva”.

Por todo ello, parece indudable que la “liberación” humana integral -de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos- se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema* de reflexión, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aun teórica*.

De ahí que permanezca como necesaria una reflexión *desde y sobre* la liberación, que -en forma interdisciplinar- sea al mismo tiempo *radicalmente crítica*, “*generalista*” -es decir, abarcando integralmente al hombre, la sociedad y la realidad histórica- y *universal*, en cuanto se extiende más allá de las particularidades históricas y culturales, abarcándolas.

1.2 Signos positivos de los tiempos

Sin embargo, la *novedad* de la situación se manifiesta asimismo en rasgos positivos, que caracterizan el momento actual y que también dan que pensar y qué pensar a la filosofía. Pues, según parece, el peligro militar ha pasado en América Latina y la *democracia* -aun la formal- es en muchas partes sólidamente apreciada, después de la dolorosa experiencia de la subversión y la represión. Además, los pueblos latinoamericanos muestran signos de *resistencia cultural* a la uniformización arriba aludida, en medio de un siempre mayor *pluralismo* ético, cultural y religioso, que -según creo- marca un cambio cualitativo con respecto a los años 70. Otra novedad positiva es el lugar social cada vez más reconocido que ocupa la *mujer*, de cuya liberación ya hablaba entonces la filosofía de la liberación en su “erótica latinoamericana”. Pero, según mi apreciación, hay además otros dos fenómenos que caracterizan positivamente la actual situación y praxis históricas latinoamericanas, a saber, el del surgimiento de *comunidades de naciones* que continúan con el ideal de la “Patria grande”, por ejemplo, en el Cono Sur bajo la figura del Mercosur, no obstante las dificultades que ha encontrado y sigue encontrando. Y, por otro lado, el de la *emergencia de la sociedad civil*, como diferente del Estado y del mercado, a pesar de eventuales ambigüedades.

1.3 El Mercosur como promesa

Cuando el Grupo de Lisboa, bajo la dirección de Riccardo Petrella,⁴ diseña seis escenarios posibles para los próximos 30 años ante el fenómeno de la globalización, uno de los que siguen la lógica de la integración y no de la fragmentación, es precisamente el de las *comunidades de naciones*, cuyo modelo actual es la Unión Europea. Se trata entonces de unión en el respeto de las diferencias, unión no sólo económica, sino también política, social y cultural. Los mismos autores indican el Mercosur y el Pacto Andino como yendo en esa dirección y constituyendo, por consiguiente, alternativas viables ante la globalización unilateral.

Pues, por ejemplo, el Mercosur debería constituir no sólo una unión aduanera o un mero mercado común, sino inspirarse, como se dijo, en la Unión Europea, para convertirse en una verdadera comunidad -aun política- de naciones. Tiene como vocación su ampliación, al menos a toda América del Sur. Y, porque la unión hace la fuerza, también podría -desde una posición menos desigual- negociar con otras comunidades de estados, aun un eventual ingreso al ALCA, pero con conveniencias para ambas partes.

Se trata, por lo tanto, de un signo de los tiempos, que apunta a una mayor liberación humana de nuestros pueblos. Por ello la filosofía debe saber discernirlo en sus implicancias ético-históricas, para el bien común latinoamericano y universal.

1.4 La emergencia de la sociedad civil

Ante el debilitamiento del Estado -por la crisis del Estado de bienestar-, y la amenaza de la “tiranía del mercado”, se fue dando universalmente, pero también en nuestra América, el nuevo fenómeno del despertar de la sociedad civil. Ésta se auto-organiza en ONGs, voluntariados, tercer sector, grupos organizados alternativos de reflexión, de participación ciudadana y de presión, en movimientos sociales (los “sin tierra”, los piqueteros, movimientos indígenas, etc.), creando -sobre todo de cara a la exclusión- amplias *redes de solidaridad* tanto nacionales como internacionales.

⁴ Cf. su obra: *Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, 1996.

En general, se trata de *nuevos agentes y sujetos históricos*, llevando a cabo “un nuevo modo de hacer política” no partidista,⁵ es decir, de moverse en el *espacio público* -no estatal- en búsqueda del bien común. Se preocupan por intereses no sólo sectoriales sino *universalizables* (Adela Cortina): los derechos humanos, el trabajo, la justicia, la lucha contra corrupción e impunidad, los espacios verdes, etc. Buscan desde las bases *alternativas viables* al neoliberalismo. Se mueven sobre todo en *lo local*, es decir, en el barrio, el pueblo, la parroquia, el municipio, aunando generalmente un “pensar en global” con un “actuar en local”, dando así lugar a la expresión “glocalización”.

Se trata de un fenómeno típico de reacción superadora de la globalización neoliberal, que pone en juego la *creatividad* de los pobres y excluidos, así como de la clase media empobrecida (los “nuevos pobres”). Es una nueva modalidad de la astucia y *sabiduría popular latinoamericana*,⁶ que toma cuerpo social en nuevas organizaciones libres del pueblo. Éstas van así rehaciendo el tejido social e institucional,⁷ fragmentado por el individualismo competitivo.

La filosofía puede rastrear allí caminos ético-históricos de mayor humanización de lo humano y mayor socialización de lo social; pero también debe criticar las eventuales ambigüedades que se crean cuando las organizaciones de la sociedad civil se limitan a buscar “eficacia y transparencia”, dejando las decisiones últimas a los poderes dominantes. En cambio, cuando se hacen realmente participativas y se articulan con la sociedad política,⁸ ellas pueden contribuir fuertemente a que nuestra democracia no sea meramente formal sino sustancial y participativa; a diseñar “estrategias de lo humano”⁹ alternativas al sistema, las cuales puedan mediar la racionalidad ética en la comunicativa y a ambas en la instrumental, a fin de lograr una eficacia histórica humanizadora; y asimismo

⁵ Cf. D. García Delgado, *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, 1998.

⁶ Una filosofía a partir de la sabiduría popular, como la plantea Rodolfo Kusch y -entre otras- mi obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990, debe hoy tener en cuenta los nuevos fenómenos socio-culturales de los que se habla en el texto.

⁷ Cf. mi trabajo: “Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas”, *Stromata* 50 (1994), 157-173.

⁸ Sobre la necesidad de esa articulación, cf. J. Cohen-A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.)-London, 1992.

⁹ Aludo a: O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985.

contribuir a que el Estado cumpla con su ineludible función social, controlado por las organizaciones de la sociedad civil.

2. La filosofía de la liberación ante los nuevos desafíos

En primer lugar, diré unas palabras sobre la misión, tarea y función específica de la filosofía con respecto a dichos retos históricos (2.1). Luego, en un segundo paso, indicaré por qué estimo que la filosofía de la liberación sigue siendo apta para responder a ellos, gracias a algunas de sus características propias, que asumió desde sus comienzos (2.2).

2.1 Tarea ético-histórica e histórico-social de la filosofía

Ésta no puede encerrarse en una torre de marfil sino que es interpelada, como todas las actividades del hombre, por la grave situación de injusticia que sufren -en el mundo y, especialmente, en América Latina- los pobres cada vez más pobres, hasta la exclusión. Se trata del momento ineludiblemente *ético* de toda actividad humana -aun la científica y teórica- que se encuentra ante la opción, o bien, de “pasar de largo” y -al menos indirectamente, mediante la omisión- justificar de modo ideológico la situación histórica, o bien -por el contrario-, de contribuir, desde su propia especificidad, a la tarea común de la liberación humana. Tanto más que la filosofía trata de *lo humano en cuanto tal*, estando alerta para que no se reduzca a una sola dimensión ni al interés de sólo ciertas clases sociales o de determinadas regiones del planeta. Porque su vocación de universalidad no debe quedarse en lo abstracto, sino concretarse en todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, sin exclusiones.

De ahí que esa vocación “generalista” de la filosofía no pueda ser asumida por ninguna de las ciencias, aunque el diálogo con éstas le sea imprescindible para *situar* su universalidad.

2.2 La filosofía de la liberación como filosofía de la acción histórica

La filosofía de la liberación es también -aunque no solamente- un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia.¹⁰ Pues ella reflexiona críticamente *la acción y la pasión históricas*, para -desde una compren-

¹⁰ Se puede aplicar a la filosofía de la liberación lo que dice Jean Ladrière en: “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), 319-324.

sión integral y ética del hombre- contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas. Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos -aun pseudo-filosóficos- de la dominación, ni sólo “*llevar a concepto*” la situación para discernirla, interpretarla, comprenderla e iluminar los caminos de su superación. Pues, en una segunda fase del círculo hermenéutico, desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todos las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo*.

Según mi opinión, especialmente dos de los distintivos de la filosofía de la liberación la hacen apta para responder a los desafíos que plantea hoy la situación histórica a la filosofía, a saber: 1º) su *opción -aun teórica-* por los pobres y su liberación humana integral; 2º) su empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como *mediación* de un pensamiento filosófico situado que reflexiona *analécticamente*.¹¹

2.3 La filosofía de la liberación y la opción por los pobres

Ante el punto de partida del filosofar moderno en el “*ego cogito*” y su *voluntad de poder*, dicha filosofía lo puso desde el principio en “el oprimido, el marginado, el pobre”, en su *alteridad* irreductible -aun dialécticamente-, en su *trascendencia o exterioridad* al sistema de opresión, y en su *novedad* histórica con respecto a ésta. De ahí que no sólo el filósofo como persona sino que también su mismo filosofar respondan a la interpelación ético-histórica de los pobres, con una *opción* por ellos, por su liberación humana integral y por la justicia hacia y con ellos. Hoy se trata no sólo del pobre como oprimido, sino como *excluido* de la vida y convivencia dignas y, no pocas veces, de la vida y convivencia a secas. Dicha opción por los pobres y excluidos es, sin embargo, *universalmente* humana, porque se trata precisamente de la opción por lo humano ante la deshumanización de las mayorías.

Dicha opción por lo humano universal, éticamente concreta e históricamente determinada y situada en los pobres y excluidos, abre -en cuanto es también una opción hermenéutica- un nuevo *horizonte* universal-situado (Mario Casalla) de comprensión. Es posible tematizarlo reflexivamente -aunque nunca de forma exhaustiva- en categorías filosóficas

¹¹ Sobre esos caracteres de la filosofía de la liberación, ver mi trabajo: “Filosofía in prospettiva latino-americana”, *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352, en especial pp. 328-332.

fundamentales, sea que éstas sean nuevas, sea que se trate de algunas antiguas, pero comprendidas y renovadas, las cuales dan origen -como lo dije más arriba- a un nuevo pensamiento.

Cuando usé hace un momento la expresión “interpelación” de los pobres y excluidos, la tomé en un doble sentido. Primeramente, como *cuestionamiento* crítico del filosofar en sus eventuales ideologizaciones y como moción a una especie de “conversión intelectual” del mismo hacia los pobres y excluidos, precisamente para no perder universalidad humana, aunque *situada* en el espacio y en el tiempo. Y, en segundo lugar, como interpelación a dejarse *enseñar* por los pobres y excluidos en su *sabiduría humana elemental*, adquirida no pocas veces como fruto del sufrimiento límite y de la creatividad humana ante el mismo. La filosofía aprende así de la alteridad de los pobres, aunque lo hace *críticamente*, tanto *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no lo es, sino una introyección de la cultura dominante; como también expresando *reflexivamente en concepto* y articulando *argumentativa y sistemáticamente* lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se “siente” más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente.

Claro está que, por tratarse de universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción por los *excluidos de y por la globalización* tendrá -como lo explicitaré luego- sus caracteres históricos distintos que el abierto gracias a la opción por los oprimidos en los años 70. Dado el giro desde el *Ego cogito* a los pobres en su alteridad, cambian el punto de partida y el lugar hermenéutico del filosofar. Por ello se puede afirmar que la filosofía de la liberación se mueve dentro de un *nuevo paradigma*¹² que -según mi opinión- asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro hermenéutico-pragmático* que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *históricamente*, no sólo histórica sino también *éticamente*), y lo sobrepasa en la línea de lo contextualizado y situado tanto histórica como *geoculturalmente*.¹³

¹² Sobre el nuevo paradigma -referido a la *teología* de la liberación, pero que se puede referir también a la filosofía- ver: A. González, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en: J. Comblin-J.I. González Faus-J. Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, 1993, 145-160.

¹³ Manfredo Araujo de Oliveira ubica mis intentos de filosofía inculturada, dentro del giro pragmático-hermenéutico. Piensa que lo radicalizo mediante la superación del enfoque trascendental. Ver su obra: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, 1996, en especial, pp. 389-415.

2.4 La filosofía de la liberación y la mediación de las ciencias humanas

Otro de los caracteres específicos de la filosofía de la liberación la muestra como muy actual, ya no sólo en su *punto de partida*, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias del hombre y la sociedad, como por la integración de las mismas -trascendiéndolas sin reducirse a ellas-, gracias al *método analéctico*.

2.4.1 La filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la filosofía de la liberación -precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas-, la integración por el pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica y geocultural* a su universalidad.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más analítico-estructurales (que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico), como también de las ciencias más sintéticas y hermenéuticas, como son las de la historia y la cultura (que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo).

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la filosofía, se abren por esto último a lo humano integral (de todo el hombre y todos los hombres y mujeres), liberándose de eventuales reducciones a *sólo una* dimensión humana.

2.4.2 Contribución filosófica del método analéctico

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, y de la novedad y creatividad históricas. También contribuye -en el empleo del método analéctico- a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias "*encarne*", *sitúe* y *concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducirlas* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural. Es

propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “sobreasuirlas” dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada y analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia y exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada novedad humana histórica. Así es como trasciende a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre.¹⁴

Estimo que ambas peculiaridades del *método* de la filosofía de la liberación, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar analéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y para replantear desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

3. Renovación y futuro de la filosofía de la liberación

Enumeraré algunos desafíos nuevos a los que ella está respondiendo o a los que debe responder en el futuro. Primero aludiré brevemente a los que se relacionan con el *cambio de situación*, del que ya hablé en la primera parte (3.1). Luego, trataré de algunos que nacen de la *experiencia vivida y sufrida* durante los últimos 30 años (3.2). Por último, abordaré los que se relacionan con los nuevos planteos de *diálogo intercultural, interreligioso y entre géneros*, que -en esa forma- no se daban en los años 70 (3.3).

3.1 Nuevos desafíos debidos a los cambios

A la novedad de la situación corresponden desafíos nuevos. No voy a repetir lo arriba dicho, ni explicitar *todos* los retos allí implicados.

Pienso que se trata sobre todo: 1º de *negar*, con una crítica ética radical, la exclusión (y todo lo que ella involucra, en especial el desempleo estructural) por antihumana; 2º de contribuir -desde el pensamiento ho-

¹⁴ Sobre la superación analéctica de todo eventual reduccionismo, ver también el capítulo 5º de mi libro: *Weisheit und Befreiung*, Düsseldorf, 1992; acerca de las implicancias prácticas liberadoras de la analéctica, cf. mi artículo: “Violencia y ética de la gratuidad. Hacia una respuesta a los desafíos del ‘absurdo social’”, que se publicará en *Stromata* 59 (2003).

lístico de la filosofía- a plantear y buscar una *globalización alternativa* a la propugnada por el neoliberalismo; ella ha de tender a la *comunidad global en el respeto de las diferencias*, en la línea de lo propuesto por la Comisión *Justitia et Pax* del Episcopado francés, cuando opone a la actual “torre de Babel” el modelo de Pentecostés: *lo mismo desde y en los diferentes*;¹⁵ 3º) se trata también de reconocer unidades políticas más amplias que el Estado nacional, a fin de asegurar -en esta época de globalización- el *bien común, aun internacional*; 4º) de discernir y fomentar la *emergencia de la sociedad civil*, a fin de institucionalizar su participación y de articularla con la sociedad política, en la búsqueda de dicho bien común, sin menoscabar, con todo, la función social de los Estados. 5º) Por otro lado, el hecho del fracaso de los socialismos reales parece indicar que en los próximos años difícilmente se pueda prescindir de la *economía de mercado*. Sin embargo, ha de ser regulada, encuadrándose dentro de un marco *ético, político y cultural* supranacional, que la oriente *socialmente* (economía *social* de mercado en el nivel mundial) como *instrumento* del mencionado bien común global. Estimo que la reflexión filosófica situada puede señalar, para lograrlo, la conveniencia de una *instancia política supraestatal*, una especie de ONU democratizada y eficaz.

3.2 Consecuencias de la experiencia vivida y padecida

Más arriba dije que la filosofía de la liberación reflexiona críticamente no sólo la acción, sino también la *pasión* histórica, pues el sufrimiento de las víctimas no sólo nos cuestiona, sino que nos enseña.

Entre esas enseñanzas -que, de algún modo implican también cierta *autocrítica*- yo pondría las siguientes, aunque quizás no sean las más relevantes: 1ª) que una ideología “*conflictivista*” y la *violencia* como estrategia de liberación tienden a engendrar más violencia y sufrimiento; 2ª) que tampoco una ideología *irenista* -de rasgos “*culturalistas*” o “*populistas*”- es conducente, ya que es necesario reconocer los *conflictos* para manejarlos o superarlos democráticamente, así como hacer pasar la *cultura del pueblo* por el discernimiento crítico de lo humanizante y deshumanizante; 3ª) que la filosofía, para ser *realista*, y no caer en la ilusión de una liberación demasiado al alcance de la mano, no puede prescindir del *análisis*

¹⁵ Ver la traducción de su documento “Controlar la globalización” en: *Corintios XIII* N° 96 (oct.-dic. 2000), 381-398.

histórico-social e histórico cultural concreto de cada situación, ofrecido por toda la gama de ciencias humanas, aunque -por su lado- aquella deba contribuir a liberarlas de eventuales ideologizaciones, a la vez que ellas le ayudan eventualmente a desideologizarse; 4ª) que la filosofía, aunque necesaria para no reducir la liberación a sólo una dimensión humana, con todo, no es suficiente, sino que su papel es *modesto*, aunque sea imprescindible. 5ª) Pero esa función la puede ejercer no sólo la reflexión filosófica en cuanto tal, sino también la filosofía implícita que se da en el *conocimiento sapiencial* de las víctimas que acompaña su “*sentir*” y su “*ser-afectadas*”, en cuanto se trate de afecciones auténticamente humanas.

3.3 El “*inter*” de lo intercultural, interreligioso y entre géneros

Otra novedad que desafía hoy a la filosofía de la liberación nace de ese “*inter*”. Pues ésta, desde sus inicios, intentó liberar las *diferencias* (sociales, culturales, religiosas, de género, etc.) de cualquier tipo de *opresión* histórica. Ahora ha de asumir el reto de un *diálogo pensante* con los pensamientos y prácticas diferentes que se originan a partir de dichas diferencias.

En cuanto a la *interculturalidad*, no sólo se trata de un diálogo hacia fuera de nuestra América, sino también y ante todo, de uno entre las culturas latinoamericanas tomadas *en plural*, en donde la tradición occidental de la filosofía se encuentra con las culturas indo y afroamericanas y su peculiar forma de *pensar* y *expresar* las grandes cuestiones radicales humanas, que -desde los griegos- fueron asunto del *filo-sofar* y lo son de toda “*sofía*” (sabiduría). Me parece que así puede lograrse una *fusión de horizontes* culturales (Hans-Georg Gadamer), que pueda extenderse hasta la misma autocomprensión de la filosofía.¹⁶

También se ha de tener en cuenta al diálogo *interreligioso*, al menos porque sin él difícilmente pueda darse *de hecho* el diálogo intercultural tanto *ad intra* como *ad extra* de nuestra América y, por lo tanto, una filosofía intercultural de la liberación. En cuanto al diálogo filosófico *entre géneros*, estimo que la filosofía *femenina* de la liberación aporta y puede aportar perspectivas hermenéuticas y metodológicas, así como contenidos importantes, que irán enriqueciendo la filosofía de la liberación. Todos

¹⁶ Cf. sobre esos asuntos, la obra de Raúl Fomet-Betancourt, de próxima publicación: *Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente.*

esos desafíos y la confrontación con ellos muestran que dicha filosofía es hoy una *realidad viviente*. De ahí que, como conclusión, se pueda afirmar que la filosofía de la liberación no sólo sigue permaneciendo *actual*, sino que tiene un *futuro promisorio y abierto*.

Resumen

El artículo esboza primero la *nueva situación histórica*, caracterizada por la globalización neoliberal, la exclusión estructural y la “nueva cuestión social”, pero también por “signos positivos de los tiempos”, como son el Mercosur y la emergencia de nuevos agentes públicos de la sociedad civil, las redes de solidaridad, etc. La segunda parte muestra cómo la filosofía de la liberación sigue vigente ante esos desafíos, por su *opción por los pobres* y su uso de las *ciencias humanas* tanto analíticas como hermenéuticas. Finalmente se señalan caminos de respuesta a los cambios históricos, a fin de contribuir *desde la filosofía* a una globalización *alternativa* y a profundizar filosóficamente el “*inter*” de lo *intercultural*, *interreligioso* y *entre géneros* dentro del contexto latinoamericano y global.

Zusammenfassung

Der Artikel skizziert zuerst sowohl die neue geschichtliche Situation, die von der neoliberalen Globalisierung, der strukturellen Exklusion und der neuen sozialen Frage gekennzeichnet ist, als auch die „positiven Zeichen der Zeit“, wie der MERCOSUR, das Erscheinen neuer öffentlicher Akteure der Zivilgesellschaft, die Netze der Solidarität etc. Der zweite Teil zeigt, wie die Philosophie der Befreiung angesichts dieser Herausforderungen wegen ihrer Option für die Armen und ihrer Benutzung der analytischen und der hermeneutischen Humanwissenschaften noch immer gültig ist. Zum Abschluss werden Wege von Antworten auf die historischen Wechsel aufgezeigt, um von der Philosophie aus zu einer alternativen Globalisierung beizutragen und das „inter“ des Interkulturellen, Interreligiösen und zwischen den Geschlechtern innerhalb eines lateinamerikanischen und globalen Kontexts zu vertiefen.

Abstract

The article outlines first, the *new historical situation*, characterized not only by the neoliberal globalization, the structural exclusion and the “new social question”, but also for “the positive signs of the times” such as the Mercosur as a promise and the emergence of new public agents of civil society, nets of solidarity, etc. The second part shows how the Philosophy of Liberation is still present in front of those challenges, because of *its concern for the poor* and its use of *human sciences*, both analytical and hermeneutical. Finally paths to historical changes are pointed out in order to contribute *from the philosophy* to an *alternative* globalization and to deepen philosophically the “*inter*” from the *intercultural*, *interreligious* and *among genders* within the Latin American and global context.

INTERCULTURALIDAD: ASIGNATURA PENDIENTE
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente

Raúl Fonet Betancourt

1. Observación introductoria

Para disipar de entrada falsas expectativas sobre el alcance de mi trabajo, quiero empezar subrayando los límites del mismo. Se trata, ciertamente, de contribuir al trabajo de autocrítica que a mi juicio la filosofía en América Latina tiene que asumir hoy como una de sus tareas más prioritarias en este comienzo de siglo, si es que quiere estar realmente a la altura de los desafíos históricos con que los “nuevos tiempos” la confrontan, que son en gran medida de naturaleza intercultural.

Y me luce evidente que esta labor autocrítica implica un diálogo a fondo de la filosofía latinoamericana con su propio pasado, con sus expresiones históricas, con las figuras e instituciones que han determinado las líneas dominantes de su desarrollo, en una palabra, diálogo con su historia; y evidente me parece también el reconocimiento de que la filosofía latinoamericana puede llevar a cabo dicho diálogo autocrítico con su propia historia desde distintas perspectivas, por distintos motivos así como con estrategias diferentes.

En el presente trabajo quiero proponer una de esas posibles perspectivas desde la que se puede – y debe – encarar la autocrítica de la filosofía latinoamericana. Es, como anuncia el título, la perspectiva intercultural. Esta es, pues, la primera limitación que quiero subrayar. O sea que dejo de lado otras posibilidades de análisis crítico como podrían

ser la de la exigencia de la autenticidad¹ o la del carácter científico², para centrar la atención en lo que se podría llamar su *carácter* o configuración cultural con el fin justamente de ver si en su articulación hace justicia o no a la pluralidad cultural de América Latina. Mi sospecha aquí es que la filosofía latinoamericana, como deja claro el título del trabajo, no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina.

Por eso hablo de la interculturalidad como “asignatura pendiente”; y la llamo así porque entiendo que, como explicaré luego, la interculturalidad no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural que se viene formulando desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina.

En este contexto conviene señalar en un breve paréntesis que por interculturalidad se comprende aquí no una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto, un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella *postura* o *disposición* por la que el ser humano se capacita para ... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias *en relación* con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trata de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo. En este sentido, interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los *nombres propios* con que nombramos las cosas. O, dicho de manera más positiva, es la experiencia de que nuestras prácticas culturales deben ser también prácticas de traducción. Vale decir: Interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de que una dimensión fundamen-

¹ Cf. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; y la respuesta de Leopoldo Zea en su obra: *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969.

² Cf. Francisco Larroyo, *La filosofía americana*, México 1958; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; y para un análisis más actual: Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de ser modus operandi*, México 2000, y la bibliografía ahí indicada.

tal en la práctica de la cultura que tenemos como “propia” tiene que ser la de la traducción de los “nombres propios” que consolidan su tradición.

La otra limitación que asumo conscientemente en este trabajo es la de reservar el título de “filosofía latinoamericana” para aquellas formas del filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual, entendiendo por ésta la reflexión filosófica que, independientemente de los medios teóricos y planteamientos metodológicos a que recurra para articularse como tal, no reduce la tarea del filósofo a la ocupación con “problemas filosóficos”, esto es, a que haga filosofía de la filosofía, sino que sabe leer la génesis de los llamados “problemas filosóficos” como problemas que se han creado en conexión con la discusión de problemas reales y que, por eso mismo, hace de la confrontación práctico-reflexiva con los problemas reales y concretos que agobian la época histórica que la enmarca, su contexto justamente, la tarea central de la filosofía.

Me concentraré entonces, siguiendo un lugar común de la historiografía filosófica de América Latina, en la forma de filosofía que desde Juan Bautista Alberdi (1820-1884) se designa con el nombre de “filosofía americana” para indicar precisamente con dicho título que se trata de una práctica de la filosofía que toma el contexto histórico de los países latinoamericanos como su punto de partida y también como referencia primera para explicar su sentido y su legitimidad.³ Es sabido que Juan Bautista Alberdi lanza este programa entre 1837 y 1842, y que desde esos años, aunque muchas veces sin establecer una relación directa o explícita, se desarrolla en América Latina una manera de hacer filosofía que corresponde a la idea medular del programa de Juan Bautista Alberdi, a saber, la exigencia de contextualizar la filosofía y su enseñanza. Esta forma de hacer filosofía se va consolidando con el curso de los años como la tradición de *filosofía latinoamericana* en sentido estricto.

Jalones importantes en la historia de esta tradición serían, por ejemplo, en la primera mitad del pasado siglo XX, el socialismo positivo⁴,

³ Cf. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, México 1978.

⁴ Cf. José Ingenieros, *Sociología Argentina*, Buenos Aires 1911; y los trabajos recogidos por Oscar Terán en la antología: *Antiimperialismo y nación*, México 1979; Juan Bautista Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires 1915; y la bibliografía analizada en los estudios de Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Buenos Aires 1968; y de Raúl Fernet-Betancourt,

el marxismo indoamericano de José Carlos Mariátegui (1894-1928)⁵ o la filosofía de lo mexicano de Samuel Ramos (1897-1959)⁶. Pero es en la segunda mitad del siglo XX cuando el proyecto de la *filosofía latinoamericana* logra hacer progresos definitivos que le dan a esta forma de filosofar un perfil propio claramente reconocible por sus características contextuales.

Un mérito muy especial tiene en todo este proceso, indudablemente, Leopoldo Zea (1912) cuya obra y persona están indisolublemente ligadas a la historia de la gestación y del desarrollo de la *filosofía latinoamericana* en esta fase.⁷ Sin desconocer, por supuesto, las aportaciones decisivas de Arturo Ardao (1912)⁸, Francisco Miró Quesada (1919)⁹, Arturo Andrés Roig (1922)¹⁰, Augusto Salazar Bondy (1925-1974)¹¹ o Luis Villoro (1922)¹² quienes, entre otros muchos¹³, han ido marcando con un acento propio el desarrollo de la *filosofía latinoamericana*.

Por otro lado estaría además el amplio y complejo movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación que desde sus inicios en 1971

“Marxismus und Positivismus in Lateinamerika. Zur Geschichte des positiven Sozialismus”, en *Dialektik* 2 (1993) 135-150.

⁵ Cf. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1928; *Defensa del marxismo*, Lima 1934; y los trabajos recogidos en el tomo: *Ideología y Política*, Lima 1973.

⁶ Cf. Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México 1934.

⁷ Cf. Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso*, México 1952; *América en la historia*, Madrid 1957; *El pensamiento latinoamericano*, México 1965; *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969; *Filosofía de la historia americana*, México 1978; y los estudios reunidos en el tomo: *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1989.

⁸ Cf. Arturo Ardao, *Filosofía en lengua española*, Montevideo 1963; *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas*, Caracas 1978; y *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo 1987.

⁹ Cf. Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981.

¹⁰ Cf. Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México 1981; *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza 1993; *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, dos tomos, Buenos Aires 1994; y *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo 2001.

¹¹ Cf. Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México 1968; *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Lima 1969; y (junto con Leopoldo Zea, Julio C. Terán y Felix Schwartzmann) *América Latina: Filosofía y liberación. Simposio de filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1974.

¹² Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México 1950; *El proceso ideológico de la revolución de independencia*, México 1953; *Estado plural. Diversidad de culturas*, México 1998; y *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México 1997.

¹³ Pensamos, por ejemplo, en Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires 1987; *Reflexiones desde América*, tres tomos, Buenos Aires 1987; y *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*, Buenos Aires 1996; y en Alejandro Serrano Caldera, *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, México 1987; *Entre la nación y el imperio*, Managua 1988; y *La unidad en la diversidad*, Managua 1993.

centra gran parte del debate sobre la filosofía en América Latina y cuyo desarrollo me parece que se puede interpretar como la reorientación con que se renueva desde dentro el proyecto de la filosofía latinoamericana en las últimas tres décadas del pasado siglo XX.¹⁴

Como se ve por el breve recuento que acabo de hacer de la historia de la *filosofía latinoamericana* ésta registra precisamente en la segunda mitad del siglo XX un intenso desarrollo que no puede ser examinado aquí.¹⁵

Por eso debo señalar, por último, otra limitación que también se asume en este trabajo. De ese complejo desarrollo de la *filosofía latinoamericana* en los últimos sesenta o cincuenta años, si bien hay que tenerlo en cuenta como trasfondo indispensable para comprender el alcance de mi crítica, me referiré, como precisa el título del trabajo, explícitamente sólo al desarrollo “más reciente”, entendiéndolo por éste el período que se inicia en 1992 o inmediatamente antes de dicha fecha, pero ya en relación con ella. O sea que mi revisión crítica se refiere especialmente a la *filosofía latinoamericana* de los últimos diez años. Las razones de esta limitación las explicaré más adelante.

2. Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente

El discurso intercultural, sobre todo en filosofía¹⁶, es relativamente nuevo. Pero, como decía antes, la exigencia de la interculturalidad

¹⁴ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México 1983; y *Filosofar desde nuestra América*, México 2000; Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973; *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca 1974; *Filosofía de la liberación*, México 1977; *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá 1994; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México/Madrid 1998; y *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao 2001; Ignacio Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *ECA* 435-436 (1985) 45-64; *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990, y *Escritos Filosóficos*, I-III, San Salvador 1996-2001; Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José 1984; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José 1995; *El mapa del emperador*, San José 1996 y *El grito del sujeto* 1998; y Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca 1976; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires 1990; y como editor: *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires 1984; y (con Marcelo Perine), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*, Buenos Aires 1993.

¹⁵ Debo indicar que este trabajo es el texto de la ponencia presentada en el XIII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana, Salamanca del 22 al 26 de septiembre del 2002, cuya temática se centra justo en la revisión de la filosofía hispana en el periodo 1940-2000.

¹⁶ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, „Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural”, en *Diálogo Filosófico* 51 (2001) 411-426.

forma parte de la historia social e intelectual de América Latina desde sus comienzos, como demuestran, por ejemplo, las luchas hasta hoy ininterrumpidas de los pueblos indígenas y afroamericanos (sin olvidar las luchas de minorías como la asiática¹⁷) o los testimonios de tantos pensadores latinoamericanos que nunca malentendieron la visión bolivariana de la unidad política en el sentido de un programa de uniformización que conllevaría también la erradicación de la diversidad cultural.

A este nivel de historia cultural cabe destacar los testimonios de Francisco Bilbao (1823-1865) que opone a la “unidad de la conquista de refundarse desde la diversidad cultural latinoamericana.”¹⁸ un nuevo tipo de unidad que deberá estar basado en el respeto a la diferencia y conducir así a la consecución de “la fraternidad universal”¹⁹; de Eugenio María de Hostos (1839-1903) que denuncia el crimen que significa hacer solidarios al indio, al africano o al chino de “una civilización que no comprende”²⁰; de Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) que, desde su visión de una universalidad no descartada, propone como idea fuerza para la creación de la cultura latinoamericana esta norma: “Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos”²¹; o de José Martí (1853-1895) que acaso con más clarividencia que ningún otro supo articular en su obra el reclamo de comprender y reorganizar América Latina desde su real constitución intercultural.²²

Que el discurso intercultural en los círculos filosóficos de América Latina sea relativamente nuevo y minoritario además, muestra entonces que incluso la *filosofía latinoamericana* se ha desarrollado en sus líneas dominantes de espaldas al desafío de la interculturalidad en su propio contexto.

¹⁷ Cf. Juan Hung Hui, *Chinos en América*, Madrid 1992; y “Estudios sobre los movimientos migratorios en América Latina contemporánea”, en *Cuadernos Americanos* 79 (2000) 105-122.

¹⁸ Francisco Bilbao, „Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas”, en Leopoldo Zea (compilador), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, tomo I, México 1993, p. 55.

¹⁹ Francisco Bilbao, *ibid*; p. 55.

²⁰ Eugenio María de Hostos, “El día de América”, en Leopoldo Zea (compilador), *op. cit.*; p. 278.

²¹ Pedro Henríquez Ureña, “La utopía de América”, en Leopoldo Zea (compilador), *op. cit.*, p. 387.

²² De los muchos textos de José Martí que se podrían citar, resalto ahora: “Nuestra América”, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana 1975, pp. 15-23; “Mi Raza”, en *Obras Completas*, tomo 2, La Habana 1975, pp. 298-300; “El hombre antiguo de América y sus artes primitivas”, en *Obras Completas*, tomo 8, La Habana 1975, pp. 332-335; “Arte aborigen”, en *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit.; pp. 329-332; y “Autores americanos aborígenes”, en *Obras Completas*, tomo 8, ed. cit.; pp. 335-337.

Reconozco, por otra parte, que esta crítica puede parecer un tanto exagerada, ya que se podría objetar - ¡y con toda razón! – que precisamente en la segunda mitad del pasado siglo XX la filosofía latinoamericana ha dejado de ser aquella “flor exótica” de la que decía Andrés Bello (1781-1865) que “no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene”²³, para convertirse en una reflexión auténtica y contextual que con derecho se califica a sí misma de *filosofía latinoamericana*.

Como acredita justamente la obra de muchos de los filósofos citados antes como forjadores de la *filosofía latinoamericana* (Arturo Ardao, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Francisco Miró Quesada, Juan C. Scannone, Luis Villoro, Leopoldo Zea, etc.), ésta se ha ido desarrollando realmente en el marco de un amplio y vigoroso proceso de contextualización y de inculturación que representa un verdadero hilo conductor en el camino del reencuentro de la filosofía con la historia y la cultura latinoamericanas. Mi crítica, por tanto, no desconoce el progreso que significa el desarrollo de la *filosofía latinoamericana* como filosofía explícitamente contextual e inculturada; un progreso que, insisto en ello, también tiene consecuencias positivas para el “descubrimiento” de lo intercultural por la filosofía en América Latina. Mi crítica supone más bien esta transformación contextual de la filosofía en América Latina, cuya expresión viva es justo la *filosofía latinoamericana*, y, reconociendo su decisivo aporte, quiere hacer notar que es todavía insuficiente como respuesta al desafío de la interculturalidad.

Subrayo por eso que se trata de una crítica constructiva (en sentido literal) que no intenta restar ni importancia ni méritos al proyecto filosófico realizado bajo el título de *filosofía latinoamericana* sino que, basándose en lo ya alcanzado, quiere más bien continuar en forma creativa dicho proyecto, planteando continuar el proceso de transformación contextual e inculturada con una tarea de redimensionamiento intercultural que debe conducir precisamente al nacimiento de filosofías contextuales redimensionadas por el diálogo mutuo.

Desde la óptica crítica de la exigencia de la interculturalidad me parece, pues, legítimo señalar que el encuentro entre filosofía y realidad cultural propia que ha favorecido el desarrollo de la *filosofía latinoamericana*, es un encuentro que tiene que ser visto como limitado e

²³ Andrés Bello, „Autonomía cultural de América”, en Carlos Ripoll (Ed.), *Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano*, New York 1970, p. 49. Cf. también José Lezama Lima, *La expresión americana*, en *Obras Completas*, tomo II, México 1977, especialmente pp. 290 s.

insuficiente porque en él la filosofía no se encuentra con la realidad cultural latinoamericana como expresión de una rica y viva diversidad de culturas sino que la encuentra en forma reducida y “seleccionada”.

Las razones que se pueden aducir para explicar este “selectivo” encuentro entre filosofía y realidad cultural propia en la *filosofía latinoamericana* son complejas y múltiples. En realidad una explicación adecuada tendría que analizar el largo y conflictivo proceso histórico, político, social, económico, religioso y cultural que está detrás de la complejidad de las razones a que me refiero. Sin poder entrar ahora en el análisis de ese proceso ni en la presentación de todas las razones posibles, voy a enumerar a continuación sólo cuatro razones que me lucen particularmente relevantes en la explicación de las deficiencias interculturales que criticamos en la realización del proyecto de la *filosofía latinoamericana*.

La primera razón está unida a un vicio antiguo, criticado ya desde hace mucho por la intelectualidad crítica de América Latina. Se trata del uso colonizado de la inteligencia que precisamente se intentó superar con el llamado a la “emancipación mental” del siglo XIX, y del que se hace eco también la *filosofía latinoamericana*. Creo que este vicio sobrevive hoy todavía y que su supervivencia es una de las razones que explican porqué incluso en la *filosofía latinoamericana* se encuentran manifestaciones que, a pesar de su indiscutible asiento contextual, delatan un uso colonizado de la razón, cómplice en el fondo de la herencia colonial.

Concretizando la causa anterior indicaría como segunda razón la opción de facto por una visión civilizatoria tributaria del proyecto de la modernidad centroeuropea que se encarna, entre otras cosas, en los programas de “educación nacional” y, muy particularmente, en la formación filosófica que se trasmite así como en los métodos que se privilegian en la enseñanza y en la investigación filosóficas.

La tercera razón tiene que ver con el hecho, relacionado con la opción por la escritura, de que la *filosofía latinoamericana* conoce sólo dos lenguas de trabajo: el español y, en menor medida, el portugués. Las otras lenguas que se hablan en América Latina no hablan en la *filosofía latinoamericana*. Que ésta no hable aymara, guarani, keshua, náhuatl o kuna, es decir, que estos pueblos no estén presentes con sus lenguas y tradiciones en la *filosofía latinoamericana* y que ésta, por consiguiente, en vez refundarse como una gran escuela de traducción

mutua, siga aferrada a su bilingüismo hispano-luso, es obviamente, una precaria apertura intercultural.

La cuarta razón es, para mi, la razón fundamental. Pues, en última instancia, las otras tres causas que he nombrado hasta ahora, la suponen como su condición explicativa. Es el hecho de que el proyecto de la *filosofía latinoamericana* se ha centrado preferencialmente en la tendencia de reducir la realidad cultural de América Latina al mundo cultural definido por la llamada “cultura mestiza”. Esta cultura es, ciertamente, latinoamericana. Es más: es producto de transformaciones interculturales. Pero no se puede olvidar que no toda América Latina es mestiza y que la “cultura mestiza”, el mestizaje cultural latinoamericano, por tanto, no es expresión suficiente de la diversidad cultural de América Latina. La “cultura mestiza” es *una* figura concreta de la pluralidad cultural de América Latina. De manera que pretender presentar el mestizaje como expresión de *la* cultura latinoamericana resulta un acto de colonialismo cultural que diluye las diferencias y, en la práctica, oprime y margina al otro.

Por esta tendencia a leer toda la diversidad cultural latinoamericana desde la clave del mestizaje la *filosofía latinoamericana* ha llevado a cabo su proceso de contextualización y de inculturación en confrontación casi exclusiva con el mundo de la “cultura mestiza”. Ésta ha sido, y es hoy todavía, su interlocutor preferido, creyendo que basta dialogar con ella para entrar en diálogo con toda América Latina.

A la luz de las razones aducidas se comprende mejor lo que llamé antes el *carácter cultural* de la *filosofía latinoamericana*. Se ve, en efecto, que es filosofía que “sabe” a “cultura”, que es, si se prefiere – empleando un término que no uso, pero que forma parte de la auto-comprensión de la filosofía latinoamericana –, filosofía inculturada. Pero se nota también que su arraigo en la historia y en la realidad cultural latinoamericanas es parcial y selectivo porque toma como referencia fundamental para ello la cultura dominante del mundo mestizo y criollo, que no es tan inclusivista como se predica sino fuertemente excluyente e impregnada incluso de prejuicios racistas frente al afroamericano y al indígena. Sin olvidar, por supuesto, que es una cultura también machista y que eso se refleja de forma clara en la *filosofía latinoamericana* que parece reconocer sólo a “patriarcas” y “fundadores” en complicidad culpable con la marginación de la mujer en la cultura dominante. Pero volvamos al hilo argumentativo:

Esta percepción crítica de las deficiencias interculturales de la *filosofía latinoamericana* supone, lógicamente, la posibilidad de “verla con otros ojos”, es decir, la emergencia de un nuevo horizonte de comprensión, más radical y/o contextual, que permite ver el discurso de la *filosofía latinoamericana* desde otras perspectivas. Pero, como todo en la historia, este nuevo horizonte no surge por arte de magia de un momento para otro. Es una “generación” histórica; un proceso, una tradición que en su posibilidad de eficacia histórica se corta y retoma en el curso de la historia. Guamán Poma de Ayala (1534-1617) y José Martí, por ejemplo, forman parte de aquellos que en América Latina ayudan a “generar” ese “nuevo” horizonte de comprensión. Y la misma *filosofía latinoamericana*, a pesar de sus limitaciones en este campo, tiene también su parte en ese proceso de gestación de un “nuevo” paradigma.

Sin desconocer ni cuestionar, por tanto, la tradición que posibilita la aparición de ese “nuevo” horizonte de comprensión a cuya luz se hace manifiesta la deficiencia intercultural en el carácter cultural de la *filosofía latinoamericana*, hay que reconocer al mismo tiempo que su emergencia actual está directamente conectada con un fenómeno importante de la historia social y política de América Latina.

Se recordará que desde que empezaron los preparativos para conmemorar, según la óptica o el interés ideológico, los 500 años de la conquista, del encuentro entre dos mundos, de la invasión o del comienzo de la evangelización, en 1992, tiene lugar en toda América Latina un verdadero renacer de la resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos. La movilización de los mismos en movimientos sociales continentales que replantearon con nueva fuerza la vieja exigencia del derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa, representó, sin duda, un acontecimiento histórico decisivo para sacar a plena luz el déficit de interculturalidad en los estados latinoamericanos y sus culturas “nacionales”. Pues con esta movilización los indígenas y afroamericanos reafirmaban su presencia como sujetos de su propia historia, y con derecho a una cultura propia.²⁴

Esta reorganización de los pueblos indígenas y afroamericanos en un movimiento de resistencia popular en el contexto del “1992” marca por

²⁴ Aquí hay que indicar (además, evidentemente, del movimiento neozapatista en México en el que por su repercusión mediática se suele pensar casi inmediato en este contexto) sobre todo la “Campaña 500 Años de Resistencia Indígena y Popular” lanzada en Bogotá en octubre de 1989 en el marco de un primer “Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesinas e Indígenas” con la participación de 30 organizaciones procedentes de 17 países.

ello un giro en la historia reciente de América Latina; un giro que abarca ámbitos muy diversos, desde la educación a la religión²⁵, pero cuyo sentido no se puede reducir a los cambios que promueve en sectores determinados de la historia y culturas latinoamericanas. Su significado va más allá y toca algo que, al menos desde una perspectiva intercultural, resulta fundamental, a saber, que cambia también las condiciones de interpretación de la historia y de la cultura en América Latina. Pueblos que defienden su diferencia, que movilizan la vitalidad de sus tradiciones y afirman la diversidad, son pueblos que demuestran con su simple presencia que en América Latina historia y cultura se gestan en plural y que, en consecuencia, hay que contar con ellos tanto en la interpretación como en el diseño de América Latina.

Con esto insinúo que ha sido menos una idea filosófica y más una práctica social, un fenómeno de la historia social y política, lo que ha contribuido en forma decisiva a la emergencia de ese “nuevo” horizonte de comprensión que desenmascara la unilateralidad de que adolece el arraigo cultural de la *filosofía latinoamericana* en el universo de las culturas latinoamericanas. Pero sea o no cierta esta hipótesis, la cuestión que debe ser planteada aquí es la siguiente: ¿Cómo ha reaccionado la *filosofía latinoamericana* ante esta situación histórica tan densa en un sentido intercultural que se produce en América Latina en torno al “1992”?

La teología cristiana latinoamericana ha interpretado esta especial coyuntura histórica del “1992” como un *kairós*, como un “momento propicio”, como un “tiempo favorable” para promover una reorganización económica, social, política, cultural e institucional de América Latina y para emprender ella misma, como teología, nuevos caminos²⁶.

Recogiendo, pues, la idea de base de esta interpretación teológica del “1992”, quiero agudizar el sentido de la pregunta anterior, es decir, plantearla como una pregunta que busca indagar si la *filosofía latinoamericana* ha sabido leer también el “1992” como un *kairós* e iniciar

²⁵ Cf. Giulio Girardi, *El templo condena el evangelio*, Madrid 1994, pp. 15 y ss; y *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito 1997.

²⁶ De los innumerables documentos y estudios que se podrían citar, destaco: CLAR (Ed.), *Proyecto Palabra-Vida*, Bogotá 1988; Gustavo Gutiérrez, “Hacia el quinto centenario”, en *Páginas 99* (1989) 7-15; Guillermo Meléndez (Ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*, San José 1992; Alicia Puente (coord.), *El desafío latinoamericano desde hace 500 años*, México 1992; Luis Rivera Pagán, *Evangelización y violencia. La conquista de América*, San Juan 1992; Paulo Suess (organizador), *Queimada e sementeira. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Petrópolis 1988.

desde él un nuevo proceso de transformación, como lo ha hecho, por ejemplo, la teología en América Latina²⁷.

Aquí radica, dicho sea de paso, la razón de mi limitación a la *filosofía latinoamericana* de los últimos diez años.

Si repasamos la obra de estos años de “grandes nombres” de la *filosofía latinoamericana* como, por ejemplo, Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo A. Roig, Enrique Dussel o Luis Villoro, podremos comprobar que la *filosofía latinoamericana* se ha ocupado amplia y profundamente con el “1992”. ¿Pero ha acertado a ver en el “1992” un *kairós* para su apertura intercultural y su reformulación desde el diálogo entre iguales con los pueblos indígenas y afroamericanos? Trataremos de responder en base a un breve análisis de las obras de Zea, Ardao y Roig, pues no tenemos espacio para tratarlos a todos.

Empiezo con Leopoldo Zea, no sólo por lo que representa su nombre en la *filosofía latinoamericana* sino también, y sobre todo, porque ningún otro filósofo en América Latina se comprometió tanto como él con el empeño de hacer del “1992” un tema de reflexión filosófica contextualizada. Como prueba de ello baste ahora recordar, entre otras muchas actividades, que Leopoldo Zea fue desde 1987 el Coordinador General de la “Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario” y que desde 1989 animó la publicación de una colección filosófica que lleva el significativo título de “500 años después”.²⁸

Y aunque en un principio Leopoldo Zea denuncia el eurocentrismo que trasluce la categoría de “descubrimiento”,²⁹ sus escritos posteriores a este respecto, sin embargo, no dejan duda de que para él la conmemoración de los 500 años de “historia común”³⁰ no es una ocasión para recoger el desafío de un diálogo (intercultural) hacia dentro en América Latina sino ante todo la oportunidad histórica de trabajar por la reconciliación de la comunidad iberoamericana.³¹

²⁷ Como documentación ejemplar de este nuevo proceso de transformación en la teología latinoamericana remito aquí al desarrollo de las teologías indias y afroamericanas.

²⁸ Ver por ejemplo: Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, México 1990; Mario Magallon, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*, México 1991; Raúl Fornet-Betancourt, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, México 1992; Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México 1993; y Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México 1993.

²⁹ Cf. Leopoldo Zea, “América: ¿descubrimiento o encubrimiento?”, en *Cuadernos Americanos* 1 (1985) 93-104.

³⁰ Cf. Leopoldo Zea, *Descubrimiento e identidad latinoamericana*, ed. cit.; p. 34.

³¹ Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabelas*, México 1993, pp. 113ss.

En coherencia con la tesis central de su filosofía de la historia de la historia latinoamericana que, resumiendo, interpreta la historia de América Latina como *una* única historia de mestizaje, es decir, como la historia de las “comunidades nacionales” que en base fundamentalmente al criollo y al mestizo se van formando desde la colonia, pero sobre todo desde la emancipación política en el siglo XIX en los distintos países latinoamericanos³², Leopoldo Zea percibe el “1992” como una situación histórica favorable para forzar la dinámica de desarrollo del proceso de mestizaje de ese único mundo *latinoamericano* en el que el indio y el afroamericano tienen que ser asimilados³³.

Mestizaje es asimilación, y por cierto asimilación en el proyecto *latinoamericano* guiado por la matriz latina.

Para comprender bien la tesis central de la filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea hay que tener presente, en efecto, que su base interpretativa, su clave hermenéutica, es la idea de la “latinidad”³⁴. Y ésta es también su clave para leer el desafío del “1992”. Por eso no puede entender el reto intercultural que plantean de nuevo los pueblos indígenas y afroamericanos con su movilización en una campaña por el derecho a la autodeterminación política, cultural y religiosa que reclama precisamente el diálogo intercultural de América Latina hacia dentro, esto es, con su propia diversidad de culturas. Leopoldo Zea reduce ese desafío a un problema de *asimilación* en los ordenes nacionales existentes porque para él la “cuestión indígena”, al menos en México, no es una cuestión de diferencia cultural sino de falta de integración social y económica del indígena. El problema no es el indígena como sujeto de una cultura diferente. Para Leopoldo Zea ese indígena ya no existe, pues ha sido vencido por la conquista, pero sobre todo por la “mexicanización” en el proyecto mestizo de la nación. Por eso el problema está en la “proletarización”, en la marginación del indígena del proyecto nacional. El indígena tiene derechos como mexicano, no como perteneciente a ésta o aquella otra etnia.³⁵

³² Cf. Leopoldo Zea, *América en la historia*, México 1957; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México 1974; y *Filosofía de la historia americana*, México 1978.

³³ Cf. Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, ed. cit.: pp. 57ss.

³⁴ Cf. Leopoldo Zea, “La latinidad como definición”, en *Filosofar: A lo universal por lo profundo*, Bogotá 1989, pp. 2000ss.

³⁵ Cf. Leopoldo Zea, *Fin del siglo XX, ¿Centuria perdida?*, México 1996, sobre todo los capítulos “Los derechos humanos y la cuestión indígena” y “Chiapas, yunque de México para Latinoamérica”; y “El problema indígena”, en *Cuadernos Americanos* 56 (1996) 228-237. Hans Schelkshorn ha criticado con razón la incompreensión de Zea ante la cuestión indígena de Chiapas. Cf. Hans

En la coyuntura histórica del “1992” lo que está en juego para Leopoldo Zea es, por consiguiente, el futuro del proyecto latinoamericano como proyecto, bien entendido, de una comunidad de pueblos que se encuentran y reconocen en la herencia latina.

Y si se puede hablar de algún cambio en la posición filosófica de Leopoldo Zea a partir

del “1992”, es que el discurso *latinoamericanista* (que acentuaba la diferencia de América Latina frente a España y a Europa en general) empieza a ser sustituido por un discurso *ibero-americanista* preocupado por subrayar la comunidad de origen y destino entre América Latina e “Iberia”. Pero esto no es apertura intercultural sino un programa de reconciliación entre la América *Latina* y la Europa *románica* en la herencia de la latinidad³⁶, y en vistas a asegurar la participación de la cultura ibero-americana en la dialéctica del progreso de la humanidad para que ésta no quede a merced de la hegemonía del mundo anglosajón: “Así, más allá de los quinientos años de la fecha en que se inicia la historia común de Ibero-América, está el futuro que pueden protagonizar en común los pueblos al uno y al otro lado del Atlántico. Juntos constituyen un horizonte que se presenta amenazante por el triunfalismo de que hace gala el otro mundo que no tiene por qué ser la contrapartida del ibero; un mundo empeñado en mezquinar valores y logros que deben ser patrimonio de toda la humanidad.”³⁷

En aras de la reconciliación de la América *Latina* con “Iberia”, de la integración del mundo ibero-americano como bloque cultural mestizo y de su función de interlocutor del mundo anglosajón, bajo las condiciones de la globalización actual, Leopoldo Zea nivela las diferencias culturales que la coyuntura histórica del “1992” agudiza en América

Schelkshorn, “Die lateinamerikanische »Philosophie der Befreiung« am Ende des 20. Jahrhunderts. Ein Literaturbericht”, en *Polylog* 3 (1999) p. 83.

³⁶ Cf. Leopoldo Zea, *Regreso de las carabales*, ed. cit.; y “Vasconcelos y la utopía de la raza cósmica”, en *Cuadernos Americanos* 37 (1993) 23-36.

³⁷ Leopoldo Zea, „Más allá de los quinientos años”, en *Cuadernos Americanos* 32 (1992) pp. 121-122; y *Filosofar a la altura del hombre*, México 1993; especialmente los capítulos “Filosofar desde la realidad americana” y “Problemática de un nuevo pensamiento latinoamericano”, pp. 361-371 y 373-377 respectivamente. Ver también sus estudios: “Fin de los imperios y globalización del desarrollo”, en *Cuadernos Americanos* 53 (1995) 223-229; “1898, Latinoamérica y la reconciliación iberoamericana”, en *Cuadernos Americanos* 72 (1998) 11-25; “El mediterráneo y Latinoamérica”, en *Cuadernos Americanos* 79 (2000) 75-83; “Identidad continental multirracial y multicultural”, en *Cuadernos Americanos* 80 (2000) 15-19; “Repensar el futuro de América”, en *Cuadernos Americanos* 84 (2000) 11-18; y “Latinoamérica en la globalización”, en *Cuadernos Americanos* 86 (2001) 23-41.

Latina, para leer esta fecha exclusivamente bajo el signo del famoso lema del “Encuentro de dos mundos”. Con lo cual neutraliza el significado histórico de esta fecha como acontecimiento que convoca al encuentro intercultural con los muchos mundos americanos, es decir, al “descubrimiento” reconecedor de la pluralidad cultural de América Latina en pueblos y culturas vivos que reclaman precisamente la cancelación de los discursos y las políticas que los subsumen demasiado rápido en un mundo mestizo cuyos sectores claves (política, economía, educación, religión, administración) nunca ha podido co-gobernar.

No percibe, por tanto, Leopoldo Zea que para América Latina el “1992” es el *kairós* del “encuentro de muchos mundos” al interior de América Latina; el *kairós* de la reconfiguración intercultural que no niega ni la latinidad ni el mestizaje como referencias identitarias, pero que sí los reubica al verlos como parte de un proceso de relaciones y prácticas culturales, y no como la espina dorsal *del* desarrollo cultural en América Latina.

En Leopoldo Zea, por eso, la *filosofía latinoamericana* continua promoviendo su selectiva y reductora visión de la diversidad cultural de América Latina, sin decidirse a iniciar un proceso de corrección reparadora que la reconcilie, por el diálogo intercultural con las culturas amerindias y afroamericanas. Y por eso también “la filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo”³⁸ que Leopoldo Zea desarrolla en la coyuntura histórica del “1992” continua y culmina en cierta forma la lógica de la asimilación y la integración que inspira su filosofía de la historia justo en tanto que filosofía de la historia de una América latinizada. Dicha filosofía no representa, por tanto, ninguna ampliación del horizonte intercultural de la *filosofía latinoamericana* porque es la filosofía de las relaciones interculturales que mantiene con el mundo una América Latina que, por nivelar sus diferencias en un ambiguo mestizaje, no dialoga con su diversidad cultural.

Muy parecido – y por ello haré sólo una breve mención – es el caso de Arturo Ardao para quien el “1992” es también ocasión para reafirmar el origen y la *vocación* latina de América Latina y proyectarla como región cultural de la “romanidad”.³⁹ En consecuencia la *filosofía latinoamericana* deberá seguir siendo aquella filosofía que resulta “de

³⁸ Cf. Leopoldo Zea, “Filosofía de las relaciones de América Latina con el mundo”, en *Cuadernos Americanos* 41 (1993) 93-100.

³⁹ Cf. Arturo Ardao, *Romanía y América Latina*, Montevideo 1991; y *Génesis de la idea y el nombre de América Latina 500 años después*, México 1992.

la condición latinoamericana de los sujetos que la cultivan”⁴⁰; “condición latinoamericana” que, por lo que acabo de decir, es fundamentalmente condición de “romanidad” o si, se prefiere, condición de mestizaje sobre la base de la herencia latina como centro catalizador.

Más complejo es el caso de Arturo A. Roig. En su importante estudio “Descubrimiento de América y encuentro de culturas” Roig asume una posición realmente crítica y se distancia de toda interpretación que pretenda presentar el “1992” como una fecha en la que se debe “celebrar” (al menos) el fecundo encuentro entre España y América. Sobre la base de una crítica a la ideología de los “lugares comunes” sobre el “descubrimiento” impuesta por las políticas culturales nacionales de muchos países latinoamericanos Roig denuncia el supuesto “encuentro” como violencia colonizadora por parte de la Europa de la época y asienta: “Así, ni “encuentro de dos mundos”, ni “encuentro de dos culturas” resultan ser expresiones aceptables, en particular si se tiene presente la desigualdad de relación entre los pretendidos “mundos” y “culturas”, sometidos a lo contrario de lo que se quiere significar, a saber, la “aculturación”, fenómeno que en sus formas externas llegó a los límites de “muerte cultural” y, en tal sentido, de etnocidio.”⁴¹

Para Roig, por consiguiente, el “1992” convoca a hablar de “Conquista” como “un acto de posesión y de imposición y construcción de formas culturales”⁴² que lleva un claro mensaje: “el de la dominación del mundo”.⁴³ Por eso el significado del “1992” no puede ser el de celebrar el supuesto descubrimiento del otro o el supuesto encuentro con su cultura, pues lo que aconteció hace 500 años en el “descubrimiento-conquista”⁴⁴ fue más bien el autodescubrimiento de la cultura conquistadora como empresa imperial.⁴⁵ No hay comunicación con el otro sino monólogo consigo mismo en la cultura que “descubre” y conquista. Y esto es, para Roig, lo que la *filosofía latinoamericana* tiene que pensar en la situación histórica del “1992”, es decir, hacerse

⁴⁰ María Noel Lapoujade, „Entrevista a Arturo Ardao“, en *Cuadernos Americanos* 36 (1992) p. 113.

⁴¹ Cf. Arturo A. Roig, “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1), Buenos Aires 1994, p. 15.

⁴² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 18.

⁴³ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 20.

⁴⁴ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 20.

⁴⁵ Se recordará que, aunque en otro sentido, ya Germán Arciniegas había hablado del autodescubrimiento del europeo en el “descubrimiento” de América. Cf. Germán Arciniegas, *Con América nace la nueva historia*, Bogotá 1990; pp. 73 y sgs.

cargo de que en 1492 América no fue descubierta y de que, por tanto, tiene que hacer de la tarea del descubrimiento parte esencial de su trabajo como filosofía justamente *latinoamericana*. Es este sentido escribe Roig: “Nos animaríamos a enunciar la curiosa paradoja de que Cristóbal Colón no nos descubrió, pero que abrió con su acto fallido, la lenta, permanente y a veces dolorosa tarea de nuestro descubrimiento.”⁴⁶

La *filosofía latinoamericana* debe de asumir, además, esta tarea con “un espíritu liberador”⁴⁷, ya que para Roig se trata de contribuir a que los latinoamericanos se descubran como sujetos de su propia historia, como sujetos libres, y no como colonizados.

La interpretación de Roig, a pesar de su clara posición crítica y liberadora en el debate sobre el “1992”, deja claro sin embargo que para él, como para Leopoldo Zea, la tarea del propio descubrimiento -que es la cuestión de la identidad- encuentra la condición de su posibilidad histórica en la “historia compartida”⁴⁸ que se inicia en 1492; y que -como reconoce Roig- “la hemos ido haciendo en buena medida con herramientas culturales comunes con las que nos identificamos y nos interrelacionamos de modo directo y, como no decirlo, también de modo fraterno”.⁴⁹

Es, pues, de nuevo la América Latina mestiza y criolla la que se toma como eje central para enfocar el problema de la identidad cultural en América Latina.

Es cierto, por otra parte, que a la sensibilidad crítica de Roig, no escapa la violencia ejercida por la cultura latinoamericana dominante sobre otras “etnias” y clases populares. Así escribe en referencia a la cuestión del “descubrimiento” como cuestión de identidad: “Lógicamente que lo primero que se ha de plantear en este sentido es como hemos construido hasta ahora nuestra propia identidad y si ella no ha estado afectada, del mismo modo, por desencuentros graves, principalmente en relación con etnias y clases sociales, resueltos mediante la violencia de unas formas culturales sobre otras.”⁵⁰

Pero Roig, justo por considerar la “historia compartida” como la condición fundante del proceso cultural *latinoamericano*, no plantea la

⁴⁶ Cf. Arturo A. Roig, “Descubrimiento de América y encuentro de culturas”, ed. cit.; p. 22.

⁴⁷ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁴⁸ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁴⁹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 17.

⁵⁰ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

tarea de la revisión crítica de la génesis de lo que él llama la propia identidad latinoamericana, como una tarea de alcance intercultural. “La violencia de unas formas culturales sobre otras”, vista a la luz de la cultura *latinoamericana*, se percibe sólo como un fenómeno *intracultural*: “La cuestión de la identidad, nuestro descubrimiento es, pues, también un intento de diálogo intracultural.”⁵¹

La sospecha de que también en la interpretación de Roig, aunque sin llegar al grado en que lo hace Leopoldo Zea con su teoría de la reconciliación cultural, se nivelan las diferencias culturales existentes en América Latina y se desconoce en realidad la alteridad de otras culturas no mestizas, creo que se confirma además por otro aspecto de su argumentación en el que el nivel de un diálogo intercultural se reserva expresamente a la posible comunicación “entre americanos y europeos”⁵², libre de todo resabio colonialista o misionero.⁵³

En textos posteriores, sin embargo, Roig se abre a la percepción intercultural de la diversidad cultural de América Latina y supera con ello su propia visión de la misma como diversidad explicable por procesos intraculturales. Así, por ejemplo, en un estudio reciente reconoce que, para la filosofía latinoamericana y su tarea de pensar la cuestión de la identidad en América, se trata de “asomarnos a la inmensa riqueza de los infinitos universos discursivos del quicha, del aymara, del castellano, del mapudungu, del inglés caribeño, del azteca, del portugués, el maya, el créole haitiano, el sranontongo de Surinam, el holandés colonial, y tantos otros, con todos sus discursos, verbales o escritos, y todo ello con un espíritu nuevo.”⁵⁴

Mas el texto que mejor documenta lo que se podría llamar el “giro intercultural” en la posición filosófica de Roig es su estudio “Filosofía Latinoamericana e Interculturalidad” que representa el texto de su ponencia en el II Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en São Leopoldo (Brasil) del 6 al 11 de abril de 1997. Este texto tiene además la importancia de ser, según alcanzo a ver, el trabajo en que por primera vez uno de los representantes consagrados de la *filosofía latinoamericana* tematiza en forma expresa el horizonte de la inter-

⁵¹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

⁵² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 22.

⁵³ Sobre esto ver también: Arturo A. Roig, “Nuestro diálogo con Europa”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, ed. cit.; pp. 71-90.

⁵⁴ Cf. Arturo A. Roig, “Globalización y filosofía latinoamericana”, en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Maracaibo 2001, pp. 180-181.

culturalidad y trata de esbozar las consecuencias de la misma para el filosofar desde América Latina.⁵⁵

De esta suerte integra Roig la idea de la interculturalidad en la *filosofía latinoamericana* como una perspectiva que potencia en ésta su capacidad de crítica de la cultura. Pero en su planteamiento Roig va todavía más lejos. Pues reconoce que el asumir la perspectiva de la interculturalidad tiene consecuencias también para la filosofía, esto es, que a la crítica de la cultura debe seguir una crítica de la filosofía desde el horizonte del diálogo intercultural. En este sentido escribe: “El diálogo filosófico intercultural exige, para ser posible, una reformulación epistemológica del saber filosófico, que no es ajena a una decodificación ideológica”.⁵⁶

Éste es, para mi, el paso decisivo en la argumentación de Roig. Y es mérito indiscutible en su esfuerzo por articular la perspectiva de la interculturalidad con el método de la *filosofía latinoamericana* plantear este intento como una tarea de recuperación de tradiciones marginadas por la filosofía académica (eurocéntrica) en América Latina. Con lo cual muestra, en la línea de lo que apuntaba en la observación introductoria, que la exigencia de la interculturalidad “tiene importantes antecedentes”⁵⁷ en la historia intelectual y social de América Latina.

Casos ejemplares de esos “importantes antecedentes”, con cuyo análisis Roig fundamenta convincentemente su interpretación, son, entre otros, José Martí, José Carlos Mariátegui y el movimiento literario-artístico del vanguardismo latinoamericano - al que, como subraya Roig, pertenecieron también filósofos (profesionales) como el argentino Macedonio Fernández (1874-1952).⁵⁸

Pero Roig no se queda en el nivel del historiador de las ideas que se contenta con recuperar un tradición marginada y constatar historiográ-

⁵⁵ Debo indicar que Leopoldo Zea y Enrique Dussel participaron en el I Congreso Internacional de Filosofía Intercultural que se celebró en Ciudad de México del 6 al 10 de marzo de 1995. Pero ni Zea ni Dussel supieron aprovechar esta ocasión para tematizar la cuestión de la interculturalidad en relación con la *filosofía latinoamericana* o sus respectivas versiones de la misma. En su ponencia Zea habló de una “cultura del hombre” como cultura universal que haga posible compartir el progreso de la humanidad sin excluidos, mientras que Dussel a pesar del prometedor título de su ponencia, se limitó a presentar su conocida interpretación de la modernidad europea. Cf. Leopoldo Zea, “Cultura del hombre y cultura natural” y Enrique Dussel, “Modernidad y diálogo intercultural”, en Universidad Pontificia de México (Ed.), *Actas del Primer Congreso Mundial de Filosofía Intercultural*, México 1999, pp. 3-7 y 12-27.

⁵⁶ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 134.

⁵⁷ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 134.

⁵⁸ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 143.

ficamente la preocupación intercultural en el pensamiento filosófico de América Latina. Roig supera este nivel y hace de la tradición intercultural silenciada por la cultura académica y por la de las élites europeizantes un punto de vista legítimo para criticar la *filosofía latinoamericana* misma, al menos en aquellas variantes que “en lugar de abrir las puertas hacia un diálogo intercultural, como sucedió con las vanguardias, las clausura.”⁵⁹

Roig nombra expresamente las posiciones de Antonio Caso (1883-1946) y de José Vasconcelos (1882-1959), filósofos que la historiografía filosófica tradicional reconoce como pertenecientes al grupo de la llamada “generación de los fundadores” de la filosofía en América Latina.⁶⁰ Resalto esto porque creo que este dato es muy relevador del alcance de la recepción del planteamiento intercultural que hace Roig.

Desde otro ángulo conviene señalar también que en la argumentación de Roig la tematización consciente del horizonte de la interculturalidad como perspectiva que debe tenerse en cuenta en el método de la *filosofía latinoamericana*, es al mismo tiempo motivo para advertir, con intención crítica, desde la perspectiva liberadora de la *filosofía latinoamericana* (en concreto aquí, desde la variante que representa la obra de Roig) sobre ciertos peligros que puede conllevar una percepción culturalista de la interculturalidad, al separar la práctica cultural de procesos sociales y de género. Esta advertencia crítica, además de justificada, me parece que puede ser uno de los grandes aportes de la *filosofía latinoamericana* (de la liberación) al diálogo intercultural en el ámbito filosófico mundial, ya que se orienta, si entiendo bien, a la conjugación interactiva de los horizontes de la liberación y de la interculturalidad.⁶¹

Roig hace, por tanto, un aporte substancial al “descubrimiento” y/o “redescubrimiento” de lo intercultural por la *filosofía latinoamericana*. Y, sin embargo, también en su planteamiento se percibe un déficit intercultural que resulta, a mi juicio, de una comprensión demasiado puntual de la interculturalidad, pero también del no haber llevado tampoco la incorporación de lo intercultural hasta sus últimas consecuencias.

⁵⁹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 146.

⁶⁰ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, „Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* 12 (2001) 32-42.

⁶¹ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 138ss.

Hablo de comprensión puntual de la interculturalidad porque la argumentación de Roig parece suponer un concepto de interculturalidad en el que ésta queda restringida al campo de las “relaciones entra culturas y etnias”⁶². Partiendo de esta concepción Roig entiende entonces la filosofía intercultural como una forma determinada de filosofía, como una especie de “etnofilosofía”⁶³.

Problemático es para mi en la concepción de Roig no el primado del paradigma de la liberación, que comparto porque sin arraigo en procesos concretos de liberación la interculturalidad se convierte en un entretenimiento académico.⁶⁴ Cuestionable me luce más bien la comprensión de la filosofía intercultural (¡sobre el trasfondo de la etnofilosofía!) en términos de una forma particular de filosofía. Pues el planteamiento intercultural, en lo que toca a la filosofía, insiste sobre todo en que se trata de promover modos de pensar *contextuales* (¡no solamente étnicos!) que, por la consciencia de sus propios límites, se abren al diálogo entre ellos y de esta forma posibilitan no *una* filosofía intercultural, pero sí una configuración intercultural de formas contextuales de filosofar.

Por otra parte me parece que Roig se queda corto en la aplicación de su propia propuesta de relectura intercultural de la historia de las ideas en América Latina. Es indiscutible, como he subrayado, que Roig maneja la perspectiva de la interculturalidad como una perspectiva que posibilita una crítica inmanente de la historiografía de la *filosofía latinoamericana*, pero por eso mismo extraña que siga manteniendo por otra parte el discurso de los “textos fundacionales”⁶⁵, de los “textos clásicos”⁶⁶ de la *filosofía latinoamericana* para referirse con ello sólo a obras de autores “criollos” a partir del siglo XVII.⁶⁷ Con lo cual excluye de los comienzos “fundacionales” de la *filosofía latinoamericana* las tradiciones y los textos de las culturas autóctonas.

Aquí hay un límite claro del alcance de lo intercultural en la posición de Roig. Y creo que se puede explicar en razón de que Roig, a pesar de su apertura a lo intercultural, opera con un concepto de filosofía como

⁶² Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 139.

⁶³ Cf. Arturo A. Roig, *Ibid.*; pp. 139.

⁶⁴ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M. 1997, p. 7.

⁶⁵ Arturo A. Roig, “La filosofía latinoamericana en sus orígenes”, en *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, ed. cit.; p. 17.

⁶⁶ Arturo A. Roig, “Globalización y Filosofía Latinoamericana”, ed. cit.; p. 178.

⁶⁷ Arturo A. Roig, *Ibid.*; p. 175.

saber crítico reflexivo que es, sin duda, contextual, pero formalmente tributario todavía de la herencia filosófica occidental moderna. Por esta razón, me parece, tiene fuertes reparos en reconocer como “filosofía” las formas indígenas de pensar, que se mantienen vivas hasta hoy en América Latina.⁶⁸ Pero justo en esto radica el desafío de la interculturalidad a nivel filosófico en América Latina.

3. Observación final

Creo que las acotaciones críticas expuestas, aunque son puntuales, dejan claro que la interculturalidad es todavía una asignatura pendiente para la filosofía en América Latina. Por eso quiero cerrar este estudio proponiendo algunas pautas de trabajo que puedan ayudar a saldar la deuda que tiene la *filosofía latinoamericana* con la interculturalidad. Por falta de espacio me tendré que limitar sólo a la enumeración de lo que llamaría mis “recomendaciones”. Serían las siguientes:

-Relectura de nuestra historia de las ideas en la línea (propuesta precisamente por Arturo A. Roig) de recuperar las tradiciones alternativas de pensamiento, sin imponernos la camisa de fuerza de los esquemas “disciplinarios”.

-Crítica de nuestras instituciones de enseñanza, de sus formas metodológicas y pautas doctrinales, sin olvidar la crítica de las tradiciones para cuya transmisión han sido creadas.

-Relativizar el peso de la escritura para dar cabida y fomentar las culturas orales en la producción filosófica.

-Potenciar el estudio y aprendizaje de las lenguas indígenas, así como la comunicación con las tradiciones que expresan.

-Redimensionar el mapa del “continente filosófico” ubicando filosóficamente, esto es, por el desarrollo de filosofías contextuales desde las tradiciones de Amerindia y Afroamérica, los muchos lugares que todavía no tienen nombre o, mejor dicho, cuyos nombres propios han sido borrados de nuestra memoria, pero que urge recuperar como tales para que nuestra diversidad cultural tenga también una adecuada expresión filosófica.

Éstas serían, pues, algunas líneas de trabajo cuya realización consecuente podría poner en marcha un proceso de transformación de la

⁶⁸ Sobre este punto ver: Günther Mahr, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo A. Roig*, Aachen 2000, pp. 230 y sgs.

filosofía en América Latina y ponerla, realmente, a la altura de toda la diversidad cultural del continente⁶⁹.

Resumen

Haciendo una revisión crítica del pensamiento latinoamericano se observa que la interculturalidad es todavía una asignatura pendiente para la filosofía en América Latina. El trabajo propone algunas pautas de trabajo que puedan ayudar a saldar la deuda que tiene la *filosofía latinoamericana* con la interculturalidad, como las siguientes: Relectura de nuestra historia de las ideas en la línea de recuperar las tradiciones alternativas de pensamiento; crítica de nuestras instituciones de enseñanza; relativizar el peso de la escritura para dar cabida y fomentar las culturas orales en la producción filosófica; potenciar el estudio y aprendizaje de las lenguas indígenas, así como la comunicación con las tradiciones que expresan; redimensionar el mapa del “continente filosófico”, ubicando filosóficamente los muchos lugares cuyos nombres propios han sido borrados de nuestra memoria, pero que urge recuperar para que nuestra diversidad cultural tenga también una adecuada expresión filosófica.

Zusammenfassung

Wenn man das lateinamerikanische Denken einer kritischen Revision unterwirft, kann man feststellen, dass die Interkulturalität noch eine Schwachstelle des Philosophierens in Lateinamerika ist. Diese Arbeit möchte mit einigen Vorschlägen dazu beitragen, die Schuld der lateinamerikanischen Philosophie der Interkulturalität gegenüber zu verringern: Neulektüre unserer Ideengeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Rettung von alternativen Denktraditionen; Kritik unserer Bildungsinstitutionen; Relativisierung der Bedeutung der Schriftlichkeit mit dem Ziel, den mündlichen Kulturen einen Raum zu schaffen und ihre philosophische Produktion zu fördern; Verstärkung des Studiums und des Erlernens der indianischen Sprachen, sowie der Kommunikation mit den durch sie ausgedrückten Traditionen; Redimensionierung der Landkarte des „philosophischen Kontinents“ und Neueintrag der zahllosen Orte, deren Namen aus unserm Gedächtnis gewischt wurden, die aber zurückgewonnen werden müssen, um unserer kulturellen Diversität einen angemessenen philosophischen Ausdruck zu verleihen.

Abstract

In a critical study of Latin American thought, interculturality is still considered a pending subject for Latin American philosophy. The work proposes some guiding principles that can help to settle the debt that Latin American philosophy has with interculturality. Some of these rules are: to re-read the history of ideas as a way to recover the alternative traditions of thought; to analyze critically our educational institutions; to reduce the importance of writing and encourage oral cultures in the philosophical production; to promote the study and learning of indigenous languages, as well as their traditions; to reshape the map of “the philosophical continent” locating philosophically the many places whose names have been erased from our memory, but need to be recovered so that our cultural diversity has an appropriate philosophical expression.

⁶⁹ Para una visión más detallada y amplia de la crítica que aquí expongo ver: Raúl Fornet-Betancourt, *Para una crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Aachen 2003 – en preparación.

LIBERACIÓN, DISCURSO Y RAZÓN PRIMIGENIA

Ricardo Maliandi

I. Malentendidos superables

La “ética del discurso” y la “ética de la liberación” son dos de las más importantes propuestas éticas elaboradas a fines del siglo XX y que siguen vigentes –o, al menos, *vivientes*– ya entrado el siglo XXI. Ambas ostentan fuertes y expresas pretensiones de validez universal, pretensiones que, a su vez, revisten especial magnitud por el cruce de dos circunstancias: el actual proceso de globalización y el hecho de que esas dos éticas representan –o, al menos, *pretenden* representar– a Europa y a Latinoamérica, respectivamente, y esto es *casi* como representar al hemisferio Norte y al hemisferio Sur. Enfatizo este “casi” porque hay excepciones como México, los países centroamericanos y del Caribe, Colombia o Venezuela en el hemisferio Norte, o Sudáfrica y Australia en el hemisferio Sur. Por otra parte, además, es conveniente no pasar por alto el carácter relativo de semejantes esquemas: no todo el pensamiento europeo acuerda con la ética del discurso ni todo el pensamiento latinoamericano se declara liberacionista. Incluso las posturas críticas más fuertes son las que cada una de esas éticas enfrenta en su respectivo ámbito geográfico originario.

Así y todo, entendemos muy bien lo que quiere decirse cuando se habla de la dominación y explotación del Norte sobre el Sur. Al fin y al cabo, la América sajona queda al Norte de la América Latina, y Europa queda al Norte de África. La ética de la liberación resuelve esta cuestión de las referencias cardinales distinguiendo entre el “Centro” (Europa occidental, Estados Unidos, Japón, y entre 1945 y 1989 la Unión Soviética) y la “Periferia” (América Latina, África bantú, mundo mu-

sulmán, India, Sudeste asiático y Europa oriental), calificando, a la vez, como “cuasi autónomas” a China y Rusia (Dussel, 1998: 21, 50ss.). En relación con esto, se propone sustituir el “paradigma eurocéntrico” –sostenido ya expresamente, por ejemplo, por Hegel–, que identificó la Modernidad con Europa y que se ha impuesto actualmente en todo el mundo intelectual, por un “paradigma mundial”, que reconoce en Europa sólo “una parte” de la Modernidad, a saber, el “centro” de ésta. (*ibid.*: 51). La Modernidad pasa a entenderse aquí como “un fenómeno que se va mundializando” (*loc. cit.*) gradualmente, desde el Renacimiento hasta nuestros días, con desplazamientos del poder hegemónico entre unos pocos países europeos. Dussel sostiene, además, que la “centralidad” de Europa no es meramente –como pretende el paradigma eurocéntrico– producto de una “superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas”, sino que proviene también de la acción colonizadora sobre Amerindia, y la consecuente acumulación de poder. “La modernidad –dice Dussel– es el fruto de ese acontecimiento y no su causa” (*loc. cit.*). Algo semejante ocurre con el capitalismo, fruto, y no causa, del proceso de mundialización y “centralización” de Europa, que en los últimos siglos hegemoniza la experiencia humana de un “sistema interregional” de más de cuatro milenios (*ibid.*: 52). Puede decirse, en suma –y para lo que aquí interesa–, que la ética de la liberación es un modo de enfatizar la necesidad de que el pensamiento se libere del “eurocentrismo” y se haga “empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su ‘ser periférico’ ” (*ibid.*: 75). Se trata de cambiar el modo de pensar moderno, que ve el mundo como *dominación*, y procurar en cambio una experiencia mundial, que contemple también las perspectivas hasta hoy excluidas del “sistema mundo” y muestre que la pretensión de universalidad esgrimida por los pensadores europeos es una forma solapada de regionalismo.

La denuncia elevada por la ética de la liberación reviste hoy suma importancia, pero –como se verá– puede frustrarse a sí misma si no reconoce sus propios límites. *No todo* reclamo de validez universal –provenga o no de Europa– puede ser interpretado como expresión de regionalismo o como táctica de dominación. La suspicacia es pertinente, pero si se la exagera se incurre fácilmente en distorsión de los hechos. Creo que la ética de la liberación malentiende a la ética del dis-

curso precisamente en la cuestión de la universalidad. En el presente trabajo me ocupo de dos de las discrepancias entre ambas éticas: la primera es la nombrada, es decir, la derivada de las maneras de entender la universalidad. La segunda se refiere al concepto de una razón primigenia (o *pre-argumentativa*), la cual, en este caso, es vista por la ética de la liberación y no por la ética del discurso. Creo, sin embargo, que ambos malentendidos mutuos podrían, en principio, ser superados, y que el intento de superarlos puede ser concebido como una de las tareas de la ética contemporánea..

II. La ambigua universalidad

La acusación que con frecuencia el pensamiento latinoamericano –y especialmente el de la filosofía de la liberación– dirige a la filosofía europea, en el sentido de que ésta esgrime la idea de “universalidad” como un *instrumento de dominación*, sólo es válido, a mi juicio, con importantes restricciones. Esas restricciones suelen no tenerse en cuenta, o silenciarse, o bien negarse por quienes expresan la mencionada acusación o denuncia. Creo que ésta es lo suficientemente importante como para que valga la pena apreciarla en sus justos límites.

Entiéndase bien: mi alegato no va contra los postulados básicos de la filosofía de la liberación, que en buena medida comparto, sino contra su comisión –consciente o inconsciente– de lo que en otra parte he llamado “tabuización de la universalidad” (Maliandi, 1993: 157-172), y que, si bien no es abiertamente el caso en la filosofía de la liberación, constituye en ésta un riesgo, ya que ella tiende a desconfiar casi indiscriminadamente de toda actitud que enarbole el concepto de universalidad, especialmente si proviene de algún pensador europeo o, al menos, que sigue los pasos de algún o algunos pensadores europeos. Quiero decir que, si bien es preciso estar en guardia contra los posibles usos de ese concepto como recurso de dominación, también es menester advertir que *no siempre* se trata de eso.

La tabuización de la universalidad es, en rigor, una actitud vetusta, ya adoptada por algunos filósofos antiguos y que, paradójicamente, ha sido reinventada y defendida por pensadores europeos modernos, y que retoman por ejemplo los así llamados posmodernos, con quienes la filosofía de la liberación no sólo no simpatiza, sino que incluye en su lista de impugnaciones. Consiste, básicamente, en no percatarse –o no

querer percatarse, o simular que no se percata— de que la pretensión de validez universal está *ya siempre* presupuesta en toda afirmación que se haga *en serio*. Es la confusión de la universalidad como tal con el hecho —evidente— de que la universalidad puede usarse —y de hecho se usa— con propósitos aberrantes. Sucede, de tal suerte, y para decirlo de modo conscientemente exagerado, a los efectos de enfatizar el fondo del asunto (pero a la vez teniendo en cuenta que esa idea ha sido hace poco formulada por el Presidente de los Estados Unidos), sucede, digo, como si alguien, al comprobar que los bosques con frecuencia se incendian, propusiera, para evitar nuevos incendios, hacerlos talar a todos. El desdén por la necesidad de los bosques para la oxigenación del planeta (y, por tanto, para la propia sobrevivencia) tiene algo análogo con el desdén por la necesidad de lo universal para la estabilidad de lo teórico, y, por tanto, para la sobrevivencia de las propias teorías, incluso de las teorías que niegan la universalidad. Retomando otra vieja y conocida imagen, el rechazo de toda universalidad equivale a serruchar la rama del árbol sobre la que se está sentado.

Es cierto que la afirmación de la universalidad puede ser calificada como “universalismo”; pero la automática descalificación de *todo* universalismo como “etnocentrismo” (o, particularmente, “eurocentrismo”) incurre en manifiesta unilateralidad. No siempre las afirmaciones de la universalidad la identifican (explícita o implícitamente) con la propia *forma de vida*. Además, esa descalificación tiene que tener, ella misma, pretensión de validez universal, con lo cual comete una auto-contradicción. Y si no tuviera tal pretensión se auto-relativizaría, es decir, equivaldría a reconocer que no siempre se cumple; pero el caso es que su no-cumplimiento implica justamente afirmación de la universalidad. El *relativismo cultural* —que se sostuvo y se sostiene aún sobre todo en Europa y los Estados Unidos, o, en todo caso, proviene de ahí, del “Centro”, y no de los “países periféricos”— consiste en señalar que los rasgos propios de cada sistema cultural sólo pueden ser evaluados dentro del contexto respectivo (Harris, 1981: 598). Pero no puede dejar de pretender que ese señalamiento es universalmente válido. Y si se lo entiende como mero requisito metodológico, no resulta lícito inferir de él un relativismo *ético* (Germani, 1968: 249). En general, las afirmaciones relativistas no se consideran a sí mismas meramente relativas, y por tanto se autoadjudican tácitamente una visión privilegiada de la cual carecen quienes quedan dentro de lo relativizado. Pero lo signifi-

cativo, y que no suele tenerse en cuenta por la filosofía de la liberación, es que, como dije, la mayor parte de los relativismos extendidos a lo ético, y, por tanto, la mayor parte de las negaciones obcecadas de la universalidad, tienen su origen precisamente en el “Centro” y no en la “periferia”.

Hay también antiuniversalistas que no se excluyen a sí mismos del etnocentrismo. Es el caso del neopragmatista norteamericano Richard Rorty, quien se confiesa etnocéntrico (Rorty, 1991: *passim*). Pero entonces debería reconocer que el etnocentrismo no es exclusivo del universalismo, ya que él mismo pone en evidencia que también se puede ser a la vez etnocentrista y antiuniversalista. En rigor, el etnocentrismo debería considerarse, sin embargo, como una falacia en la que se incurre inconscientemente. Si alguien advierte que está cometiendo una falacia, y se obstina en seguir cometiéndola, ya no comete un mero error, sino una mentira. El etnocentrismo se denuncia, razonablemente, desde fuera de él. Sólo se lo puede denunciar desde dentro cuando se intenta superarlo, es decir, abandonarlo. Si digo que pienso así y así *porque* soy norteamericano (o latinoamericano, o europeo, o africano o asiático, o porteño o cordobés) admito la contingencia de mis propias ideas; pero a esa afirmación ya no puedo considerarla a la vez contingente. Dicho de otro modo: si reconozco que mis convicciones dependen de mi contexto, entonces o bien quito de ese contexto dicho reconocimiento o bien aquellas convicciones dejan de ser convicciones.

Por eso, a mi juicio, el uso del universalismo como “instrumento de dominación” no debería designarse “etnocentrismo”. Quien hace ese uso no cree que sus convicciones sean universales: sólo *simula* creerlo. Si lo denunciarnos, es que tratamos de *desenmascararlo*. El etnocentrista, en cambio, ya sea inconsciente o consciente (como Rorty) de su etnocentrismo, no *simula*, sino que se *equivoca*. Cuando lo denunciarnos, no *desenmascaramos* nada; no indicamos una mentira, sino un error. De todos modos, lo que estoy tratando de expresar es que el universalismo *no siempre*, ni *necesariamente*, constituye una mentira o un error.

Cualquiera de las mencionadas denuncias, si se hace con reconocimiento de sus propias restricciones, es ampliamente justificable. Lo que a mi juicio se debe denunciar es el error que se comete –también consciente o inconscientemente, como simulación o como equivocación– cuando no se toman en cuenta esas restricciones. Quizás la ética

de la liberación podría argumentar que esa denuncia, para que tenga alguna eficacia, debe ser *fuerte*, y que, para ser fuerte, tiene incluso que exagerarse, evitando toda elasticidad, aunque esto suponga desfigurar los hechos. Quien padece hambre, se diría entonces, tiene derecho a ciertas incongruencias.

Creo que semejante derecho podría discutirse; pero no es el asunto principal. El asunto principal es el de que las incongruencias, en definitiva, no pueden favorecer a quienes padecen injusticia. En otros términos: no sólo no es necesario incurrir en incongruencias para defender aquello a lo que realmente se tiene derecho (la no-exclusión, la satisfacción de las necesidades básicas) –dado que puede defendérselo con argumentos muy congruentes–, sino que, además, las incongruencias del dominado dan al dominador un nuevo pretexto para continuar con sus prácticas o para simular justificaciones de las mismas. Por otra parte, suponiendo que el hambriento tenga derecho a incurrir en incongruencias, quienes no padecen el hambre, o al menos no la padecen hasta el punto de no poder argumentar, y son responsables de denunciar la injusticia que el hambre significa, carecen de ese derecho, ya que les toca precisamente hallar los mejores argumentos para una causa justa.

Los buenos argumentos presuponen necesariamente la universalidad. Cuando los argumentos se refieren a la fundamentación de la ética, tienen por de pronto –no es lo único– una relación directa con la idea de una ética universal o “global”. Sobre el problema de si semejante idea es o no “utópica” me he ocupado en otra parte (Maliandi, 2003, *passim*). Quisiera ahora destacar que la ética del discurso, y Apel en particular, pone especialmente de relieve la “necesidad de una ética universal” en la época de la globalización, e incluso lo ha hecho ya desde la década del 60, en su primer libro importante (Apel, 1973: T. II, 358-435), cuando todavía no era frecuente hablar de “globalización”. En un artículo más reciente (Apel, 1999: *passim*), intenta mostrar que su propuesta sigue siendo válida, *a fortiori*, ahora que la globalización ha adquirido carácter dramático e irreversible. Pero la fundamentación de esa ética necesaria no puede lograrse por métodos empíricos, como lo pretenden, por ejemplo, Sisela Bock (Bock, 1995), Michael Walzer (Walzer, 1996: 33-51), o, sobre todo, Hans Küng (Küng, 1999: *passim*), o como ya lo habían anticipado algunos etólogos (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 85-98). La propuesta de Küng, y en parte las de los

otros pensadores mencionados, expresan la sin duda importante percatación de que la globalización, aunque irreversible, no puede ya continuar a espaldas de la ética. A esa percatación le acompaña una meritoria determinación de difundir esa circunstancia y de indagar cómo y en qué medida sería posible implementar e institucionalizar ciertos consensos éticos universales, empíricamente verificables. Pero se trata de propuestas que olvidan algo elemental. Desde Kant ha quedado claro, para quienes pretendan pensar la ética en serio, que la fundamentación ética sobre base empírica es inevitablemente deficiente. Intentos como el de Küng o el de Walzer, o también, desde otra perspectiva, la negación de la fundamentación que efectúa Rorty pretendiendo promover así actitudes morales espontáneas, son recursos con los que se trata de evitar la generalización del desaliento moral, y del escepticismo ético, pero, paradójicamente, pueden resultar precisamente nuevas causas de eso mismo. Kant lo comprendió y lo explicó suficientemente: de la mera “filosofía moral popular” (empírica) es menester pasar a una “metafísica de las costumbres”, en la que lleguen a reconocerse los principios *a priori*. La pertinaz falacia empirista, que malentende lo apriorístico, confundiéndolo con fantasías o ensoñaciones filosóficas, deriva fácilmente en la aserción escéptica de que toda la moralidad se disuelve en una ilusión.¹

Küng, que simpatiza con el “minimalismo” de Walzer –aunque no lo adopta decididamente (y prefiere no hablar de “mínimos”, sino de lo “elemental”)–, malentende en cambio la ética del discurso, de un modo semejante a como los empiristas malentienden el sentido de lo *a priori*. Interpreta esa ética como un intento de inferir normas de valor incondicional a partir de la comunidad de comunicación y argumentación, y confunde –como suele ocurrir– la fundamentación reflexiva con la deductiva. Además, y sobre todo, pierde de vista que hay allí una restricción a lo más “elemental” pensable: un *principio procedimental* que indica cómo legitimar normas situacionales. Éstas no se infieren de aquél, sino que son *legitimadas* por aquello a lo que el mismo remite, es decir, a discursos prácticos en los que se busca la formación de consenso. Las normas situacionales, materiales, sustantivas, a los que se ajustan las acciones, no son incondicionales, sino que están culturalmente condicionadas, pero se hacen *válidas* en la medida en que son

¹ Cf. KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2e. Aufl. Akad. Ausg. Band IV, pp. 407-410.

aprobadas a través de discursos prácticos. Sólo tiene verdadera validez universal incondicionada la *metanorma* que exige que en principio se respeten las normas situacionales y que, entre ellas, se cumplan aquellas que cuenten con el consenso (al menos probable, presumible) de todos los afectados por ese cumplimiento, es decir, por el tipo de acción al que remiten dichas normas. Hay entre lo normativo “elemental” y lo normativo situacional (o culturalmente específico) una decisiva diferencia, que no consiste sólo en la universalidad esencial de lo primero, sino también en que lo primero permite obtener un criterio para validar lo segundo. Las normas situacionales pueden ser halladas en la experiencia, en tanto que la “metanorma”, o norma “elemental”, es *a priori* y por tanto no se puede dar con ella mediante métodos empíricos.

Sostiene Apel que el “*Projekt Weltethos*” de Küng, al igual que las éticas “minimalistas”, se vincula inevitablemente al comunitarismo, y éste es por su parte un modo de negar la posibilidad de una fundamentación racional de la ética universal. No hay que olvidar, como remarca Apel, que Küng es teólogo, y profesa, por tanto, una creencia religiosa que difícilmente pueda reducirse a indicaciones de lo “elemental”. En su propuesta ética, sin embargo, no sólo tendría que “*poner entre paréntesis*” sus presupuestos religiosos, sino también suponer que lo mismo pueden y deben hacer quienes profesan creencias religiosas distintas (Apel, 1999: 16). Pero el caso es que hay “presupuestos trascendentales” que son condiciones de posibilidad de la argumentación y, por ende, no pueden ser puestos “entre paréntesis”. Y precisamente esos presupuestos tienen que hacerse valer en la fundamentación de una ética universal, al menos como *complementación* de la alusión a valores que se seleccionen empíricamente.

Se requiere, en definitiva, no sólo una ética universal, sino también una fundamentación trascendental que la legitime. Una ética universal trascendentalmente fundamentada no puede ser jamás una mera estrategia de dominación, porque la dominación contradice tanto la universalidad como los presupuestos trascendentales de la argumentación. Esto es lo que suele no entenderse, o malentenderse en pensadores liberacionistas, o al menos cercanos a esa posición, como es el caso de

Samuel Arriarán.² La ética de Dussel, de hecho, reconoce un principio material universal (la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana) (Dussel, 1998: 129ss.)³ y otro principio moral formal universal (procedimental, como el de la ética del discurso, y además con explícito reconocimiento de éste) (ibid., 1998: 206 ss.). En el primer caso, sin embargo –y aun cuando Dussel intenta desactivar los argumentos de la “falacia naturalista”(Dussel, 2002)–⁴ se realiza un paso del “es” al “debe” que no queda suficientemente fundamentado. De lo puramente descriptivo no puede inferirse proposiciones normativas, ya que, de otro modo, podría alguien justificar la dominación, por ejemplo, porque ésta se da “de hecho”. Sigue siendo válido, además, el aserto kantiano de que la pretensión de extraer principios de la experiencia desemboca en relativismo, y, por tanto, en negación del universalismo. La ética de la liberación es consciente de ello en la medida en que se opone a las posturas escépticas. Recordemos que incluso la “ética material de los valores” debió valerse del criterio apriorístico. En rigor, no se trata de la distinción entre lo abstracto y lo concreto, ya que ésta vale tanto en lo descriptivo como en lo normativo. Por otra parte, “abstracto” y “concreto” son términos correlativos, e incluso *complementarios* (lo abstracto sin lo concreto es ciego; lo concreto sin lo abstracto es vacío) y *relativos* (ya que hay *grados* de abstracción, y, por tanto, de *concreción*).

Para lo que aquí nos importa, hay que recalcar que no hay liberación sin universalidad ética, lo mismo que, recíprocamente, no puede haber universalidad ética sin liberación. La verdadera universalidad, la que no es mero etnocentrismo o eurocentrismo, no sólo es compatible con el reconocimiento de las diferencias, sino que, en cierto sentido, consiste ella misma en ese reconocimiento, aun cuando, como señala Taylor, la “mera diferencia” no sirve de fundamento a la igualdad de valor. La unión en el mutuo reconocimiento de las diferencias implica com-

² Arriarán sostiene que, por ejemplo, más allá de sus desacuerdos, Apel y Habermas coinciden en sostener “una posición etnocentrista disfrazada de universalismo” (Arriarán, S., en Arriarán S., Sanabria J. R., 1995: 50)

³ En el párrafo que Dussel considera como el “más complejo y difícil de esta ética” (1998: 129)

⁴ Dussel apunta con razón que hay, en el problema de la “falacia naturalista”, *dimensiones* diversas que a menudo se confunden. Pero creo que se equivoca en su intento de demostrar que se puede *inferir* conclusiones normativas a partir de enunciados descriptivos. En cambio, lo que sí puede afirmarse es que los enunciados descriptivos *presuponen* enunciados normativos en su dimensión *pragmática*. Pero es una cuestión que no puedo desarrollar en los límites del presente trabajo.

partir asimismo otros valores con respecto a los cuales somos todos iguales, no diferentes: “Reconocer la diferencia ... requiere un horizonte de significación, en este caso compartido” (Taylor, 1994: 86; Dussel, 1998: 119) Por otra parte, resulta interesante la aserción de Miró Quesada en el sentido de que la aplicación del criterio de universalidad consensual impide precisamente el uso de la ciencia y la técnica como instrumentos de dominación, y de que la universalidad, bien entendida, consiste en una “convergencia de los proyectos individuales en el gran proyecto colectivo de autoforjación de un destino histórico común” (Miró Quesada, 1991: 129).⁵

Creo que toda propuesta ética formulada *en serio* presupone el reconocimiento del principio de universalidad. Las reservas –o, en ocasiones, los abiertos rechazos– que contra ese principio suelen expresarse derivan del prejuicio según el cual se apela a él para ejercer alguna forma de dominio sobre los demás. Ese prejuicio, por cierto, no es una mera arbitrariedad, sino la forma como se manifiesta, de modo confuso, el respeto a otro principio, opuesto a aquél: el principio de individualización. Este último ha tenido diversas versiones (por ejemplo, en la filosofía de la vida, con pensadores como Dilthey, Nietzsche, Simmel o Bergson). Pero a mi juicio es necesario reconocerlo, no *en lugar* del principio de universalización, sino *junto* a él, como hacía, por ejemplo, Hartmann cuando hablaba de la necesidad de una “inversión” del imperativo categórico (Hartmann, 1962: 522 ss.; también Maliandi, 1998: 129,142; *Ibid.*, 2002: *passim*, y 2003a, *passim*). Se trata de una gran paradoja de la vida moral: lo universal y lo individual son dos de sus aspectos básicos, que se excluyen mutuamente, pero que también se *incluyen*, es decir, se presuponen entre sí. Lo que esta relación indica es, a mi juicio, conflictividad de principios, conflictividad *a priori*. Se trata de un aspecto que suele soslayarse en las teorías éticas, y así ocurre incluso en las dos que aquí interesan: la ética del discurso y la ética de la liberación. La primera de ellas, centrada sobre todo en la universalidad (consensual) a la que remite su “norma básica” no advierte suficientemente el principio de individualización ; pero como éste de algún modo se le impone (por ejemplo en el fenómeno de la “responsabilidad frente a sistemas de autoafirmación”), tiene que reco-

⁵ En nota al pie aclara el filósofo peruano que aunque, desde luego, no es posible alcanzar fácticamente consensos universales, se trata de un criterio de acción que es inconciliable con toda forma de dominio de unos hombres sobre otros (cf. *loc. cit.*)

nocer la necesaria restricción de la aplicabilidad de esa norma básica, y valerse de una “parte B” que fundamente las “condiciones de aplicación”. La ética de la liberación, por su parte, centrada en el “Otro”, el “excluido”, las concretas víctimas de la actual globalización, si bien advierte la importancia de la universalidad, atiende más a los usos espurios o aberrantes de ese concepto (naturalmente, para rechazarlos) que al concepto mismo. El “principio liberación” que exige ante todo la “transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como desarrollo de la vida humana en general” (Dussel, 1998: 558) es, desde la perspectiva de la ética convergente, una conjunción de los principios racionales de la dimensión crítica de la razón (exigencia sincrónica de individualidad y exigencia diacrónica de cambio). Se reconoce a sí mismo como de “validez universal” (*ibid.*: 559); pero es importante distinguir entre la universalidad del principio (su inevitable pretensión de validez, propia de todo principio) y el principio de universalidad (la propuesta de la universalizabilidad como criterio deóntico). Así como a la ética del discurso se le “escapa” la importancia del principio de individualidad, creo que a la ética de la liberación se le “escapa”, en cambio, la del principio de universalidad. Sin embargo, es obvio que ambas éticas se manejan con los dos principios; sólo que subordinan uno a otro porque coinciden en un mismo defecto: no advierten el *a priori* de la conflictividad. El desarrollo de este concepto, entonces, sería uno de los posibles resortes de *mediación* entre ambas éticas.

III. La razón primigenia

Las condiciones de posibilidad de la argumentación no pueden ser, a su vez, argumentaciones; pero tampoco pueden ser elementos irracionales. Aunque las verdaderas argumentaciones son siempre racionales, no todo lo racional es necesariamente argumentativo. Particularmente en lo que concierne a la razón práctica, hay que admitir algún estadio *pre-argumentativo* (Maliandi, 1997: 69). Es cierto que las “acciones racionales” tienen que ser *justificadas* por medio de argumentaciones; pero su *justificabilidad* es previa a su *justificación* efectiva. Además, si la justificación fáctica no tuviera lugar, esas acciones seguirían siendo justificables; es decir que los argumentos no inauguran la justificabilidad, sino que vehiculizan la justificación.

El carácter racional de la praxis, o, más concretamente, de una acción determinada, equivale a su *justificabilidad*,⁶ que es confirmada, pero no *establecida* por los argumentos. La racionalidad práctica depende entonces de otra instancia, a saber, la nuda oposición a lo conflictivo, es decir, el esfuerzo por *evitar* conflictos evitables, o por *resolver* conflictos solubles (aunque de antemano, en cada caso concreto, no se sepa si lo son), o, en fin, por *regular* conflictos insolubles, es decir, por ejemplo, fijar o indicar normas de *convivencia* en casos en que la *conciliación* es imposible.⁷ Una acción es “racional” cuando *minimiza* la conflictividad o, al menos, se orienta a esa minimización. Pero, para ser íntegramente racional, tiene que complementarse con el reconocimiento de que la conflictividad es inevitable en la praxis. Al menos en ocasiones, se evitan, o resuelven o regulan conflictos concretos, mientras que la conflictividad, esto es, la estructura conflictiva de las interrelaciones sociales, permanece. Ella puede ser *minimizada*, pero no evitada. Creo, contra todas las variantes de la postura funcionalista, que una sociedad exenta de conflictos no sólo es imposible, sino que tampoco puede ser siquiera coherentemente pensada como “idea regulativa”.

El hecho es que, como dije, las condiciones de posibilidad de la argumentación (concepto básico de la pragmática trascendental) no pueden tener a su vez carácter argumentativo. Afirmarlo sería incurrir en un círculo lógico. Pero, como asimismo afirmé, no pueden ser tampoco irracionales. Popper hablaba de una “decisión moral por el racionalismo”, y de una “fe irracional en la razón” (Popper, 1992: II, 392ss.). Lo que aquí estoy tratando de decir tiene que ver con eso, y con la crítica que reiteradamente le ha dirigido Apel, a saber, que los presupuestos normativos de las argumentaciones racionales *no* son irracionales, y que tampoco es irracional la decisión por una actitud racionalista (Apel, 1973, I: 16ss., II: 149ss., 222ss., 405ss.; 1998: 76ss.). Es cierto, sin duda –porque se confirma a diario–, que en la conducta humana de

⁶ El carácter específico de esa “justificabilidad” tiene que ser, sin embargo, aclarado y enfatizado. No se trata meramente de la “conformidad” con el deber, en términos kantianos, sino también de lo que Kant llamaba “moralidad”, es decir, de una cualidad propia de acciones que el agente podría querer como ejemplos del cumplimiento de una ley universal. Pero además –y en esto insiste la ética convergente–, tiene que entenderse a la vez como cualidad de acciones en las que el agente toma en cuenta sus responsabilidades personales, intransferibles, o el carácter personal, único, irreplicable, de quienes son *destinatarios* de dichas acciones.

⁷ La indicación de normas determinadas requiere, sí, argumentación; pero la “racionalidad” está presente ya en la mera actitud de quien está dispuesto a indicarlas.

hecho predomina lo irracional sobre lo racional. Pero precisamente la “decisión por la razón” es una de las pocas actitudes racionales que podemos adoptar. Quizá se trate, como quiere Popper, de una decisión *moral*, pero no hay por qué pensar lo moral como irracional. Yo diría que es una decisión *pre-argumentativa*, pero no *pre-racional*. Ahora bien, lo pre-argumentativo, aunque preceda la argumentación y predisponga al agente a argumentar y a recomendar la argumentación para resolver conflictos, no va necesariamente ligada al acto argumentativo, ya que en principio es posible obrar racionalmente –es decir, tendiendo a la minimización de la conflictividad– mediante el recurso a medios no argumentativos. Esto es lo que no ve la ética del discurso. La exigencia de resolver conflictos de intereses mediante recurso a la argumentación es, a mi juicio, una exigencia doble: exige resolver el conflicto y exige hacerlo mediante discurso práctico, es decir, mediante argumentos. Pero el caso es que la argumentación no constituye la única alternativa a la violencia (con la cual los conflictos no se resuelven, sino que se *disuelven*).⁸ También el amor, por ejemplo, podría ser un medio de resolver conflictos. Aunque no se trate de un medio racional, estaría sirviendo a una finalidad racional, como es la solución del conflicto. Pero la cuestión no es, en lo esencial, la de si hay o no otros recursos adecuados, sino la de si la mera exigencia de resolver los conflictos no es ya, *antes* de la indicación del medio, una *exigencia racional*. Lo que sostengo es que sí lo es, y que constituye la “actitud racionalista” de la que hablaba Popper, pero que no es, como él pensaba, el resultado de una decisión irracional, sino la base originaria y común de todos los actos racionales, incluso, claro está, de los actos argumentativos. Expresado en términos clásicos, sostengo que la resolución por medio de argumentos es una *diferencia específica*, en tanto que la nuda exigencia de resolución es el *género próximo* de la racionalidad, al menos de la racionalidad práctica.

Esa razón pre-argumentativa, inadvertida por la ética del discurso, es, en cambio, bien percibida y además tematizada por la ética de la liberación. Dussel, remitiéndose a Levinas, llama “razón ética originaria” al “momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la ra-

⁸ La argumentación y la violencia difieren, sin duda; pero no en su carácter de medios para determinado fin, sino porque persiguen fines distintos. *Resolver* un conflicto es una instancia dialéctica consistente en eliminar la oposición conciliando los términos opuestos y, por tanto, conservándolos. *Disolverlo*, en cambio, significa eliminar uno de los términos opuestos, o subordinarlo –por la fuerza– al otro.

zón” (Dussel, 1994: 157) en el que se tiene la *experiencia del Otro*, de modo previo a toda comunicación con él. El concepto se vincula al de “verdad práctica”, que habría que discutir aparte; pero me interesa rescatar la idea de que hay efectivamente una forma práctica de racionalidad que precede a las demás operaciones racionales. La “razón ética originaria” se ejerce ante todo en el *reconocimiento* del sujeto ético (el “Otro”) como *igual*, lo cual es previo al uso de la razón *discursiva* en sentido estricto (Dussel, 1998: 210-211). La argumentación presupone ese reconocimiento. Siempre apoyándose en Levinas, llega Dussel a hablar incluso de una “razón ética preoriginaria” (*ibid.*: 231n. 294; *ibid.*: 302ss., 370ss., 422ss.), expresión que me parece ya un tanto exagerada, pero que, de todos modos, remarca su percatación de que hay racionalidad anterior a los argumentos, y de que ella constituye, como dije antes, una condición de posibilidad de éstos.

No creo que la razón originaria (o *pre-originaria*), o, como prefiero llamarla, *primigenia*, o *preargumentativa*, resida fundamentalmente en la “experiencia” o el “reconocimiento” del Otro, ni tampoco -como quieren Levinas y Dussel (*ibid.*: 364ss.)- en la “responsabilidad *a priori*” por él. Admito que todo ello es *parte* de esa razón, y que también condiciona la posibilidad de la argumentación propiamente dicha; pero no que sea en ella lo *esencial*, lo cual, a mi juicio, se encuentra más bien, en la ya mencionada actitud anti-conflictiva. La exigencia de minimización de la conflictividad está necesariamente presupuesta en aquel “reconocimiento” y en aquella “responsabilidad”. Minimizar lo conflictivo equivale a buscar el equilibrio y la armonía, y por tanto la justicia. También la exigencia de *excluir la exclusión* e incluso la de la correspondiente “liberación” presupone la originaria oposición a la conflictividad. El único conflicto aprobable por la razón es, precisamente, *el conflicto con la conflictividad*, que refleja la antinomia entre la razón y lo conflictivo en general. La posible paradoja aquí implícita deja de serlo conforme se admite, como dije antes, la bidimensionalidad de la razón: mientras la dimensión fundamentadora equivale, ante todo, a la impugnación de lo conflictivo, la dimensión crítica contiene la percepción y la comprensión de que lo conflictivo es inevitable. La razón, en sentido pleno -preargumentativa y argumentativa-, funciona en el equilibrio de ambas funciones.

⁹ Un “*a priori*” que, a mi juicio, Dussel no demuestra fehacientemente.

De nuevo aparece, entonces, la necesidad de tematizar la conflictividad como recurso para una mediación entre la ética del discurso y la de la liberación. Estas dos expresiones del pensamiento práctico contemporáneo admiten asimismo una convergencia con concepciones éticas como la de la moral latinoamericana entendida como “moral emergente” (Roig, 1994: 181ss.),¹⁰ o de la que se viene denominando “ética del Desarrollo”¹¹, o la de la “ética orientada al futuro” (Jonas, 1995) Todas ellas coinciden, fundamentalmente -y al margen de sus discrepancias-, en la perentoria exigencia de excluir la exclusión.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp (2 tomos)
- Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique y Fomet Betancourt, Raúl (1992), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, México, Siglo XXI
- Apel, Karl-Otto (1993), “Do We Need Universalistic Ethics Today or Is This Just Eurocentric Power Ideology?”, en *Universitas* (Stuttgart, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft mbH) Vol. 35, 1993, 2, pp. 79-86
- Apel, Karl-Otto (1994), “A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertação latino-americana”, en *VVAA* (1994), pp. 19-39
- Apel, Karl-Otto (1998), *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp
- Apel, Karl-Otto (1999), “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en *Erasmus (Revista para el diálogo intercultural)*, Año I, Nro. 1 (Ediciones del ICALA, Río Cuarto), 1999, pp. 7-28

¹⁰ Roig admite expresamente la compatibilidad de esa “moral emergente” o “moral de la emergencia” con la ética discursiva de Apel. Señala su acuerdo con ésta, por ejemplo, en defender un “pensamiento fuerte”, contra el *pensiero debole* de Vattimo o la “incertidumbre normativa” de Derrida y Baudrillard, u otras “debilidades” posmodernas por el estilo. La mencionada “fuerza” alude a la conjunción de una referencia universalista con un *compromiso social*. Admite también, como Apel, la subsistencia del ideal cosmopolita de tradición kantiana, y rechaza la idea roityana de un “etnocentrismo” del *common sense*. Sobre el pensamiento de Roig cf. Pérez Zavala, C. (1999), y Mahr, G. (2000)

¹¹ Sobre esta ética ver especialmente Kliksberg (compil.), 2002. Como sostiene David A. Crocker, “los especialistas en Ética del Desarrollo coinciden en considerar que la dimensión moral de la teoría y la práctica del desarrollo es tan importante como los componentes científicos y políticos” (Crocker, D. A., 2002: 429) También Edgar Morin aclara que el desarrollo meramente recno-científico y económico no sólo es insuficiente, sino que trae a menudo “subdesarrollos mentales, psíquicos y morales” (Morin, E., 2002:143) No hay, según él, desarrollo humano sin “las ideas éticas de solidaridad y de responsabilidad” (*ibid.*: 144). La ciencia ha alcanzado hoy tanto poder, que requiere con urgencia ser éticamente controlada, lo cual, a su vez, supone implementar la conjunción de ciencia, ética y política, y una regulación a nivel planetario. “No hay que subordinar más el desarrollo humano al desarrollo económico; debemos invertir esto y subordinar el desarrollo económico al desarrollo humano” (*ibid.*: 147-148).

- Arriarán, Samuel y Sanabria, José Rubén (Comps.) (1995), *Hermenéutica, educación y ética discursiva (En torno a un debate con Karl-Otto Apel)*, México, Universidad Iberoamericana
- Böhler, Dietrich, Kettner, Matthias und Skirbekk, Gunnar (comps.) (2003) *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt, Suhrkamp
- Castel, Robert (1997), *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós
- Crocker, David A. (2002), “Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda”, en Kliksberg, B., 2002: 429-441.
- De Zan, Julio, (2002), “Apel y nosotros”, en Fonet-Betancourt, Raúl (2002), pp. 16-26
- Dussel, Enrique (1992) “La Introducción de la ‘Transformación de la Filosofía’ y la Filosofía de la Liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en Apel, K.-O. et al. (1992), pp. 45-104
- Dussel, Enrique (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Dussel, Enrique (1994), “Ética de la liberación”, en VVAA (1994), pp. 145-170
- Dussel, Enrique (1996), “La ‘ética del discurso’ de Karl-Otto Apel”, en Fonet Betancourt, Raúl (1996), pp. 39-52
- Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta
- Dussel, Enrique, (2002), “Algunas reflexiones sobre la ‘falacia naturalista’ ”, en Fonet-Betancourt, Raúl (2002), pp. 48-61
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1977), *Amor y odio. Historia elemental de las pautas elementales de comportamiento*, México, Siglo veintiuno, 3a. ed.
- Fernández, Graciela, (2002), “Karl-Otto Apels Verantwortungsethik in Lateinamerika”, en *Jahrbuch 2001/2002*, Essen, Kulturwissenschaftliches Insti-tut, Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen, pp. 292-301
- Fonet Betancourt, Raúl (Compil.) (1992), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Concordia, Reihe Monographien Band 6, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung
- Fonet Betancourt, Raúl (Compil.) (1993), *Ethik und Befreiung*, Concordia Reihe Monographien, Band 4, Aachen, Verlag der Augustinus-Buchhandlung, 2.Auflage
- Fonet Betancourt, Raúl (1993,a) “Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vortrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie”, en Fonet Betancourt, R. (Compil.) (1933), pp. 108-115
- Fonet - Betancourt, Raúl (Compil.) (1996), *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*, Concordia Reihe Monographien, Band 20, Aachen, Verlag der augustinus – Buchhandlung
- Fonet Betancourt, Raúl (Compil.) (2002), *Karl-Otto Apel und die lateinamerikanische Philosophie*, Concordia 41, Aachen,
- Germani, Gino (1968), “La sociología y el problema de la vida moral”, en Bernstein, J. (compil.), *La sociología y el problema de la vida moral*, Buenos Aires, Paidós
- González Arnaiz (coord.) (2002), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*, Madrid, Biblioteca Nueva
- Jameson, Fredric y Žizek, Slavoj (1998), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós
- Jonas, Hans (1995), *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder
- Harris, Marvin (1981), *Introducción a la antropología cultural*, Madrid, Alianza.
- Hinkelammert, Franz (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, Santiago de Chile, LOM
- Kliksberg, Bernardo (compil.) (2002), *Ética y desarrollo. La relación marginada*, Buenos Aires, El Ateneo.
- Küng, Hans (1999), *Una ética mundial para la economía y la política*, Madrid, Trotta.

- Maliandi, Ricardo (1993) Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual, *Buenos Aires, Almagesto*
- Maliandi, Ricardo (1993a), *Identidad, diferencia y universalidad en el contexto de América Latina*, Río Cuarto, ICALA
- Maliandi, Ricardo (1996), “*El debate actual entre la ética discursiva y la ética de la liberación*”, en Fornet Betancourt, Raúl (Compil.) (1996), pp. 145-160
- Maliandi, Ricardo (1998), *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos
- Maliandi, Ricardo (2002), “Synchronische Prinzipien–Konvergenz: eine Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel” en Fornet-Betancourt (Compil.) (2002), pp. 62-82
- Maliandi, Ricardo (2003), “¿Es utópica la idea de una ética global?”, en Reigadas, M. C. y Cullen C. A. (2003), pp. 45-51.
- Maliandi, Ricardo (2003 a) “Die Pflicht zur Mitverantwortung. Ethische Wertung zwischen Prinzipienethik und Situationsethik”, en Böhler, D. et al. (comps.) (2003), pp. 334 - 349
- Michellini, Dorando Juan, (1998), *La razón en juego*, Río Cuarto, ICALA
- Miró Quesada, Francisco (1991), “Hombre, naturaleza, historia”. El problema de una fundamentación racional de la ética”, en Sobrevilla, D. (compil.) (1991), pp. 97-137
- Morin, Edgar (2002), “¿Estamos en un Titanic?”, en Kliksberg, B., 2002, pp. 143 - 148
- Orellana Benado, M.E. (1994), *Pluralismo: una ética del siglo XXI*, Universidad de Santiago de Chile
- Ortiz, Gustavo (2000), *La razón esquivada. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Centro de Estudios Avanzados (Univ. Nac. de Córdoba), Universidad Nacional de Río Cuarto, CONICOR
- Pérez Zavala (1999), *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, ICALA
- Reigadas, María C. y Cullen, Carlos A.(Compils.) *Globalización y nuevas ciudadanía*s, Mar del Plata, Suárez, 2003)
- Roig, Arturo (1994) “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en VVAA (1994), pp. 171 - 186
- Rorty, Richard (1991), *Objetivism, Relativism and Truth*, Cambridge University Press.
- Scannone, Juan Carlos (1990), *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe
- Sobrevilla, David (comp.) (1991), *El derecho, la política y la ética*, México, Siglo XXI
- Taylor, Charles (1994), *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós
- Tosoni, Cecilia (2000), “Ética de la liberación”, en *Cuadernos de Ética* Nro. 28, pp. 63-80
- Tugendhat, Ernst (1991), “La nueva concepción de filosofía moral”, en Sobrevilla, D. (compil.) (1991), pp. 151-173.
- VVAA (1994) *Ética do Discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, São Leopoldo (Brasil), UNISINOS
- Walzer, Michael (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza

Resumen

Entre la ética de la liberación y la ética del discurso existen importantes coincidencias, pero hay asimismo ciertos malentendidos que impiden conciliarlas. Se trata, sin embargo, de malentendidos superables. El presente trabajo es un intento de contribuir a esa conciliación mediante el análisis de dos discrepancias específicas: la primera alude a las distintas maneras de entender la universalidad y la segunda, al concepto de una razón primigenia. Se sugiere que, en ambos casos, las aparentes incompatibilidades podrían atenuarse si se tematizara mejor la cuestión de la conflictividad, y se enfatiza el hecho de que una convergencia entre ambas concepciones contribuiría al esclarecimiento de importantes problemas éticos contemporáneos.

Zusammenfassung

Zwischen der Ethik der Befreiung und der Diskursethik bestehen eine Reihe von wichtigen Übereinstimmungen, aber es gibt gleichfalls bestimmte Missverständnisse, deretwegen sie nicht zu versöhnen scheinen. Diese Missverständnisse sind jedoch überwindbar. Die vorliegende Arbeit ist ein Versuch, durch die Analyse von zwei spezifischen Diskrepanzen zu dieser Versöhnung beizutragen: die erste bezieht sich auf das Verständnis der Universalität und die zweite auf den Begriff einer ursprünglichen Vernunft. Es wird vorgeschlagen, dass in beiden Fällen die vermeintlichen Inkompatibilitäten durch eine bessere Thematisierung der Frage der Konfliktivität vermindert werden könnten sowie durch die Betonung der Tatsache, dass eine Konvergenz beider Konzeptionen zur Klärung wichtiger ethischer Probleme der Gegenwart beitragen könnte.

Abstract

Important coincidences exist between the ethics of liberation and the ethics of discourse, but there are certain misunderstandings that prevent reconciliation. However, these misinterpretations can be overcome. The present work is an attempt to contribute to that reconciliation by means of the analysis of two specific discrepancies: the first one refers to the different ways of understanding universality, and the second, to the concept of pristine reason. It is suggested that, in both cases, the apparent incompatibilities could be attenuated if differences were settled; and it is emphasized that a convergence between both conceptions would contribute to the elucidation of important contemporary ethical problems.

LAS POSIBILIDADES LIBERADORAS
DE UN PENSAR INTERCULTURAL

Dina V. Picotti C.

En el contexto de estas VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias que organiza la Fundación ICALA de Río Cuarto, recordando y celebrando los 30 años de surgimiento en Argentina de la “Filosofía de la liberación”, a través del debate de una serie de temas relacionados con ese movimiento fundador, que sin duda alguna cobra hoy nueva vigencia, y en el espacio de este panel dedicado a “Interculturalidad y liberación”, quisiera presentar, ubicándome al interior de ese movimiento, del que participo, las reales posibilidades liberadoras que ofrece un planteo intercultural. Para ello haré primero breve mención del contexto en el que entonces surgió la Filosofía de la liberación, de los planteos fundamentales comunes que ésta fue y continúa haciendo, sin desconocer variedades internas, y del contexto en el que en la actualidad se encuentra, con respecto a todo lo cual expondré luego mi propuesta.

Sabemos que la Filosofía de la liberación surge en los años 70 en medio de: un clima mundial de movimientos de liberación, que se estaba dando al menos desde los años 60, entre ellos la revolución cubana, de gran efecto en todo el continente; la proliferación de regímenes populares, que tuvieron significativa incidencia en la reflexión de las ciencias sociales; el planteo de la categoría de pueblo como sujeto histórico; la crítica a la teoría del desarrollo y a su lógica de mercado mundial a través de una teoría de la dependencia, que planteaba como correlato positivo e imperativo ético la noción de liberación, para un

pensamiento no enmascarador¹; a su vez, en 1968 la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), reunida en Medellín, insistía en sus documentos en la necesaria liberación de la situación de sojuzgamiento y pobreza en que viven los pueblos del subcontinente; en el mismo año el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez pronunciaba una conferencia en Chimbote (Perú) titulada *Hacia una teología de la liberación*, que en 1971 se desplegó en su libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, convirtiéndose en la principal obra de referencia de un fecundo movimiento teológico interconfesional; poco antes en Colombia el sociólogo Fals Borda había publicado *Sociología de la liberación*, y entonces muchos se preguntaron si no era posible plantear una filosofía de la liberación. En 1970 se celebraba en Córdoba el III Congreso Nacional de Filosofía, en el que un grupo de Profesores confrontaron una común orientación pensante latinoamericana.

Desde 1971 se reunieron en la ciudad de San Miguel, de la Provincia de Buenos Aires, intentando plantear una 'filosofía latinoamericana'². Entre ellos estuvieron también presentes el chileno Félix Schwartzman, autor de *El sentimiento de lo humano en América* (1951), así como el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea, quienes precisamente polemizaban acerca de la posibilidad de un tal filosofía: el primero había sostenido en dos conferencias en México en 1968 - que luego aparecerán en el ensayo *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1992- la imposibilidad, debido a que el estar insertos nuestros países en una cultura de dominación, que afecta a todas las manifestaciones, entre ellas una autoconciencia desde lo pensado por otros, impedía de facto una filosofía original y auténtica hasta tanto no se sacudiera tal dominación; el segundo replicaba -luego en el ensayo titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989- que la complejidad de vida latinoamericana impide rechazar la filosofía allí cumplida sin matizaciones como inauténtica, porque siempre había sabido adaptar ideas ajenas, básicamente europeas, a su propia realidad, que la autenticidad se relaciona no tanto con el lugar donde se despliega sino con la calidad de la misma, revelándose más bien inauténtica la filosofía de pueblos supradesarrollados

¹ A. Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, Anagrama, Barcelona 1971, y sociólogos brasileños como Th. Dos Santos, F. Cardoso, H. Faletto, etc.

² El T.3, N.1 de la Revista *Nuevo Mundo*, S. Antonio de Padua 1973, publica artículos de los miembros del grupo, que aparecerán también en la obra conjunta *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires 1973

quienes en nombre de los valores que dicen proteger justifican la destrucción de otros pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. En el debate terció Enrique Dussel sosteniendo con Salazar Bondy que era preciso superar la imitación de la filosofía occidental en que ha vivido la mayor parte de la filosofía latinoamericana, pero también con Zea que un pensar filosófico no parte de cero sino asume lo mejor de lo ya realizado, por lo tanto era preciso deconstruir la filosofía occidental, no haciendo un discurso sobre la liberación sino liberando la lógica y el lenguaje de un cierre totalizador para abrirse paso con nuevas categorías interpretativas que permitieran formular la experiencia cotidiana de América Latina.

Desde esta común inquietud surgieron como coincidencias básicas la idea y el propósito de configurar una filosofía latinoamericana, en tanto históricamente situada en nuestro aquí y ahora aunque con valor universal, es decir extensible a todos, a través de la ruptura con el sistema de dependencia y su filosofía, y por ello liberadora; se criticó la reducción que había hecho el *ego cogito* moderno del 'otro' a mero objeto, precedido geopolíticamente por un *ego conquiro* y el expansionismo europeo, sobre todo a partir del descubrimiento de América y la colonización de la periferia; colocándose en la exterioridad y alteridad de ésta, que sobrepasaba la otredad levinasiana, se concibió como praxis ético-política y lógica analéctica (E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973, hoy en nueva edición), replanteando categorías, actitudes y relatos de la tradición filosófica (entre otras publicaciones Carlos Cullen, *Pensar desde América*, edit. Ross, Rosario 1986) y a la vez explorando los diferentes aspectos de la identidad e historia latinoamericana, así como de su pensamiento, del cual la así llamada 'Historia de las ideas' daba amplia cuenta en los diversos países; comenzó entonces a explicitarse desde el propio horizonte simbólico la idea de un nuevo punto de partida (J. C. Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires 1990) con respecto a los otros dos horizontes que se habían jugado en la experiencia filosófica, el bíblico y el griego metafísico. Durante la época de regímenes militares algunos miembros del grupo inicial debieron exiliarse y otros se reunieron en agrupaciones con características propias, beneficiándose unos de la experiencia que adquirían en países hermanos y otros de la maduración de aspectos y modos de la iniciativa común. El retorno de las democracias en los

años 80 significó un nuevo desafío ante la extensión de modelos neoliberales que volvían a afectar los intereses de nuestros países, así como el actual proceso de globalización, lo que motivó que surgieran proyectos de investigación y publicaciones acerca de los más diferentes aspectos: educativo, pensante, cultural, socio-político, económico, religioso, etc.

A su vez en Europa, hacia los mismos años setenta comenzaron a darse, sobre todo en el ámbito anglosajón, los así llamados 'estudios culturales', que priorizan el carácter simbólico³ y revistan tal vez su antecedente más claro en la tradición hermenéutica filosófica, redefinida moderna y contemporáneamente⁴. Por otra parte, el debate metodológico, sobre todo del S. XX, en el que las ciencias humanas fueron definiendo caminos adecuados a sus propios objetos, tras una fenomenología que había venido mostrando la constitución tempo-histórica de la subjetividad y de la objetividad; un giro lingüístico que exploraba la esencia, estructura, recursos y modos del lenguaje; una teoría del relato que posibilitaba comprender la identidad como narrativa y asumir la conciencia paradigmática de las ciencias; la experiencia posmoderna de sociedades reconfiguradas por las tecnociencias que acentúa el cambio, la pluralidad y diferencia, la complejidad, la incerteza e imprevisibilidad, provocando la crisis de criterios y relatos metafísicos esencialistas; el fenómeno general de emergencia de identidades sociales reclamando el reconocimiento de sus derechos, imponen repensar desde todo este contexto. De hecho, hacia los años 90 se perfila en Alemania un movimiento y luego sociedad de 'filosofía intercultural', por iniciativa de pensadores no europeos, a los que se adhirieron representantes de otras nacionalidades, entre ellos latinoamericanos, con el objetivo común de llevar a cabo un diálogo pensante desde y entre diferentes culturas, lo que conduce con respecto a la filosofía, constituida eurocéntricamente, a transformarse en un pensar en interrelación

³ La antropología simbólica de C. Geertz y una multiplicidad de trabajos y autores.

⁴ En tanto pasa de una hermenéutica textual a la de la vida y la historia en el romanticismo y la escuela histórica alemana -Schleiermacher, Dilthey-, ganando una dimensión ontológica en pensadores como Nietzsche y Heidegger, un estatuto crítico al asumir la mediación de las explicaciones -tal como se evidencia en la disputa entre la escuela de Frankfurt y la escuela hermenéutica representada por Gadamer-, una vía larga al instruirse en las diferentes interpretaciones -tal como explícitamente lo expone P. Ricoeur-, y la posibilidad de dialogar con nuestros tiempos al hacerse cargo de una noción eventual de ser y configurativa de verdad como insiste G. Vattimo, a lo que, desde la experiencia contemporánea y latinoamericana, agregamos la exigencia del reconocimiento de una construcción interlógica al pasar además por diferentes culturas.

de diferentes centros históricos. En ese diálogo, que tiene sus dificultades, pues se hace preciso atravesar las diferencias, pero también sus grandes posibilidades de fecundación recíproca, se amplían modos y recursos del pensar y del lenguaje para asumir desde todos los protagonistas de la historia humana real cuestiones y problemas comunes contemporáneos, para discernir las posibilidades y los límites de 'civilización' y 'culturas', en lo que creo que es el gran desafío actual, la reunión de ambas en el nivel y modo que les corresponde.

Una filosofía latinoamericana, que por considerarse tal pretende responder a su propia experiencia histórica, no puede ser sino intercultural, en el sentido de construir su inteligibilidad y racionalidad desde el propio contexto histórico, conformado por el entrecruce de diferentes matrices culturales: las originarias precolombinas y las advenidas a través de la conquista y colonización ibéricas y las neocolonizaciones posteriores, la esclavitud negroafricana y las sucesivas inmigraciones europeas, asiáticas, oceánicas y también africanas contemporáneas. Ello significa,

1. en actitud de pertenencia histórica partir de ellas como sistemas simbólicos, es decir, modos de comprensión o inteligibilidad y modos de articulación o racionalidad, que es preciso saber explorar y asumir, en relación de sujeto a sujeto, a través de sus procesos de interrelación y recreación así como, dada su convivencia más o menos conflictiva, de deculturación y destrucción, resistencia y creatividad;

2. como identidades, sujetos históricos, que construyen una forma de vida, actores socio-políticos que han de inspirar y coconstituir instituciones que medien adecuadamente la organización política, posibilitando la subsistencia y despliegue de todo el cuerpo comunitario;

3. se trata, de este modo de asumir el contexto histórico-cultural en todo su alcance, no reduciéndolo a mero objeto de estudios. Un pensar intercultural, que así se construye desde la cotidianidad de la vida latinoamericana, como lo proponía la filosofía de la liberación en sus comienzos, ofrece reales posibilidades de liberación a aquella, recogiendo y formulando su experiencia de vida, a fin de darle posibilidades teórico-prácticas de despliegue, en relación con el contexto mundial. Ello significa, evidentemente, al menos tres cosas: en el ámbito pensante la admisión explícita de un pensar interlógico, que se nutra de las diferentes interpretaciones y realizaciones humanas, deshechando la idea de una lógica normativa, tal como lo planteaba la filosofía de la

liberación; 2. en el ámbito práctico, ante el proceso globalizador, que es preciso saber identificar como la extensión de la lógica filosófico-tecno-científica y de un orden político-económico excluyente, la contrapropuesta de un orden ecuménico, es decir de un sistema abierto construido por el diálogo de pueblos, lo que también es liberador, en tanto ofrece igual cauce protagónico a todos, con la convicción de que lo humano es constituido insustituiblemente por cada uno de ellos, con sus virtudes y límites, sólo aprovechables y corregibles en tal interrelación, nunca a través del 'imperio'; 3. la paciente pero decidida implementación en América Latina de políticas regionales que, aunando intereses y esfuerzos, ofrezcan reales posibilidades en el contexto internacional.

Resumen

Ubicándose al interior del movimiento de la "Filosofía latinoamericana de la liberación", en su historia y desafíos actuales, considero que la propuesta de un *pensar intercultural*, que se construye interlógicamente al pasar por las diferentes interpretaciones y culturas, ofrece la lógica adecuada para poder responder, en el actual contexto mundial, al desafío de un pensamiento y acción desde la identidad histórico-cultural latinoamericana, para su propio despliegue y su aporte a la historia universal. Ello significa una transformación intercultural de la filosofía, pero también de la praxis, en tanto, en relación de sujeto a sujeto, asume como actores a todos los sujetos históricos, para orientarse hacia organizaciones políticas adecuadas a sus exigencias y a la conformación de un orden no global sino ecuménico.

Zusammenfassung

Den Ansatz eines interkulturellen Denkens, der dem Innern der Bewegung der "lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie", ihrer Geschichte und ihren aktuellen Herausforderungen entstammt und sich interlogisch durch die verschiedenen Interpretationen und Kulturen durchlaufend konstruiert, betrachte ich als eine Logik, die in der heutigen Welt ausgehend von der historisch-kulturellen lateinamerikanischen Identität für ihre eigene Entwicklung und ihren Beitrag zur Weltgeschichte eine angemessene Antwort auf die Herausforderung des Denkens und Handelns zu geben imstande ist. Dies bedeutet eine interkulturelle Transformation der Philosophie und der Praxis, denn sie schliesst alle geschichtlichen Subjekte als Akteure in der Subjekt-Subjekt-Beziehung ein und sucht angemessene politische Organisationen und eine neue nicht globale sondern ökumenische Weltordnung.

Abstract

Stemming from the movement known as "Latin American Liberation Philosophy", its current history and challenges, the proposal of an *intercultural thought* constructed interlogically as it evolves through different interpretations and cultures, offers a suitable logic to respond to a way of thinking and acting in the current world context. Intercultural thought entails the intercultural transformation of Philosophy and praxis, insofar as it conceives all historical subjects as actors to facilitate the formation of adequate political organizations and the conformation of an international order that is not global but ecumenical.

FROM DIALECTICS TO ANALECTICS
IN THE THOUGHT OF ENRIQUE DUSSEL

Mario Sáenz

Dussel's philosophy of liberation seeks to subsume the Hegelian dialectic; for, in his view, the latter skips the analectical moment of affirmation of an other outside the totality of the system, and it seeks to conceptualize the unconceptualizable, namely, the reality of the Other.

In this exposition of the thought of Enrique Dussel, some of the characteristics of globalized capitalism, namely, exclusion, proletarianization, and global discipline, are elucidated through the subsumption in Dussel's thought of dialectical analysis by the analectical affirmation of alterity. Methodologically, Dussel thinks that the critique of domination (the negation of the negation) is possible only through the affirmation of that which is nothing to the logic of domination. Thus, the critique of capital is based upon the affirmation of them who are nothing to capital (humans insofar as they are not labor power). Historically, this process can be seen in the rise of a Eurocentered modernity that exists by and through the "covering over" the "visages" of the oppressed. First, modernity is a function of the systemic creation of alterity through conquest and colonization. Second, the modern subject arises through the process of disciplining the other. Third, the other as other is the material foundation of the dialectic, modernization, and capitalism. But, fourth, this material foundation is a historical product of social systems based on class exploitation; or, class exploitation is the foundation of historical forms of alterity and a significant characteristic of globalized capitalism, to wit, systemic exclusion of masses from global markets and systemic inclusion within the sphere of capital.

1. Modernity is a function of the systemic creation of alterity through conquest and colonization

In *El encubrimiento del Indio*, Dussel develops a critique of modernity that seeks to preserve the possibility of “mundializability”¹ of reason, while criticizing the modern myth that asserts/imposes Western development (Eurocentered developmentalism) as universal and understands the victimization of the Other in the name of that development (i.e., modernization) to be an acceptable price to pay.

Now, if one accepts the notion that modernity begins with the conquest of the Americas and the rise of the world-system in the sixteenth century, there should be little controversy regarding the unjustifiability of a developmentalism that sacrificed millions in the name of “Christian civilization” and colonial profits.

However, a critique of the past brings only partially into question current modernization processes (capitalist globalization and globalist ideology), and it does not necessarily undermine those processes. It could thus happen that we might condemn the past while ending up justifying a personally advantageous present.

It is necessary therefore to show that, first, modernity does indeed begin with the conquest and implicates the oppressed and oppression in its constitution, and, second, modernization processes today follow similar ontological patterns of exclusion and marginalization to those that developed in the sixteenth century.

Modernity in its objective sense arises from “the simple fact of the (foundational) discovery, conquest, colonization, and integration (subsumption) of Indigenous America [Amerindia], which will give Europe the determining *comparative advantage* over the Ottoman-Muslim world, India, and China. Modernity is the fruit of this happening, not its cause.”² The rise of the world-system coterminous with modernity not only displaces the old inter-regional systems (in the case of Europe, its peripheral status *vis-à-vis* a Muslim-Ottoman center), but also gives rise to capitalism: “... Capitalism is the fruit, and not the cause, of this

¹ See Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusion* (Madrid: Editorial Trotta, 1998), 82, note 106, for the distinction he makes between “concrete universality” and “mundiality” (*mundialidad*, from *mundus*, world).

² Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusion*, 51 (paragraph 29) (my translation).

conjuncture of ‘mundialization’ [*mundialización*] and European centrality in the ‘world-system’.”³

Dussel also seeks to capture the meaning of modernity in its theoretical signification by, on the one hand, affirming its emancipative potential, while on the other, showing how the content of this potential has been marred by a mythic assertion of European superiority, a justification of the violence as a necessary stage in modernization, and a self-image of innocence for that violence while attributing blame for it to the victim: “Semantically, the word *modernity* carries two ambiguous significations.

(1) For its first and positive conceptual content, modernity signifies rational emancipation...

(2) But, at the same time, in its secondary and negative *mythic* content, modernity justifies an irrational praxis of violence. The myth follows these steps: (a) Modern civilization understands itself as most developed and superior, since it lacks awareness of its own ideological Eurocentrism. (b) This superiority obliges it to develop the most primitive, uneducated, barbarous extremes. (c) This developmental process ought to follow Europe’s, since development is unilineal according to the uncritically accepted developmental fallacy. (d) Since the barbarian opposes this civilizing process, modern praxis ought to exercise violence (a just colonial war) as a last resort in order to destroy any obstacles to modernization. (e) This domination produces its diverse victims and justifies actions as a sacrifice, an inevitable and quasi-ritual act. Civilizing heroes transform their victims into holocausts of a salvific sacrifice, whether these victims are colonized peoples, African slaves, women, or the ecologically devastated earth. (f) For modernity, the barbarian is at *fault* for opposing the civilizing process, and modernity, ostensible innocent, seems to be emancipating the fault of its own victims. (g) Finally, modernity, thinking itself as the civilizing power, regards the sufferings and sacrifices of backward and immature peoples, enslaveable races, and the weaker sex as the inevitable costs of modernization.”⁴

³ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 52 (paragraph 29) (my translation).

⁴ Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, 136-137. For an analysis of the two paradigms of modernity, one Eurocentric, global the other, see Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, pp. 50-65 (paragraphs 27-44).

The ambiguous meaning of modernity opens up the possibility of transcending it anadialectically, that is by mediating the negation of the negation of the Other through an affirmation of that Other in his or her victimization. Dussel proposes a transmodern communication community in which the Other that has been marginalized, oppressed, and exploited, in sum excluded from a Eurocentric modernity can participate fully and equally in all spiritual and material resources, including the free creation of those resources from their own human, culturally specific potential. “Thus I hope to transcend modern reason not by negating reason as such, but by negating violent, Eurocentric, developmentalist, hegemonic reason. The worldwide liberation project of transmodernity differs from a universal, univocal project that seeks to impose violently upon the Other the following: European rationality, unilateral machismo, and white racism, and which conflates occidental culture with the human in general. In transmodernity, the alterity, coessential to modernity, now receives recognition as an equal.”⁵

There are, says Dussel, “two contradictory paradigms [of modernity]: mere Eurocentric modernity and modernity subsumed in a world horizon.”⁶ The former, Eurocentrism, “consists precisely in constituting *abstract human universality as such* from moments of European *particularity*, which was the first *de facto* world-particularity, that is, the first concrete human universality.”⁷ The latter represents the periphery of the World System, specifically, the poor and the marginal *because* of the World System; these are a world outside the globe, a periphery at the core of the universal.

2. The modern subject arises through the process of disciplining the other

The most common critical view of modernity sees its constitution as dependent on an intra-European rise of modern subjectivity. Thus, a Foucauldian conception of the rise of modernity relates modernity to the rise of disciplinary techniques of the self through capitalist processes but also discursive techniques of domination in the clinic, the army, and the prison. A Habermasian conception of modernity sees it

⁵ Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, 138.

⁶ Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of “the Other” and the Myth of Modernity*, 139.

⁷ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 67-68 (paragraph 47) (my translation).

as an uncoupling of communicative reason from the cultural tradition, and, in response to postmodern analyses—partly themselves based on the analysis of the dialectic of the enlightenment by Theodor Adorno and Max Horkheimer—, Habermas distinguishes between subject-centered and communicative reason: only the former can be criticized for what Robert Solomon has called “The transcendental pretension of identifying ultimate reality with the self.”⁸ Finally, postmodern critiques of reason and its totalizing activity refer to a “suicide of modern reason” (Gayle Ormiston).

The Habermasian critique does not consider the conquest of America to be constitutive of modernity. In his schema, the conquest of America would begin and end as a medieval enterprise that prepared the ground for the rise of capitalism and concomitant changes in subjectivity, but it was not itself responsible for the changes in subjectivity in Europe. The Reformation, the Enlightenment, and the French Revolution are instead the main constitutive elements of modernity.

Foucauldian critique is sharper in its analysis as it seeks to show that the modern subject and *his* ideals are compromised by structures of domination and oppression; for, the former is himself constituted by the latter in the rise of a disciplinary society in disciplinary institutions such as the clinic, the prison, the school, the barracks, and the factory. In fact, Foucault’s analysis has been used to good effect by Latin American historians as they seek to understand the spiritual side of the conquest. For instance, Araceli Barbosa Sanchez refers in *Sexo y conquista*⁹ to the process by which the 16th century Spanish religious bureaucracy systematically planned the conversion of the Indigenous by transforming them in their own image. The Spanish rules for confession that appeared during the second half of that century in Spanish and Nahuatl defined ordinary sexual and eating activities as sinful. The purpose of those definitions was in fact to impress the Indian with the evil of their bodies, to create a soul that would indeed become “the prison of the body” (Foucault, *Discipline and Punish*).¹⁰

However, the forced internalization of a harmful dualism had other consequences in societies torn apart by class-based, gendered, and

⁸ Robert Solomon, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 75.

⁹ Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y conquista* (Mexico: UNAM, 1994), 155.

¹⁰ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans., Alan Sheridan (New York: Vintage Books, 1979), 30.

racialized oppression. For, the dualism brought in by the Spaniards and that helped in the colonization of the body of the indigenous was not cause, but rather mechanism and *dispositif* of power deployed for the sake of domination. From this deployment, there surged forth forms of exploitation that constituted early modernity: Mercantile capitalism with its characteristic use of economic competition against other mercantile states, and looting and plunder against conquered peoples, to enrich the state for the future or continuing wars with other states¹¹ and early manufacturing capitalism's progressive essentialization of a managerial class under the same conditions that ideologically reduced the real producers to mere corporeality. Significantly, this reduction of the worker to a "hand" was accompanied by the rise of a new science capable of explaining the movements of the living body in terms of mechanical laws of motion. By the time of Descartes' epistemological reflections, the possibility of explaining the relation of two radically distinct substances (*res cogitans* and *res extensa*) had become a metaphysical conundrum and a class contradiction.

In this way, through Foucauldian and Marxist analysis can one mediate Dussel's claim that the Cortesian *ego conquiro* sets in motion the process which culminates ontologically in the Cartesian *ego cogito*.¹² However, one must be careful not to interpret this as reading the future into the past: Cartesian solitude and epistemological solipsism (from which the thinking thing is saved only by God) are not present either in Cortés' actions or in his *Letters*.¹³ One finds instead, and against Todorov, a cultural "solipsism" in the sense of a denial of the cultural Other. But to reduce the two to a similar meaning would simply empty Cortés' *Letters* and Descartes' *Meditations* of their historical content.¹⁴

¹¹ Ankie Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001, 2nd edition), 4.

¹² Enrique Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Mexico: Editorial Cambio XXI, 1994, 2nd edition), 66 (English translation: Enrique Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, 48. See also Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 68 (paragraph 47).

¹³ See Anthony Pagden's critical edition of Hernán Cortés, *Letters from Mexico* (New Haven, CT: Yale University Press, 1986).

¹⁴ Dussel expresses agreement with Tzvetan Todorov's *The Conquest of America*, for using Levinasian categories to understand that process (See Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 80, n. 24; English translation: *The Invention of the Americas*, 165, n.25). However, we should keep in mind that, according to Todorov, one of the fundamental reasons for the success of Cortés' enterprise lied in his linguistic superiority over Montezuma and, by an implication Todorov

3. The other as other is the material foundation of the dialectic, modernization, and capitalism

The affirmation of the excluded Other is for Dussel an analectical or anadialectical step at the heart of a life-affirming dialectic. The Hegelian dialectic proceeds from negation through a negation of that negation on its pretended road to liberating subsumption. In an early 1974 text, Dussel expresses a strongly exclusive disjunction between the Hegelian dialectical method and the analectical method of the philosophy of liberation. The dialectical method, Dussel would say, “is the path that the totality realizes within itself: from beings to the foundation and from the foundation to beings.” The analectical method “starts from the other as free, as a beyond to the system of the totality. It starts, therefore, from his or her [the Other’s-MS] word, and, trusting on that word, it acts, works, serves, creates.” While the dialectical method is “the dominating expansion of the totality *from itself*” and “the passage from potency to act by ‘the same’,” the analectical method is “the just growth of totality *from the other*, and in order to be of service to the other creatively.”¹⁵ The sharp contrast between the two methods in this early stage of Dussel’s career is, however, blunted by references to Feuerbach’s contrast between a “true” dialectics and a “false” dialectics, whereby the former has an analectical support (an “ana-dialectical movement”) because of its dialogical point of departure.¹⁶ This early text thus points to the redintegration of the two methods precisely in the space open by a communication community which, Dussel

himself makes, of the European over the Indian. This linguistic superiority also translated for Todorov in the superior epistemological capacity, *vis-à-vis* the Indian, of the European to know the Other. Todorov goes farther and also claims to show that Cortés knew the Other better than Las Casas did. In these two issues there is a fundamental disagreement between Dussel’s and Todorov’s positions [see Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, trans., Richard Howard (New York: Harper Torchbooks, 1984, 62ff. and 167ff.]. For, Dussel claims that Cortés “had not understood anything of the ‘argumentative world’ of the Other” (Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 155, my translation; *The Invention of the Americas*, 103). This was due, it seems, to Cortés’ solipsism (Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 66; *The Invention of the Americas*, 48. Finally, Dussel also claims Las Casas represents the most advanced European perspective, “the maximum of critical consciousness possible” (Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492*, 99, my translation; *The Invention of the Americas*, 72).

¹⁵ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (México: Editorial Universidad de Guadalajara, 1991, 3rd edition; 1970-1974), 186.

¹⁶ Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, 186.

would later state in his debate with Apel, have to include the Other in his or her exteriority and be grounded for its *truth* on the affirmation of human life in community.¹⁷

Dussel states that the process of subsumption, if it is to be truly liberating must be a subsumption *from* alterity (i.e., from the victimized Other). “The philosophy of liberation gives particular importance to the “analectical” moment of the dialectical movement. In the final analysis, the dialectical quality of the dialectical method consists in the rational movement that goes from the “part” to the “whole” or from a whole to another concrete whole that comprehends it. However, the possibility of such *passage* ... is available, not only because of the negation of the negated in the totality (the moment of negation), and not even because of the affirmation of the totality, which would be not a “surpassing” of it; it would not be a radical or metaphysical *Aufhebung*, but only an ontological one); rather, such possibility exists because of the affirmation (as origin and as subsequent liberating fulfillment) of *exteriority*, which would be more essential for a philosophy of the oppressed.”¹⁸

Thus, the process of liberation implies an affirmation of the Other on the road from negation (e.g. Capital’s negation of the flesh and blood of living labor) and the negation of the negation (e.g., the negation of Capital’s dehumanizing system of exploitation).

A counterdiscourse to Eurocentric modernity must distinguish itself also, says Dussel, from a pretended counterdiscourse that must westernize itself to be accepted as such (Eurocentric paradigm of modernity). That is, counterdiscourse from and by the Other is necessary for the anadialectical moment to be part of the dialectic and for the dialectic, therefore, to be a living method of liberation: “If ... that counterdiscourse is already the dialectical product of a critical dialogue from Alterity (thus, the affirmation of alterity as the principle of the negation of the negation and, therefore, an analectical movement), it cannot be said that it is *exclusively and intrinsically* European, nor, with even less reason, that only Europe can “bring forth from its *own*

¹⁷ See Enrique Dussel, “La razón del otro. La interpelación como acto-de-habla,” in Enrique Dussel, ed., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México: Siglo XXI Editores, 1994), 83

¹⁸ Enrique Dussel, “Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación” (1980), in Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación* [Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, 2nd edition (1983)], 35.

and peculiar traditions” the continuation of that counterdiscourse. On the contrary, it is very possible that that counterdiscourse can be developed more critically *from outside of Europe*, not as the continuation of a foreign and *exclusively* European discourse, but rather, as the continuation of a critical labor that the periphery has stamped upon the *counterdiscourse* produced in Europe and upon its *own* peripheral *discourse*, which is constructed with what is peripheral and dominated in the world-system and from the affirmation of the exteriority of the excluded. In fact, a counterdiscourse is almost constitutively a counterdiscourse when it is not Eurocentric.”¹⁹

In his early works, Dussel had begun with a dialectic that comprehends Being non-conceptually, only to move beyond it; for, in that case, dialectic’s limit is still the positivity of Being. In his early *Ética*, this dialectic is represented by Heideggerian thought, which goes as far as a philosophy of Being can go. “The world as such... cannot be an object; it is unobjectifiable, and that is why it is not possible to conceptualize it. That is, conceptualization is but an expression (a moment of interpretation) of what *already* at hand is confronting us within the world.... That is why we are referred to a “preconceptual comprehension of being” [Heidegger].... Com-prehension of being is supremely intelligible... and yet, it is not a pure or eidetic intuition; nor is it a conceptualization; it is a distinct moment that, in order to avoid misunderstandings and to name it approximately, we will call *dialectic* com-prehension—the very first actuality.”²⁰

Dialectical thought remains, however, within the confines of the totality.²¹ Ethically and politically, dialectics affirms the being of the system on the basis of the alterity it excludes. It is important, therefore, to move “anadialecally” towards that which is other than being, so that we may *then* move *from* that which is other than being towards the dialectical negation of the negation. For Dussel, this is the inescapable ethical position of the analectical method: “What is characteristic to the

¹⁹ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 70 (paragraph 50) (my translation).

²⁰ Enrique Dussel, *Filosofía ética Latinoamericana*, vol. I: *Presupuestos de una filosofía de la liberación* (Mexico: Editorial Edicol, 1977), 57 (my translation). The first edition was published in 1971 with the title *Para una ética de la liberación Latinoamericana*.

²¹ See Enrique Dussel, “Superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana” (1974), in Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Mexico: Editorial Universidad de Guadalajara, 1991, 3rd edition; 1974, 2nd edition), 181ff.

ana-lectical method is that it is *intrinsically ethical*, and not merely theoretical as the ontic discourse of the sciences is or ontological as dialectical discourse. That is, the acceptance of the other as other signifies an ethical option, a choice and a moral commitment: It is necessary to negate oneself *qua* totality, to affirm oneself as finite, to be an atheist about the foundation *qua* identity. ‘Morning by morning he wakens - wakens my ear to listen as those who are taught’ (Isaiah 50, 4).”²²

Indeed, Dussel’s earlier conception of the *place* of this thinking reveals a remarkable continuity in his thought from 1971, when the first volume of his *Ética* was first published, until 1998, when his latest *Ética* was published. In a passage from the former, Dussel calls for the formulation of what one could *now* call a postcolonial thought from the experience of subalternity: “From “alterity” there surges forth a new thinking which is not dialectical, but rather, analectical, and little by little, we enter in what is unknown to modern philosophy, to present European philosophy, to logological thought. We thus establish a Latin American anthropology with the objective of being philosophy’s fourth age and the real contemporary post-imperial philosophy, valid not only for Latin America, but also for the Arab world, Black Africa, India, South East Asia and China: A philosophy of the oppressed that arises from oppression itself, a philosophy of liberation from the poor nations of the globe.”²³

In his later work, Dussel calls for a “transmodern” overcoming of modernity. We can see that this is theoretically related to the earlier call for an analectical transcendence of the Hegelian dialectic and Heideggerian Being.

The meaning of transmodernity can be gathered from the historiography, the sociology, and the political economy of Dussel’s thought. We saw above, in the analysis of modernity, and its myth and progressive possibilities, a historical and cultural critique of the subsumption of the Other by the logic of a conquering system. Thus, was alterity silenced, exteriority repressed, and the Other marginalized. In this case, according to Dussel, the Other is the Other of the rising World System—a peripheral Other who as Indigenous, African, peasant,

²² Dussel, “Superación de la ontología dialéctica,” 187.

²³ Dussel, *Filosofía ética Latinoamericana*, vol. I: Presupuestos de una filosofía de la liberación, 12 (my translation).

worker, marginal, and to some extent mestiza/o and criollo/a has struggled with an identity imposed and a self-image of *difference* on the basis of, and dependent for what could be called its *infra-Being* on, that identity.

Dussel's notion of transmodernity proposes in this context a liberation *from* modern identity through the affirmation of the *unique [distinto]*, *not* different, Other. Only thus, can we posit discursively a convergence of freely developed identities in a truly inclusive transmodern communication community. It is transmodern because it admits of the possibility of consensus, not a continuing postmodern *dissensus*. But it is a consensus that is founded on the exteriority excluded by modernity (which is itself disguised in the abstract formal consensus of Apel's discourse ethics and Habermas's ideal speech situation). "[The] real overcoming [of modernity] *qua* subsumption, and not merely Hegelian *Aufhebung*, is subsumption of its European emancipative rational character, which is *transcended* towards a global project of liberation of modernity's negated alterity. This is "trans-modernity."²⁴ The ones in charge of building a new symmetry will be the dominated and excluded themselves, i.e., the victims, who are [now] situated asymmetrically in a hegemonic community; their community will be a new consensual, critical, historical, and real community of communication."²⁵

We can also evince Dussel's analectical affirmation of alterity in his political economy, to which we now briefly turn. Dussel's economic theories owe much to Marxism, even during the period when he sought to distance the philosophy of liberation from the supposed totalitarianism of Marxist principles. It can also be said that his economic thought has always been in an open dialogue with Marxism, criticizing nonetheless what he perceived to be ontologizing tendencies in some Marxist currents (e.g., Althusserianism in Argentina during the early 1970s).

Dussel's political economy is also Schellingian, Levinasian, and "Semitic" in spirit. The first allows for an affirmation of the flesh and spirit negated by capital. The second establishes the pulsion towards the alterity negated by capital. The third nurtures a notion of produc-

²⁴ Dussel, *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, 211 (my translation). See English translation, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, 138-139.

²⁵ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 215 (paragraph 159).

tion as creation from nothing and, as such, a free gift from an Absolute Other.

Regarding human activity, Dussel makes a fundamental distinction between praxis and poiesis. The former establishes a relation between person and person, the latter between person and thing. Economics establishes a relation between person and person through a thing produced by a person out of the materiality (i.e., the need and vulnerability) of human life. This producing person -her living labor- is the source of all value. Her poietic productive act is the source of things and all value but is itself not a value. As such, it is a creation *ex nihilo*, an exteriority; however, in the concrete act of production, it is an “interior transcendentality” to any system, in the sense that it produces value (use-values and, in some systems, exchange-values). *Vis-à-vis* a system of values, it is a nothing to what-is; hence, it is an absolute exteriority: “Before living labor is use value for capital, the worker is unique corporeality (*corporalidad distinta*), free person, absolute poverty, and radical nakedness that capital itself produces as a condition for its reproduction.”²⁶

In a capitalist system, structured as it is towards the production of commodities for the growth of capital, living labor is *nothing* to capital. It is “something” to capital only as labor-power bought and sold, a value, i.e., reified alterity whose products become fetishized. But as sheer human activity, flesh and bone in motion with an inner purpose, a desire, and a need that seeks satisfaction, it is, therefore, *nothing* to capital and in effect negated in her or his exteriority. In sum, it is irrelevant to capital, except in so far as it is convertible to a value and thus not significant in itself, in his or her humanity.²⁷ For Dussel, this exteriority is a metaphysical notion, in the sense that it lays beyond Being itself and, therefore, beyond social systems as such.²⁸

²⁶ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse* (Mexico: Siglo XXI Editores, 1991, 2nd edition (1st edition, 1985)), 16 (my translation).

²⁷ Dussel, *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los “Manuscritos del 61-63”* (México: Siglo XXI Editores, 1988), 63-64.

²⁸ Thus, in a criticism of an analysis of his Marxism, Dussel refers to the living labor of the poor itinerant workers of the Middle Ages as an “absolute poverty,” which is “never in a ‘past system’” [see Enrique Dussel, “Epilogue,” in Linda Martín Alcoff and Eduardo Mendieta, eds., *Thinking from the Underside of History: Enrique Dussel’s Philosophy of Liberation* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000), 287]. What is valuable in this criticism is the implication that we need a meta-historical conceptual framework to make ethical judgments. Any such framework must strive to keep sight of the historical factors that gave rise to that “absolute” poverty or to the historicity of the struggle against it. I think it may be fruitful here to go back to the Habermas of

4. The materiality of alterity is a historical product of social systems based on class exploitation; or, class exploitation is the foundation of historical forms of alterity and a significant characteristic of globalized capitalism, to wit, simultaneously systemic exclusion of masses from global markets and systemic inclusion of them within the sphere of capital.

The phenomenology of work today attests to the concluding remarks of the previous section, if one “lowers” one’s consciousness just enough to look under the regal garments of the ideology of consumerism that seeks to lend legitimacy to globalized capitalism. *Qua* worker, one is a consumer only as long as one is a human resource or human capital, and subject to an internalized global labor discipline that one is supposed to see as rational solely because of its facticity as the global market principle of production.

The old capitalist contradiction between worker and consumer remains, to be sure. That is, the problem for capital continues to be how to exploit to the maximum a worker who also has to consume to crystallize into profits the surplus value expropriated by capitalists at the level of production. Indeed, the consequent crises of overproduction resolved by recessions and economic dislocation for large numbers of people are not a thing of the past. On the contrary, they continue to be integral to the logic of capitalism, the business cycle that a “disciplined” working (and unemployed) population is forced to accept. But this contradiction is also based on a deeper, more “metaphysical” contradiction, to wit, the systematic exclusion or marginalization of most of the people of the world in an increasingly social (rather than simply geographical) core-semiperiphery-periphery global formation. This sense of “metaphysical” is different from Dussel’s; does not regard the provenience of concepts such as “exteriority” and “analectics,” as purely socio-historical, but seems to think of them instead as meta-historical constants, as themselves “material” foundations of any dis-

Knowledge and Human Interests and bring together the quasi-transcendentality of interests, which are already in the work by Habermas of that period very formalistic, with Dussel’s material ethical principle that affirms “the life of each human subject in a *community of life*” (Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* 132, paragraph 102).

cursive justification, and, therefore, if we are to be consistent, as the ground on which any theory of (ethical) validation must be based.²⁹

The *metaphysical* character (in my sense of decontextualized ideology) of this contradiction expresses the fact that globalized capitalism still rests on a geographical or territorial marginalization historically provenient from the North-South distinction. That is, the social reconstitution of the world-system inherits the problems of the world system organized into geographically articulated first and third worlds. Thus, towards the end of the so-called Fordist era, “the richest 20 per cent of the [world’s] population had 150 times the spending capacity of the poorest 20 per cent,”³⁰ a maldistribution that rested in the traditional division between rich and poor countries. The global demand crisis that ensued from this was temporarily resolved in the passage towards an information-based economy and models of industrial economy, such as Toyotism, that informatization made possible. There is now the attempt to domesticate crises of overproduction by “switching off” entire areas of the world (e.g., sub-Saharan Africa) from the global market, while switching on other areas.³¹ However, this strategy may run against too thorough a transition from the formal subsumption of capital to its real subsumption.³² There is, on the one hand, a systematic exclusion of billions of people from the global market, but on the other, their systematic inclusion within the sphere of capital.

The apparent helplessness of the organized poor comes from the continuing historical efficacy of this objective condition. Today, this condition still makes it possible for the global core to smooth over its own internal contradiction between worker and consumer. The effectiveness of advertising rests on the possibility of having well-off workers that are also good consumers. But this in turn rests ultimately on the spatial marginalization of a global peripheral working class that is overexploited and the overexploitation of which preserves the “ethical” wage of the workers of the core. Thus, a social contradiction becomes “metaphysical” to the extent that the imperial state is capable of managing its own immediate contradictions by expelling to a *world beyond the*

²⁹ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, 140 (paragraph 111): The “material principle of ethics includes the point of departure and contains the ‘matter’ of all subsequent moments (formal-procedural, of factibility, critical or of liberation)”

³⁰ Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World*, 97.

³¹ Hoogvelt, *Globalization and the Postcolonial World*, 173ff.

³² Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), 226.

globe the billions who contribute to that “ethical” wage directly (through sweatshop and postcolonial factory wages) or indirectly (as a “permanent [postcolonial] reserve army,” by eking out a living, if at all, in the informal economy, thus driving down even further sweatshop and postcolonial wages).

However, social, economic, and political factors open up the possibility of destroying the globalist illusion: The rise of a “global consciousness” of the “multitude,”³³ produced by an internalized global discipline (and in part as a resistance to the power deployed by that discipline), brings together in a first, surely incipient, step proletarians of the former first, second, and third worlds. Global competition in labor markets has a downward tendency towards the equalization of wages bringing into sharp relief the contradiction of labor with capital. Finally, the loss of power by the welfare state and its replacement by a neoliberal technocratic state undermines the protection that the “social wage” had had for the last fifty years in core and semiperipheral countries.

The forces of dissolution unleashed by the anarchy of globalized capitalism have had very negative consequences, of course. Mass starvations in the “switched off” areas of the globe and regularly recurring genocides in those and other areas, sometimes at the hand of imperial states, such as the United States and its junior partner, England, will likely continue for the foreseeable future. Unfortunately, I do not think that the ruling classes of the imperial states will ever think on their own that the costs of doing business in terms of human lives and health will ever be too high. But the transition to a post-Fordist model of production and the post-welfare state may eventually make it increasingly difficult for them to use the threat of foreign based terrorism as a mechanism for social cohesion. For, the economic and political structures that have substituted Fordism and welfarism undermine the social contract between capital and labor characteristic of the welfare state. Short of the use of terror on its own populations, it is an open question whether the imperial powers will be able to maintain order within their own frontiers if there is a serious deterioration of income and employment.

In the meantime, however, the poor of the world cannot simply wait.

³³ Hardt and Negri, *Empire*, 396 ff. See also 102 for distinction between “people” and “multitude.”

For their lives are at stake right now. To paraphrase John Maynard Keynes in a different context, the context of the suffering of the post-colonial world, “In the [short] run, [they] will all be dead.”

Resumen

La Filosofía de la Liberación de Dussel busca superar la dialéctica de Hegel dado que la última omite el momento analéctico de la afirmación del otro fuera de la totalidad del sistema y busca conceptualizar lo no-conceptualizable, sobre todo, el Otro. En esta exposición del pensamiento de Enrique Dussel se revisarán algunas de las características del capitalismo globalizado - sobre todo la exclusión, la proletarianización y el disciplinamiento global - mediante la superación del análisis dialéctico por la afirmación analéctica de la alteridad en el pensamiento de Dussel.

Zusammenfassung

Die Philosophie de Befreiung Dussels versucht, die Dialektik Hegels zu überwinden, da die letztere das analektische Moment der Affirmation des Anderen ausserhalb der Totalität des Systems übergeht und das nicht zu Begreifende, vor allem den Anderen, begrifflich zu fassen versucht. In der vorliegenden Darstellung des Denkens von Enrique Dussel werden einige Merkmale des globalisierten Kapitalismus revidiert – vor allem die Exklusion, die Proletarisierung und die globale Disziplinierung – mittels der Unterordnung der dialektischen Analyse unter die analektische Behauptung der Alterität im Denken Dussels.

Abstract

Dussel's philosophy of liberation seeks to subsume the Hegelian dialectic; for, in his view, the latter skips the analectical moment of affirmation of an other outside the totality of the system, and it seeks to conceptualize the unconceptualizable, namely, the Other. In this exposition of the thought of Enrique Dussel, some of the characteristics of globalized capitalism, namely, exclusion, proletarianization, and global discipline, are elucidated through the subsumption in Dussel's thought of dialectical analysis by the analectical affirmation of alterity.

MANIFIESTO DE RÍO CUARTO

A treinta años del Manifiesto de la Filosofía de la Liberación (1973) nos reunimos en Río Cuarto, Argentina, los firmantes de aquel Documento. Movidos por el espíritu inicial de este movimiento, sentimos la necesidad de expresar nuestra posición respecto de la situación actual de Argentina, América Latina y el mundo.

Por razones de dignidad humana, rechazamos el actual proceso de globalización neoliberal que ha subordinado la economía real y el trabajo a la especulación financiera e incrementa nuestra dependencia respecto de poderes transnacionales e imperiales.

Denunciamos el desempleo estructural y la profundización cada vez mayor de la brecha entre ricos y una masa creciente de pobres.

Condenamos toda clase de exclusión: social, de género, cultural, religiosa, racial, política, económica, educacional, etc., y toda forma de intervencionismo, bloqueo e integraciones compulsivas, que niegan la libre determinación de los pueblos.

Ante los procesos de uniformidad cultural provocados por los medios de comunicación de masas sometidos al control de intereses de mercado, afirmamos los derechos de los pueblos a construir sus propias formas de identidad.

Otro mundo es posible por la resistencia creativa que se expresa en múltiples manifestaciones de movimientos, los más diversos, en América Latina y en toda la tierra.

Afirmamos rotundamente nuestra vocación por la paz y la integración latinoamericana y mundial, las que únicamente serán posibles si se respetan la justicia y los derechos de las personas y de los pueblos.

Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos.

Firmado con ocasión de la convocatoria efectuada por el INTERCAMBIO CULTURAL ALEMÁN-LATINOAMERICANO (ICALA) de Río Cuarto, Argentina, a los 7 días del mes de noviembre de 2003.

A. Roig
Manj.
Héctor Ceballos
Antonio Kinera
J. De Zan

A. Fornasari
Alberto Parisi
E. Dussel

Caridad
Caridad
Mariano de
MARCO CASALLA
quien también firmó en 7.

Colaboradores

MARIO C. CASALLA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Psicología se desempeña como profesor regular e investigador principal, en temas de historia de la psicología, psicoanálisis y filosofía moderna y contemporánea. Es también profesor de Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (área San Miguel, Buenos Aires, Argentina). Preside la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales y dirige la Colección de Filosofía de la Editorial Altamira. Su última obra publicada es América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente (Buenos Aires, 2003).

HORACIO CERUTTI GULDBERG. Doctor en Filosofía. Mendocino por nacimiento, es naturalizado mexicano. Ex-becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras.

CARLOS CULLEN. Doctor en Filosofía. Ex-becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania). Colabora con la Fundación ICALA desde sus inicios. Actualmente es Profesor Titular de ética en la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

JULIO DE ZAN. Doctor en Filosofía. Es investigador del CONICET y profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Ha sido siempre un estrecho colaborador de la Fundación ICALA. Ex-

becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Ha obtenido numerosos premios y distinciones.

ENRIQUE DUSSEL. Doctor en filosofía. Catedrático de la Universidad Autónoma de México. Es uno de los fundadores y máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación. Entre sus numerosas obras se destaca su libro “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión” (Editorial Trotta, 1998).

ANÍBAL FORNARI. Licenciado en filosofía por la Universitas Gregoriana (1964); profesor por la UC de Santa Fe (1968), magister por la PUC de Río de Janeiro (1977–79); posgrados con E. Dussel en UN de Cuyo (Mendoza 1972-1973) y con P. Ricoeur en La Sapienza (Roma 1986-87); doctorado por PU Lateranensis (Roma 1987). Investigador del Conicet y director del doctorado en filosofía de la UC de Santa Fe. Libros: *Tradição e libertação: articulação antropológica de uma antinomia epistemológica* (PUC/RJ 1980); *Razón y Sentimiento: formación de la conciencia de pertenencia en la antropología de Paul Ricoeur* (PUL Roma 1987).

RAÚL FORNET BETANCOURT. Doctor en Filosofía. Es cubano y reside desde hace más de 30 años en Alemania. Ha promovido el pensamiento latinoamericano desde distintas cátedras e investigaciones. Actualmente trabaja sobre filosofía intercultural, y es uno de sus principales representantes.

ANTONIO ENRIQUE KINEN. Cursó filosofía en la Universidad Católica, de Santa Fe y en la Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires. Realizó estudios de postgrado en la Westfälische Wilhelms-Universität (Münster), Alemania. Ex-becario de la Fundación ICALA. Actualmente es Profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

RICARDO MALIANDI. Doctor en Filosofía. Actualmente es Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Mar del Plata e Investigador Principal del CONICET. Ex-becario de las Fundaciones

alemanas DAAD y Alexander von Humboldt. Ha obtenido numerosos premios y distinciones a nivel nacional e internacional. Ha sido siempre un estrecho colaborador de la Fundación ICALA, desde sus inicios.

DORANDO J. MICHELINI. Doctor en Filosofía por la Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Profesor Titular de Ética y Director de la Maestría en Ética Aplicada de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Investigador del CONICET. Presidente de la Fundación ICALA y del Consejo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y del KAAD (Bonn, Alemania). Ex-Becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt y DAAD. Medalla de Honor 2000 del KAAD.

ALBERTO PARISÍ. Doctor en Filosofía. Uno de los iniciadores de la Filosofía de la Liberación. Actualmente es Director de la Maestría en Ciencias Sociales Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Escuela de Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba.

DINA V. PICOTTI C. Doctora en Filosofía (Univ. de Munich). Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; es actual Directora del doctorado de Filosofía. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la UN de la Matanza. Es actual Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la UNTREF. Investigadora en temas de filosofía de la historia y de pensamiento latinoamericano. Artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras.

ARTURO A. ROIG. Filósofo e historiador de las ideas, nacido en Mendoza, en 1922. Es Doctor Honoris Causa de la Universidad Autónoma de Nicaragua (Managua), de la Universidad Nacional de Río Cuarto y de la Universidad Nacional del Comahue. Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Cuyo y Profesor Honorario de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Actualmente es investigador del CONICET.

MARIO SÁENZ. Doctor en Filosofía. Director del Integral Honors Program de Le Moyne College. Professor visitante (1987-89), Earlham College. Áreas de especialización: Filosofía latinoamericana; Filosofía

européa del siglo XX; Teoría Crítica; globalización; filosofía política y social. Publicaciones: *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, Alternative. Visions*, editor, Lanham: Rowman & Littlefield, 2002; *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, Lanham: Lexington Books, 1999.

JUAN CARLOS SCANNONE SI. Nació en Buenos Aires (1931). Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Alemania, y Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck, Suiza. Fue Profesor invitado en de Argentina y América Latina, de las Universidades de Frankfurt y Salzburgo, y en las Facultades jesuitas de Munich y Frankfurt. Ha publicado numerosos libros y artículos en obras colectivas y revistas especializadas. Medalla de Honor 2003 de la Fundación ICALA.

Colaboradores

MARIO C. CASALLA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Psicología se desempeña como profesor regular e investigador principal, en temas de historia de la psicología, psicoanálisis y filosofía moderna y contemporánea. Es también profesor de Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (área San Miguel, Buenos Aires, Argentina). Preside la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales y dirige la Colección de Filosofía de la Editorial Altamira. Su última obra publicada es América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente (Buenos Aires, 2003).

HORACIO CERUTTI GULDBERG. Doctor en Filosofía. Mendocino por nacimiento, es naturalizado mexicano. Ex-becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras.

CARLOS CULLEN. Doctor en Filosofía. Ex-becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania). Colabora con la Fundación ICALA desde sus inicios. Actualmente es Profesor Titular de ética en la Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET.

JULIO DE ZAN. Doctor en Filosofía. Es investigador del CONICET y profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Entre Ríos. Ha sido siempre un estrecho colaborador de la Fundación ICALA. Ex-

becario del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Ha obtenido numerosos premios y distinciones.

Julio De Zan falleció el 18 de agosto de 2017

ENRIQUE DUSSEL. Doctor en filosofía. Catedrático de la Universidad Autónoma de México. Es uno de los fundadores y máximos exponentes de la Filosofía de la Liberación. Entre sus numerosas obras se destaca su libro “Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión” (Editorial Trotta, 1998).

ANÍBAL FORNARI. Licenciado en filosofía por la Universitas Gregoriana (1964); profesor por la UC de Santa Fe (1968), magister por la PUC de Río de Janeiro (1977–79); posgrados con E. Dussel en UN de Cuyo (Mendoza 1972-1973) y con P. Ricoeur en La Sapienza (Roma 1986-87); doctorado por PU Lateranensis (Roma 1987). Investigador del Conicet y director del doctorado en filosofía de la UC de Santa Fe. Libros: Tradição e libertação: articulação antropológica de uma antinomia epistemológica (PUC/RJ 1980); Razón y Sentimiento: formación de la conciencia de pertenencia en la antropología de Paul Ricoeur (PUL Roma 1987).

RAÚL FORNET BETANCOURT. Doctor en Filosofía. Es cubano y

reside desde hace más de 30 años en Alemania. Ha promovido el pensamiento latinoamericano desde distintas cátedras e investigaciones. Actualmente trabaja sobre filosofía intercultural, y es uno de sus principales representantes.

ANTONIO ENRIQUE KINEN. Cursó filosofía en la Universidad Católica, de Santa Fe y en la Universidad Católica Argentina, de Buenos Aires. Realizó estudios de postgrado en la Westfälische Wilhelms-Universität (Münster), Alemania. Ex-becario de la Fundación ICALA. Actualmente es Profesor titular de Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Santiago del Estero.

RICARDO MALIANDI. Doctor en Filosofía. Actualmente es Profesor Titular de Ética en la Universidad Nacional de Mar del Plata e Investigador Principal del CONICET. Ex-becario de las Fundaciones alemanas DAAD y Alexander von Humboldt. Ha obtenido numerosos premios y distinciones a nivel nacional e internacional. Ha sido siempre un estrecho colaborador de la Fundación ICALA, desde sus inicios.

Ricardo Maliandi Falleció el 12 de febrero de 2015

DORANDO J. MICHELINI. Doctor en Filosofía por la Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, Alemania. Profesor Titular de Ética y Director de la Maestría en Ética Aplicada de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Investigador del CONICET. Presidente de la Fundación ICALA y del Consejo del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Tübingen, Alemania) y del KAAD (Bonn, Alemania). Ex-Becario de las Fundaciones Alexander von Humboldt y DAAD. Medalla de Honor 2000 del KAAD.

ALBERTO PARISÍ. Doctor en Filosofía. Uno de los iniciadores de la Filosofía de la Liberación. Actualmente es Director de la Maestría en Ciencias Sociales Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Escuela de Trabajo Social, [Universidad Nacional de Córdoba](#).

parisialberto@tutopia.com

DINA V. PICOTTI C. Doctora en Filosofía (Univ. de Munich). Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Univ. de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; es actual Directora del doctorado de Filosofía. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la UN de la Matanza. Es actual Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la UNTREF. Investigadora en temas de filosofía de la historia y de pensamiento latinoamericano. Artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras.

ARTURO A. ROIG. Filósofo e historiador de las ideas, nacido en Mendoza, en 1922. Es Doctor Honoris Causa de la Universidad Autónoma de Nicaragua (Managua), de la Universidad Nacional de Río Cuarto y de la Universidad Nacional del Comahue. Profesor Emérito de

la Universidad Nacional de Cuyo y Profesor Honorario de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, Ecuador). Actualmente es investigador del CONICET.

Arturo A. Roig falleció el 16 de julio de 1922.

roigbeti@gmail.com

MARIO SÁENZ. Doctor en Filosofía. Director del Integral Honors Program de Le Moyne College. Professor visitante (1987-89), Earlham College. Áreas de especialización: Filosofía latinoamericana; Filosofía europea del siglo XX; Teoría Crítica; globalización; filosofía política y social. Publicaciones: *Latin American Perspectives on Globalization: Ethics, Politics, Alternative. Visions*, editor, Lanham: Rowman & Littlefield, 2002; *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, Lanham: Lexington Books, 1999.

saenz@lemoyne.edu

LeMoyne College in Syracuse, New York

JUAN CARLOS SCANNONE SI. Nació en Buenos Aires (1931). Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Alemania, y Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck, Suiza. Fue Profesor invitado en de Argentina y América Latina, de las Universidades de Frankfurt y Salzburgo, y en las Facultades jesuitas de Munich y Frankfurt. Ha publicado numerosos libros y artículos en obras colectivas y revistas especializadas. Medalla de Honor 2003 de la Fundación ICALA. Juan Carlos Scannone falleció el 27 de noviembre de 2019.