



COLECCIÓN A MANO ALZADA

Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel

Lecturas Críticas

Compiladores

Alex Ibarra Peña

Cristián Valdés Norambuena



EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ

ALEX IBARRA PEÑA

Ensayista, politólogo, musicólogo y poeta. Docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez, en donde imparte las cátedras de Filosofía Chilena e Historia de las ideas políticas y sociales del siglo XIX y XX en Chile. Autor del libro “Filosofía Chilena: la filosofía analítica en el periodo de institucionalización” (Santiago: Bravo y Allende, 2011) y compilador de “Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América: Homenaje a los 60 años de El sentimiento de lo humano de Félix Schwartzmann” (Santiago de Chile: Bravo y Allende, 2012). Además participa como columnista en *Le Monde diplomatique* edición chilena y es miembro del Colectivo de Pensamiento Crítico “palabra encapuchada”.

CRISTIAN VALDÉS NORAMBUENA

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, especialista en pensamiento chileno y latinoamericano, ejerce docencia en la Universidad Católica Silva Henríquez a cargo de la cátedra de Filosofía Latinoamericana. Es también coordinador de la Comunidad de Investigación en Interculturalidad, conferencista nacional e internacional, autor de numerosos artículos especializados y columnas de opinión, además de creador del portal FILOMEDIA y miembro del Colectivo de Pensamiento Crítico “palabra encapuchada”.

EDICIONES UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ

HOMENAJE A LOS 80 AÑOS DE ENRIQUE DUSSEL
© Compiladores: Alex Ibarra Peña y Cristián Valdés
Primera Edición, 200 ejemplares, diciembre 2016
Registro de Propiedad Intelectual 273.651
ISBN: 978-956-341-053-2

VICERRECTORÍA ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
Ediciones UCSH
General Jofré 462, Santiago de Chile
Teléfono: (52-2) 24601218
Correo electrónico: libreriaucsh@ucsh.cl
<http://ediciones.ucsh.cl/>

Diseño de portada y diagramación: Ángela Aguilera
Corrección de prueba: Álvaro Quezada
Corrección de estilo: Alejandro Berríos
Imagen de portada: Ángela Aguilera
Impreso en Donnebaum
Santiago de Chile 2016

Ninguna parte de esta publicación incluyendo el diseño de la cubierta puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia sin autorización previa del editor.

COMPILADORES

ALEX IBARRA PEÑA

CRISTIÁN VALDÉS NORAMBUENA

Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel

LECTURAS CRÍTICAS

Índice

Prefacio	7
Prólogo	9
Filosofía de la liberación argentina: su relación problemática con el marxismo latinoamericano <i>Alex Ibarra Peña</i>	13
Enrique Dussel y Rodolfo Kusch; encuentros y desencuentros filosóficos <i>Cristián Valdés Norambuena</i>	41
El concepto de arte en Dussel: nostalgia del esencialismo <i>Rubén Quiroz Ávila</i>	75
El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel. Homenaje amical y polémico a sus 80 años <i>Ricardo Salas Astrain</i>	83
Función y método de una filosofía latinoamericana. La propuesta de Enrique Dussel en el contexto del surgimiento de la filosofía de la liberación. <i>Adriana María Arpini</i>	103
El sesgo masculinista en Enrique Dussel y los pensadores descoloniales latinoamericanos <i>Cherie Zalaquett Aquea</i>	125
Enrique Dussel, un pensar desde la otredad <i>Dra. Dina V. Picotti C.</i>	153

El humanismo práctico en la filosofía política
crítica de Enrique Dussel

Pablo Guadarrama González

183

Enrique Dussel y la lectura analéctica de la obra de Marx.
Un capítulo de las lecturas latinoamericanas al autor de *El Capital*

Patricia González San Martín

215

Prefacio

EL 28 DE MAYO DE 2015 tuvo lugar en la Universidad Alberto Hurtado el coloquio *Homenaje a los 80 Años de Enrique Dussel*, bajo la invitación de la Universidad Católica de Temuco, la Fundación Jorge Millas, el Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile, el Colectivo de Pensamiento Crítico Palabra Encapuchada y la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez.

Dicha ocasión, que no hubiese pasado de un encuentro más entre académicos y estudiantes, estuvo marcada por una de las mayores protestas estudiantiles de ese año, la que, bajo la rúbrica de la educación como un derecho social, sufrió la violencia policial como en los mejores años de la dictadura.

En ese contexto, con un público que no superaba las tres personas, y con el aire irrespirable producto de las bombas lacrimógenas, decidimos no hacer caso del desalojo, encerrándonos en una de las oficinas y realizar este particular encuentro de ideas en torno a E. Dussel.

Mientras exponíamos se podía sentir los bombazos y la gente arrancando, pero por extraño efecto de las circunstancias, los temas que abordábamos iban cobrando un especial sentido, porque precisamente se trataba de homenajear a uno de nuestros más importantes intelectuales, que ha pensado copiosamente nuestra América y el tipo de realidades de injusticia y violencia de la cual éramos singulares testigos.

El texto que sigue es fruto de este coloquio, integrando además artículos de importantes intelectuales latinoamericanos de Argentina, Perú y Cuba, entusiasmados sobre todo por la figura, la trascendencia y la amistad con Enrique Dussel.

Prólogo

UNO DE LOS ELEMENTOS menos advertidos de nuestra marginalidad americana es la ignorancia, omisión o simple desprecio que la metrópoli tiene por nuestros intelectuales. Esto implica que generaciones completas, escuelas, corrientes, propuestas y discusiones son vistas como meras expresiones de localidad, contextualismo neto o expresiones culturales de alegatos precisos y sin posibilidad de universalización estricta.

En este sentido solo algunos creadores parecen tener la estirpe necesaria para este lugar de reconocimiento y respeto, dejando a la filosofía –como muchas otras expresiones de nuestro pensar– en el muladar del descrédito o el folclorismo. Sin embargo, la figura de Enrique Dussel debe ser una de las pocas que se acepta y destaca en el concierto mundial, organizándose seminarios, lecturas y coloquios en medio de Foucault, Husserl o Henry.

Esto sin duda es razón suficiente para honrarlo y destacarlo entre nosotros, empero no sería más que un burdo eco de legitimación foránea; otra de tantas copias de lo que se nos impone como importante y significativo. Por lo mismo este libro *Homenaje a los 80 Años de Enrique Dussel. Lecturas Críticas* no pretende seguir ese derrotero, sino que busca constituir una lectura desde la relevancia filosófica que posee para nuestras propias problemáticas; en otras palabras, es un homenaje que lo recoge como pensador, no como personaje.

Por lo mismo, aquí no se ensaya una lectura lisonjera, sino un abordaje dialógico y crítico que intenta penetrar en su obra y en los puntos de contacto con otras tradiciones y autores, bajo la rúbrica de la exégesis

rigurosa, el análisis de sus conceptos y la comprensión general de su obra; todavía en pleno despliegue y abierta en todas sus posibilidades.

Por ello tampoco se busca una lectura retrospectiva, en el sentido de mirar su obra como parte fija de una tradición, al contrario, se le recoge desde su actualidad y su pertinencia en temáticas disímiles y complejas, que van desde la historia de las ideas, el feminismo, la estética, el derecho y la ética, etcétera, vale decir, desde algunas de las tantas posibilidades de diálogo, crítica e interpretación que puede hacerse de su pensamiento.

En este sentido uno de los méritos de Dussel –entre muchos otros– no está solo en la relevancia para nuestro pensamiento americano, sino en la capacidad de reconversión, adaptación y aporte a las discusiones filosóficas de vanguardia, siempre anclado en nuestro lugar de enunciación, en la crítica al pensamiento hegemónico, en el compromiso ético del pensar y en la búsqueda de autenticidad y reconocimiento del Otro. Por ello, siempre resulta un autor fresco, atento a nuestro devenir, integrador de nuevas problemáticas y variables políticas, sociales o económicas, siempre en crecimiento, autocrítica, dialógica y en apertura a otras tradiciones y exponentes. En definitiva, este homenaje es un pretexto para dialogar dentro de nuestra propia tradición, para mostrar y recordar nuestras urgencias, nuestras preguntas y los diversos modos de pensarlas, dentro de las cuales Enrique Dussel, sin duda alguna, constituye una lumbre, un presente y un futuro que debemos leer, dialogar y criticar.

El presente texto incluye nueve artículos de autores provenientes de cuatro países americanos; Argentina, Perú, Cuba y Chile. En ellos se podrán encontrar lecturas y críticas desde el marxismo latinoamericano, su encuentro/desencuentro con R. Kusch, su estética esencialista, la cuestión de la justicia, el origen de la filosofía de la liberación, el sesgo masculinista de su pensamiento, la cuestión de la otredad, su filosofía política y, finalmente, sus lecturas de Marx; vale decir, se constituye un conglomerado de artículos diversos que, en razón de su extensión,

toca muchos de los puntos fundamentales de su pensamiento, transformándose en un aporte significativo a la interpretación, profundización y divulgación de su vasta obra.

Para esta edición queremos agradecer a la jefa de Ediciones de la UCSH, Sra. Fabiola Hurtado, por la visión, la posibilidad y la ayuda en la realización de este proyecto. También al apoyo irrestricto de la Escuela de Filosofía de la UCSH, espacio de diálogo y apertura al pensamiento crítico latinoamericano, a los ayudantes Daniela Rivas y Sergio Navarro, quienes con su buena disposición y talento aportaron significativamente al proyecto. A todos ellos nuestro más sincero agradecimiento y respeto.

LOS COMPILADORES.
Santiago de Chile, julio de 2016.

Filosofía de la liberación argentina: su relación problemática con el marxismo latinoamericano

Alex Ibarra Peña¹

«...pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público...»

(Castoriadis)

1. Introducción

Hay mucho de la filosofía de la liberación que es deudora de la teología de la liberación. Sin duda este asunto es real si tomamos en cuenta a la filosofía de la liberación argentina. Pero ya sabemos que no es la única filosofía de la liberación aquella que surge en el país vecino.

En este movimiento filosófico son fuertes las figuras de Ardiles, Cullen, Scannone, Dussel, Casalla, Roig, Cerutti, De Zan, Fornari, Kinen, Guillot, etc. Dussel y Scannone organizaron en los primeros años de la década del setenta los encuentros filosóficos que dieron origen a la conocida filosofía de liberación. Según lo que ha dicho el jesuita argentino Juan Carlos Scannone, en una autobiografía, dichos encuentros surgieron después de una estadía que Dussel hiciera en la biblioteca de la congregación religiosa por el año 69, debido a las investigaciones que ya realizaba en torno a la filosofía latinoamericana. Dicho encuentro generaría un

¹ Doctor © en Estudios Americanos. Académico de la Universidad Católica Silva Henríquez.

vínculo intelectual entre ambos, se expresa cuando, finalmente, en 1969, Scannone conoce a Enrique Dussel, que ya estaba trabajando sobre una filosofía latinoamericana y vino a pasar unos días en nuestra casa a fin de usar la biblioteca; sobre todo a él le debo mi interés por el pensamiento latinoamericano (Scannone, 2011).

Además agregará que esto posibilitó los encuentros que se realizaron en San Miguel. Ya sabemos, por varios estudiosos de la filosofía de la liberación argentina, que en estos encuentros se sitúa el origen de dicho movimiento filosófico. Los antecedentes inmediatos de la filosofía de la liberación argentina son las figuras del mexicano Leopoldo Zea y del peruano Augusto Salazar Bondy, incluso se ha considerado que la conocida polémica entre ambos contaría como un antecedente del movimiento argentino. Aunque, por lo que hemos leído, habría mayor aceptación de los planteos del filósofo mexicano que de los del peruano. A mi modo de ver esa simpatía con el mexicano resulta obvia, dado el hecho de que el filósofo peruano tenía una explícita simpatía con el marxismo, cuestión que Zea por esos años no había manifestado, al menos en sus textos.

Tanto Scannone como Dussel no veían en el marxismo una filosofía importante, pero además lo comprendían como una ideología negativa o como un instrumento proveniente del análisis sociológico. Además, en cuanto a experiencia histórica, ninguno de estos tuvo una clara valoración por el fenómeno que representaba la revolución cubana. De ahí que algunos sostengan que la filosofía de la liberación latinoamericana es heredera de mayo del 68 (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2008).

Así lo plantean: N. Solís, J. Zuñiga, M. Galindo y M. González en este texto sobre filosofía de la liberación compilado por el mismo Dussel. Este tipo de juicios invisibilizan la importancia de la revolución cubana en el pensamiento latinoamericano. El pensamiento marxista latinoamericano pos revolución estaba presente no solo en la filosofía o en la teología, sino también en la teoría social, económica, política, y en el arte.

Según nuestra perspectiva, entre los mencionados solo Salazar Bondy había escrito textos sobre filosofía de la liberación antes de los setenta, aunque estos estaban bajo su producción en torno a la dominación. Estos textos son previos al de la polémica con Zea y es una de las fuentes de inspiración para la filosofía de la liberación argentina. Así lo ha interpretado el filósofo peruano David Sobrevilla en un escrito titulado «Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación» (1994) que sirve de introducción a un texto póstumo y compilatorio de pequeños textos de Salazar Bondy titulado *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*; (1995) ahí expresa: «En nuestra opinión, las ideas de Salazar sobre la filosofía de la dominación fueron mucho más que un antecedente de la filosofía latinoamericana: en verdad tuvieron un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista» (Salazar, 1995, p. 57). El movimiento liberacionista que aquí refiere Sobrevilla es el movimiento argentino.

Por nuestra investigación sabemos que también el filósofo chileno Juan Rivano había escrito textos de filosofía de la liberación. Difícil era de conocer la obra de Rivano en los espacios académicos, debido a que la publicación de su libro *Cultura de la servidumbre*, publicado en el 69, le había llevado a asumir una posición antiacadémica y en el 73 ya era un perseguido político de la dictadura de Pinochet.

A pesar del escaso conocimiento de la obra de Juan Rivano, sabemos que fue invitado al encuentro de Guadalajara, en México, del año 1985, que llevaron a cabo algunos miembros de la filosofía de la liberación argentina. A dicho encuentro Rivano estaba dispuesto a asistir, pero habría declinado después del trágico terremoto de ese año que afectó a ese país, expresando que ¿cómo podían realizar dicho encuentro filosófico en momentos que lo que debería importar es el sufrimiento del pueblo mexicano? Esto me lo comentó Horacio Cerutti en un encuentro de Homenaje a Salazar Bondy que se hizo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, después de una exposición en la cual realicé un contrapunto entre el filósofo peruano y Rivano; el encuentro fue entre el 25 y el 26 de noviembre de 2011.

Lo más difundido en filosofía de la liberación era el ya clásico texto de Fanon *Los condenados de la tierra*; dicho texto no era desconocido para Dussel, Salazar Bondy y tampoco para Rivano. El texto del martiniqués ocupa un lugar central en los distintos desarrollos de las filosofías de la liberación que se venían desarrollando en la década de los sesenta y setenta en el cono sur, por lo menos el de lengua hispana².

Tanto Salazar Bondy como Juan Rivano son autores que en sus planteos exponen una filosofía de la liberación de corte marxista. Tal vez ese influjo teórico sea el que no les lleve a aceptar la categoría de «dependencia» en su reflexión teórica y asuman otras categorías alternativas, como la de «dominación» o la de «servidumbre»³. Dichas categorías, para nosotros, son la posibilidad de distinguir entre proyectos de filosofías de la liberación distintos. El marxismo de ambos autores no es un marxismo clásico –utilizando la expresión que tomamos del filósofo chileno Osvaldo Fernández en sus estudios sobre Mariátegui⁴–; diremos que se acercan a un marxismo herético, el cual tiene la característica de apartarse del marxismo europeo.

² Acerca de la recepción del texto *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, expuse bajo el título «La recepción de Fanon en las filosofías de la liberación» en el III Congreso de la Internacional del Conocimiento realizado en la Universidad de Santiago de Chile, realizado entre el 7 y el 10 de enero de 2013.

³ Respecto de la importancia de distinguir estas categorías, he venido realizando distintas exposiciones: «Pertinencia significativa en el conflicto categorial de las filosofías de la liberación» en exposición realizada en la Universidad de la Plata el 18 de abril del 2013; «Pertinencia significativa de las categorías de 'cultura de la dependencia', «cultura de la dominación» y «cultura de la servidumbre» en las filosofías de la liberación latinoamericanas», en el XVII Congreso de la Sociedad Interamericana de Filosofía, realizado en Salvador de Bahía en Brasil los días del 7 al 11 de octubre de 2013.

⁴ Acerca de este trabajo del filósofo chileno Osvaldo Fernández, hemos publicado una reseña aprovechando la reedición de este texto. «Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui», de Osvaldo Fernández. Santiago, Quimantú, 2010 En *Revista Estudios Avanzados*. Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. N° 17, Santiago, junio 2012.

En el caso de la filosofía de la liberación argentina, hay cierta distancia marcada con la teoría marxista. Tal vez este sea uno de los motivos sustanciales que llevó tanto a Roig como a Cerutti a distanciarse del resto de los integrantes del movimiento. Roig y Cerutti no tendrían ese ánimo antimarxista, central para otros filósofos del grupo, sobre todo en aquellos que a la vez recurren tanto epistemológicamente como éticamente al instrumental teológico.

2. Controversia teológica con el marxismo

Scannone en sus textos suele ser explícito en su separación con el marxismo, tanto en su epistemología como en su visión política. Esto a pesar de que el origen de la teología de liberación es marxista, al menos así es en la concepción del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la cual aparece explícita en el texto fundacional del año 71, publicado en Lima por primera vez y reeditado en el año 88, pero con varias ediciones previas, por editorial Sígueme, en España. En esta reedición del año 88, Gutiérrez ya acusa el recibo de la crítica hecha por la Congregación para la Doctrina de la Fe, expuestas en los documentos «Algunos aspectos de la teología de la liberación» (1984) y «Libertad cristiana y liberación» (1986). Pero, a pesar de la reprimenda, no cede en la importancia que le otorga al marxismo. El teólogo Vicente Botella (2011), de la Universidad de Valencia, en su documento titulado «Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación», hace notar que, en esas rectificaciones eclesásticas se advierte en torno al peligro de un uso no crítico del instrumental teórico marxista.

Gutiérrez no abandona dicha perspectiva, lo cual queda claro cuando insiste en que se ha manipulado de este modo una transformación importante en el campo del análisis social que requiere la teología de la liberación para su conocimiento de las condiciones de vida del pueblo latinoamericano. Su perspectiva es continuar la orientación de la teología de la liberación que ha usado siempre las ciencias sociales en su análisis. Pero sabemos también que la ciencia, y por muchos motivos

la ciencia social, no es neutra. Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario discernir; por ello su uso no puede ser nunca acrítico (Botella, 2011).

En esto podemos ver que Gutiérrez no se aparta de la teoría marxista, sino que más bien insiste en necesidad su para la reflexión teológica acerca de la liberación. Distinta es la concepción teológica liberacionista del jesuita argentino, cuando establece una fuerte tensión al interior de la teología de la liberación con su rechazo al marxismo. La preocupación de Scannone con el marxismo se puede resumir en dos cuestiones. La primera, podemos decir, desde una perspectiva epistemológica, es que no acepta la univocidad de esta doctrina; y la segunda, diremos –para distinguirla de la anterior– desde una perspectiva política, es que se alejaría de lo nacional, citamos del jesuita lo siguiente:

Como queda dicho, el análisis político de donde surgió el lenguaje de la liberación en Latinoamérica, estuvo en muchos casos –aunque no siempre– fuertemente influido por el uso del instrumental socioanalítico del marxismo. Parece por tanto implicar necesariamente la exclusión de toda tercera posición como pudiera ser la de movimientos nacionales y populares latinoamericanos. Sin embargo, la «desunivocización» de dicho lenguaje, a la que la teología contribuye, abre tanto la posibilidad de una relectura no ortodoxa del marxismo y del proyecto socialista, cuanto la posibilidad de que, por ejemplo en la Argentina, el lenguaje de liberación en el nivel político se articule en movimientos no marxistas, como es el peronismo, en cuanto se lo juzga liberador. (Scannone, 2011, p. 34)

No esconde Scannone su simpatía por el peronismo y su no aceptación del marxismo, esto sin duda es una cuestión política. De ahí que asuma una posición distinta a los teólogos Hugo Assmann, de Brasil, y Gustavo Gutiérrez, del Perú. El marxismo sería una respuesta unívoca, de ahí que lo considere una respuesta reductora; frente al capitalismo

se requeriría mayor capacidad de respuesta y eliminación de aquellas otras respuestas que son reductoras, así lo expresa:

Sería erróneo, por ejemplo, que aquellos que desechan la vía capitalista para América latina no se dieran cuenta que esa exclusión no implica necesariamente una contracción unívoca de las posibilidades, por ejemplo, a tal tipo pre-determinado de socialismo. Sin embargo, ese abanico de nuevas posibilidades abierto por cada nueva opción, está determinado por la exclusión de algunas. (Scannone, 2011, p. 46)

Queda la sensación de que Scannone distingue entre las teologías de Gutiérrez y las de Assmann; generalmente con el segundo polemiza más debido a que el teólogo brasileño estaría más cerca de la visión unívoca que no aceptaría el tercerismo. Es así como se puede advertir un cierto pluralismo al interior de la teología de la liberación latinoamericana, que permite hablar de estas teologías en plural. Dicha aplicación de pluralismo se habría adelantado incluso a la filosofía de la liberación; de hecho, hace poco que venimos aceptando la noción de filosofías de la liberación, incluso todavía resulta necesario dar razones para justificarlo. Pero en la teología de la liberación ya sería un tópico viejo, según lo entiende el jesuita argentino. Así lo expresa en la autobiografía que citábamos más arriba:

Más tarde, cuando, en 1984 salió la Instrucción *Libertatis Nuntius*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que habla varias veces de «teologías de la liberación» en plural, tal distinción se propagó y fue usada tanto por sus críticos como por sus seguidores. *Mutatis mutandi* se puede hacer una distinción más o menos semejante de distintas vertientes de la filosofía de la liberación, como, por ejemplo, la llevó a cabo Raúl Fornet-Betancourt. (Scannone, 2011, p. 46)

Pero con la afirmación de el pluralismo no se puede asumir una relación simétrica con todas las corrientes representadas, ya que algunas se encuentran más cercanas y otras más lejanas. En otras palabras, con

algunas puede existir compatibilidad y con otras no. La cercanía que siente con Gutiérrez estaría dada porque el teólogo peruano, es visto por Scannone –a pesar de su marxismo– como un crítico a la teología de la revolución, así se ve por ejemplo en el artículo «La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?» donde afirma: «Por ello, antes de tratar expresamente este último tema conviene resumir en pocas palabras el juicio que algunos teólogos de la liberación hacen sobre la teología de la revolución, a fin de que resulte clara la distancia entre ellas» (Scannone, 2011, p.54).

En esto Assmann también estaría de acuerdo aunque, no de manera tan clara, ya que aceptaría tal enunciado, pero, según el teólogo argentino, en sus postulados habría confusión. Traigamos a colación una cita al texto de Assmann, en el cual la revolución aparece como una posibilidad para la acción liberadora: «Por ‘proceso de liberación’ se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes» (Assmann, 1973, p. 123). Por esta razón Scannone añade en tono polémico refiriéndose a este lo siguiente:

Sin embargo *una* de las corrientes de la teología de la liberación (representada por ejemplo por H. Assmann) –quizás por el influjo hegeliano recibido a través del marxismo– corre el peligro de pensar de tal modo la *kénosis* de lo específicamente cristiano en la única historia que éste tienda a quedar absorbido por la mundanidad. Así es como por ejemplo, párrafos centrales del documento final del primer encuentro de cristianos para el socialismo enfocan a la historia *primariamente* desde una perspectiva secular (la de las ciencias sociohistóricas) y según una comprensión del proceso latinoamericano mediatizada por el método marxista. Así la realidad es vista no tanto desde el ángulo de la fe, común a todo cristiano, sino *en primer lugar* desde el ángulo común al revolucionario latinoamericano, aunque el que es cristiano la vea *también* desde su fe. Esto hace que no aparezca claro si la opción revolucionaria, a partir de

- la cual se piensa (y se repiensen los contenidos teológicos) puede
- *ella misma* ser cuestionada desde la fe, y no sólo en sus eventuales desviaciones posteriores. (Scannone, 2011, p. 55-56)

El problema que el teólogo jesuita argentino tiene con el marxismo, además de su univocidad y de su falta de nacionalismo –como indicábamos más arriba–, es por el peligro que representa la revolución. Esto enfatiza la cuestión política presente en la obra de Scannone.

En lo político podríamos preguntar, ¿cuál es la experiencia de «revolución» que se tiene al comienzo de la década de los setenta en América Latina? Al parecer en los setenta ya estamos frente al descrédito de la revolución cubana. Sin embargo, en esta gesta histórica no se puede desconocer como motivación inicial el anhelo de liberación nacional. En la Argentina el intelectual Silvio Frondizzi era un difusor de este aspecto de la revolución cubana desde la publicación de su texto *La revolución cubana*. Su significación histórica en el año 61⁵.

Scannone se aparta de la valoración significativa de la revolución cubana y se encuadra en una tendencia de pensamiento antimarxista: es una tercera vía la de este autor y le aparece dada con el peronismo: «Dicha praxis cualitativamente distinta es una praxis *política y revolucionaria*. Estas dos últimas palabras no deben sin embargo ser mal interpretadas en forma reductiva: política no quiere decir política partidista, revolución no es sinónimo de violencia» (Scannone, 2011, p. 20).

⁵ Sobre este texto he desarrollado algunas ideas en dos artículos, uno titulado «La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano», publicado en un número con un dossier dedicado a la filosofía latinoamericana en la revista *Mapocho* de la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile, y el otro artículo se titula «Pablo Guadarrama y su vocación filosófica: la perspectiva humanista del marxismo latinoamericano», publicado en un dossier dedicado como homenaje al filósofo cubano Pablo Guadarrama en la revista *Cultura Latinoamericana* de la Universidad Católica de Colombia, en 2014.

El jesuita argentino, al igual que muchos intelectuales latinoamericanos, no fue capaz de visualizar las opciones nacionales o de marxismos heréticos que estaban presentes ya en la década del sesenta repartidas por toda América Latina, evidenciándose así su escaso conocimiento de la filosofía latinoamericana. De hecho no supo mirar la importancia de la revolución cubana en cuanto hito motivador de la formación de un marxismo latinoamericano. La cuestión política en Scannone no escapa a lo ideológico, ya que se asume, como se ha dicho, dentro de la opción peronista⁶.

3. ¿De qué marxismo hablamos?

Un asunto de interés es aclarar cuál es el marxismo que se aprecia dentro de la teología de la liberación. Para el teólogo salesiano argentino Iván Fresia, en el marxismo que operaría en las visiones teológicas cercanas a este análisis social se podría apreciar una clara influencia althusseriana:

Respecto de la discusión conceptual con la vertiente de la teología de la liberación de Gutiérrez o de Assmann, el punto nodal fue precisamente la comprensión diferente de pueblo entendido por unos como «clase» y «sectores populares» recurriendo a la mediación socio-analítica desde algunos supuestos del análisis marxista (vía Althusser) y la interpretación cultural por parte de la escuela argentina como «pueblo-nación-cultura». (Scannone, 2011)

Con este dato se nos muestra que la concepción marxista presente en la teología es la llamada «cientificista» que aparece desde los plantea-

⁶ Scannone disertaba sobre los aportes de los teólogos argentinos a la teología del pueblo adoptada por Francisco I. Ahí manifestó que en una ocasión Gustavo Gutiérrez le habría dicho que en el Perú no habían tenido una experiencia como la del peronismo y que por eso había tenido que adoptar el enfoque marxista.

mientos althusserianos⁷. Habría que revisar dicha afirmación, debido a que en la década del sesenta ya circula visiones alternativas a la althusseriana, por ejemplo, de manera muy robusta, se encuentra presente la visión gramsciana, y aunque un poco menos conocida también ya está presente la versión del humanismo marxista difundida por Rodolfo Mondolfo en la Argentina, y desde ahí a América Latina. De utilidad resulta la tesis de Phillip Berryman, que afirma que en la teología de la liberación el conocimiento del marxismo es escaso y que no se lo discute, esto facilitaría trabajar con una imagen estandarizada de éste:

Contrariamente al estereotipo común, los teólogos de la liberación no dedican mucho espacio en sus escritos a discutir directamente el marxismo (...). Sin embargo sería irresponsable de parte de los teólogos de la liberación no abordar el marxismo, ya que está difundido entre los latinoamericanos preocupados con el cambio social. (Berryman, 1989)

Por otra parte, compartimos las ideas de Arnaldo Mora, que ha expuesto el escaso conocimiento del marxismo por parte de la teología de la liberación e incluso también el escaso conocimiento del pensamiento latinoamericano:

Es de notar la ausencia en los orígenes, tanto de la TL como de la filosofía de la liberación, de la corriente de pensamiento filosófico que podríamos llamar «latinoamericanista», especialmente desarrollada en México donde sobresale el maestro Leopoldo Zea. Esta corriente de «filosofía latinoamericanista» ha sido cultivada de modo sistemático por la Escuela de Mendoza en Argentina, cuyo más destacado maestro es Arturo Andrés Roig. Otro tanto puede decirse del pensamiento neomarxista desarrollado por algunos exi-

⁷ Acerca de este tema, hemos presentado la exposición «Algunas cuestiones sobre la influencia de Althusser en las teologías de la liberación latinoamericanas», realizada en el Homenaje a los 50 años de *Cómo leer el Capital*, en la sede de *Le Monde Diplomatique* en Santiago de Chile el 16 de junio de 2015.

liados de la República Española y radicados en nuestro continente, como Adolfo Sánchez Vázquez. (Mora, 2008, p. 16)

Sugere esta tesis de Mora, acerca de la insuficiencia de pensamiento latinoamericano en la base de la teología y filosofía de la liberación argentinas. Tal vez esto explique en alguna medida el desconocimiento de la tradición del marxismo latinoamericano. Lo importante es que esta insuficiencia sea un desconocimiento y no una negación o un ocultamiento, como aquella que se puede advertir en aquellos que atribuyen el desarrollo de la filosofía de la liberación al mayo francés, en lugar de destacar la significación histórica de la revolución cubana.

Hay que decir que, en el caso de Gutiérrez, su conocimiento del marxismo de su época no es escaso, ya que recurre a Marx, Gramsci, Althusser, Bloch y Marcuse. Pero además deja claro que conoce parte de la tradición marxista latinoamericana. En la teología de Gustavo Gutiérrez hay evidencia de que conocía y que utilizaba como fuentes a marxistas latinoamericanos; por ejemplo, conoce la obra de Mariátegui y destaca en este su fidelidad a Marx por sobre el dogmatismo marxista, cuando expresa: «Su socialismo fue creador porque estuvo hecho de fidelidad. Fiel, más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original» (Gutiérrez, 1975, p. 130).

Conoce *Filosofía de la praxis* (1967), del marxista español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez⁸, también refiere al marxista peruano Augusto Salazar Bondy cuando cita *La cultura de la dominación* (1968). Pero lo que nos parece más extraño es que incluso refiere a la idea de «hombre nuevo» –concepto de la teología conciliar– referido al Che Guevara mencionando el texto *El socialismo y el hombre*: «Esto es lo

⁸ Respecto del aporte de este filósofo español-mexicano a la filosofía marxista latinoamericana, ya he expuesto «Marxismo latinoamericano en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez», en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza del 12 al 14 de noviembre del 2014.

que en última instancia sostiene el esfuerzo de liberación en que está empeñado el hombre latinoamericano» (Gutiérrez, 1975, p. 132). Además, conoce y valoriza la obra de Fanon principalmente *Sociología de una revolución* (1959) y *Los condenados de la Tierra* (1961); y de Paulo Freire *Educación como práctica de liberación* (1969) y la *Pedagogía del Oprimido* (1970). Esta familiaridad con dicho marxismo no le lleva a sentenciar negativamente a la revolución cubana: «En esto la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella –dejando de la lado otros aspectos y matices– divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica» (Gutiérrez, 1975, p. 127). Esto a pesar de que en la fecha en que Gutiérrez escribe la gesta cubana viene entrando en descrédito, de ahí que en nota a pie de página comente: «Como es sabido, la relación del actual régimen cubano con ciertos grupos revolucionarios latinoamericanos, se ha hecho compleja y difícil en los últimos años» (Gutiérrez, 1975, p. 127).

Queremos destacar que dentro de la teología de la liberación latinoamericana era común el reconocimiento por la significación histórica de la revolución cubana. Así lo ha expresado el teólogo jesuita Roberto Oliveros Maquea en su libro *Liberación y teología* (1977):

La toma efectiva del poder por Fidel Castro y con él por las masas populares cubanas, marca el principio de una nueva era en la historia latinoamericana. Ya no se hablará de teorías sino se tendrá delante de todos los ojos latinoamericanos, el caso de Cuba. (Oliveros, 1977, p. 15)

4. Filosofía antimarxista y fundamento conservador

Pero volvamos a la filosofía de la liberación. Dussel también puede ser visto, en sus textos de los años sesenta e incluso en los de la década posterior, como un autor antimarxista. Esto se justifica a partir de los mismos textos, en los cuales hay una clara falta de reconocimiento por la significación histórica de la revolución cubana. En esta vacilación

puede observarse una falta de radicalidad en sus planteamientos políticos, que aparecen como incoherentes con cierta actitud crítica que pretende asumir desde un pensamiento periférico que asume la liberación. Pero su antimarxismo no solo es político, también es epistemológico. Esto último queda claro en su conocido intento de superación del método dialéctico por el analéctico. El primero de estos conceptos sin duda es una categoría importante de la filosofía marxista, pero Dussel rechaza este enfoque metodológico al interior de su filosofía de la liberación.

Como lo señalan varios estudios que asumen la conocida crítica realizada por Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación argentina, se puede aceptar que tanto Scannone como Dussel serían parte de cierta filosofía latinoamericana acrítica. Para nosotros dicho análisis resulta acertado considerando que el marxismo es una de las filosofías más críticas recepcionadas y apropiadas en nuestro continente y que, como pudimos ver tanto Scannone como Dussel, son ecos de ese profundo antimarxismo de la filosofía académica en la década del sesenta, sea esto en lo epistemológico como en lo político. La motivación de Cerutti tal vez no tan explícita en el texto aludido: es su propia valoración por el marxismo como herramienta crítica para el pensamiento transformador. Podemos afirmar que Dussel, en sus primeros textos, se encontraba lejos de una valoración de la teoría marxista⁹.

Si vamos a los textos de Dussel se puede visualizar que una de las críticas sustanciales a la teoría marxista, aunque escasamente explicitada por este filósofo –pero que por cierto compartimos–, es aquella que

⁹ En un encuentro que tuve con Dussel en Buenos Aires el 2 de noviembre del 2013, en el III Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano, realizado en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, me comentó que a Cerutti le debía haber leído a Marx, ya que lo había hecho como respuesta a la provocación que éste le hizo cuando lo clasificó como un filósofo acrítico. Con esto habría que acotar que la lectura más acabada de Dussel a la teoría marxista es posterior a la década de los ochenta, previo a esto era su trabajo sobre la cuestión teológica en Marx. Pero, sin duda también hay un desconocimiento del marxismo latinoamericano.

reclama en contra del universalismo filosófico¹⁰. Es una crítica que recorre la obra de Dussel y que en su recorrido intelectual va a ir madurando, cuestión que le autoriza para ser denominado como un «filósofo de la periferia». Así enuncia su temprana crítica al marxismo en un artículo del año 1963 titulado «La propiedad en crisis»: «Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina» (Dussel, 1973a, p. 201); pero es más claro aún –y en esto podemos ver una simetría con la crítica de Juan Rivano al universalismo filosófico– cuando sostiene en un curso de 1970, que es publicado cuatro años más tarde: «Europa está demasiado creída de su universalismo, de la superioridad de su cultura» (Dussel, 1974, p. 197).

Digamos que la crítica al universalismo del marxismo era ya bastante extendida. Por ejemplo, el proyecto político de la revista *Arauco*, del partido socialista chileno, tenía una clara intención de marcar la posibilidad real de un marxismo latinoamericano, que mantuvo desde los comienzos de la década del sesenta. Aquí es central la figura intelectual de Julio César Jobet¹¹. La inspiración de aquellos que ven un marxismo localizado en nuestro continente suele tener como referencia los aportes teóricos del peruano José Carlos Mariátegui y la relevancia de la significación histórica que representaba la revolución cubana. Esta revolución, por lo menos en sus orígenes y declaraciones, se nominaba

¹⁰ También he expuesto algunas críticas al universalismo filosófico en «Filosofía chilena y su contexto latinoamericano», conferencia realizada en la Academia Nacional de Ciencias en Buenos Aires, el día 18 de septiembre del 2014; y en el artículo titulado «La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano» publicado en *Revista Mapocho*, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, N° 75, 1^{er} Semestre 2014.

¹¹ Sobre el trabajo intelectual de Julio César Jobet he presentado «La universidad liberada: del capitalismo al humanismo socialista», en el Congreso la Idea de Universidad, realizado en la sede del Congreso Nacional de Santiago de Chile, los días 14-16 de mayo del 2014.

como un movimiento revolucionario del pueblo de Cuba, independiente de las pugnas ideológicas de la Guerra Fría.

La tesis de Arnoldo Mora, en relación al escaso conocimiento del pensamiento latinoamericano por parte de los filósofos de la liberación argentinos, al analizar la obra de Dussel se ve fortalecida, por mucho de que Dussel se excuse en los prólogos de los dos primeros tomos de la *Ética de la liberación*, bajo el argumento de que hacer filosofía latinoamericana no significa dar cuenta de autores latinoamericanos, proponiendo casi una creación *ex nihilo* para la filosofía de la liberación, otorgándole importancia, aunque no comprendiendo del todo la idea de Salazar Bondy sobre la inautenticidad de la filosofía latinoamericana:

Quizá alguien pueda objetarnos que, prácticamente hasta la tercera parte (Tercer tomo), no aparecen autores o filósofos de nuestro continente cultural dependiente. Responderemos, simplemente, que la tarea de la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. (Dussel, 1973^a, p. 11)

La tesis de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana, como es sabido, pertenece al filósofo peruano Salazar Bondy. Sin embargo,

dicho postulado en la obra del autor peruano no lleva a la negación de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano existente. Dussel se apura al usar esta tesis de manera poco precisa para justificar una débil estrategia metodológica, con el fin de no acudir a la tradición nuestroamericana de pensamiento. La idea de que nuestra filosofía es inauténtica sirve para una estrategia facilista de negación del trabajo teórico de nuestros autores, además no es la intención que sustenta la tesis del filósofo peruano. Sobre esto último esperamos quede más claro en el punto en que se aborda la polémica entre Zea y Salazar Bondy.

Hay que hacer notar que esta treta metodológica solo perjudica a Dussel, ya que no deja de mostrar una clara deficiencia en su conocimiento de la filosofía latinoamericana en general y particularmente de la obra de Mariátegui –mal compartido mayoritariamente por los filósofos latinoamericanos–, y también suele eludir el reconocimiento a la gesta cubana. Consideramos que sería un acierto metodológico recurrir a la tradición de pensamiento nuestroamericano, visitar nuestro canon también es parte de la liberación teórica de aquella costumbre de recurrir al canon eurocéntrico, a pesar de que se le acusa de dominador. Uno podría aplicar rigor sistemático y decir que la argumentación de Dussel es débil, ya que no supera la prueba argumental de la circularidad. ¿Por qué Dussel evita referirse a la tradición filosófica latinoamericana? Recurrir a esta tradición lo forzaría a echar mano a la filosofía marxista latinoamericana, entonces no es que no conociera la producción marxista latinoamericana, más bien la quiso negar sin hacerse cargo de una discusión teórica, facilitándose la tarea desde la omisión, es decir, invisibilizándola. Podemos observar, a la luz de lo visto, que el prejuicio antimarxista socava la coherencia de una filosofía periférica necesariamente crítica.

Como ya vamos observando, Dussel puede ser clasificado como un filósofo crítico, atrapado por el marcado prejuicio antimarxista que es parte del *ethos* academicista propio de la década del sesenta –incluso antes y después también–, que se encuentra presente en sectores inte-

lectuales adscritos al pensamiento conservador con raigambre nacionalista, así se puede interpretar esta sentencia:

A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son antológicamente «lo mismo», el capitalismo liberal y el marxismo. (Dussel y Gillot, 1973, p. 21)

Dicho pensamiento conservador no solo fue aceptado por los pensadores que avalaban un capitalismo liberal, también se hizo parte de lo que en la política de esos años se denominaba como la «vía tercerista». Varios intelectuales críticos se acercaron a esta posición teórica que sin duda es una opción política y que por lo tanto podríamos considerar también ideológica. Hay un pensamiento crítico que no acepta el capitalismo sin control, pero que además profesa un comprometido antimarxismo. Surge de aquí un tipo de pensamiento nacionalista que fortalece la posibilidad de un pensamiento crítico y que por temor al marxismo obstaculizó la liberación radical. A modo de mostrar la presencia de este tipo de pensamiento en la actuación política, citaremos un texto temprano del político demócrata cristiano y ex presidente de Chile Eduardo Frei Montalva:

El primer mal nuestro es una especie de internacionalismo intelectual. Vivimos continuamente de lo importado, agregándose a ello que importamos siempre lo dudoso o lo peor. Somos unos nuevos ricos intelectuales. Nos han sobrado los ideólogos estériles y han sido poco los verdaderos hombres de pensamiento. (Frei, 2010, p. 13)

Sin embargo, como indica el título del artículo que usábamos para referirnos a la crítica que Dussel hacía al universalismo, lo central no es el problema con el universalismo filosófico, sino que más bien el problema que representa para algunos sectores sociales los planteamientos

marxistas en torno a la propiedad privada, algunas páginas antes de la cita recién hecha se dice lo siguiente:

Es bien sabido que el marxismo niega todo derecho a la propiedad privada, por cuanto es la fuente de la alienación del trabajador y la oposición a la plena realización de la *gattunswesen*. Mientras que el capitalismo liberal –y muchos cristianos– afirman que el fundamento de todo el orden social consiste justamente en la afirmación y la conservación del sistema actual occidental de propiedad privada. (Dussel, 1973, p. 184)

El juicio que Dussel establece es que es tan ideológico el capitalismo como el marxismo, incluso los homologa; para él ambas corrientes tienen un valor simétrico. No hay una distinción que aclare las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento. Desde su pensamiento crítico ambas deben ser rechazadas. En esto se asemeja a los planteos que Jorge Millas venía sosteniendo en la universidad chilena, aunque en Millas sea hecho con menos vigor debido a que ocupa un lugar más central en lo que respecta a la institución académica; en cambio Dussel por esa época no ocupa un lugar de importancia en el desarrollo de la institucionalidad de la filosofía en la academia. Millas es la figura central dentro de la filosofía chilena, Dussel está lejos de serlo en la Argentina.

Insistimos en la idea de que hay un desconocimiento, pero también un ocultamiento de lo que ya se podría visualizar como un marxismo latinoamericano hereje, independiente del marxismo ortodoxo o eurocéntrico, que también puede ser visto como una vía alternativa que fortalece las propuestas deconiales. La ceguera de Dussel queda clara cuando reclama por la ausencia de un socialismo nuestroamericano; de no ser esto ceguera viene a ser entonces la negación a la legitimidad del pensamiento marxista latinoamericano:

Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera

que sería un socialismo nacido entre nosotros, y por eso criollo y latinoamericano. (Dussel y Guillot, 1973, p. 45)

Dussel no elude la palabra «revolución» como una cuestión efectiva en los procesos de transformación que permitan la superación de la sociedad burguesa, dominada y colonizada: «En ellos no sólo debe participar el pueblo, deben tener el control por mediación de sus militantes revolucionarios de la propia cultura» (Dussel, 1977, p. 96). En esto se distingue de Scannone; sin embargo, cuando habla de revolución en sus textos del sesenta, evade la referencia a la experiencia cubana; recién en textos del setenta encontramos una no tan explícita mención:

Desde la ya lejana rebelión de un Tupacamaru o del levantamiento indio-popular de los mexicanos bajo Hidalgo y Morelos que empuñaron con su fusil un estandarte de la Guadalupana y la consigna de «la tierra para los que la trabajan», hasta la revolución mexicana de 1910 y las que se suceden después, se viene gestando en América Latina un proceso de liberación popular, de integración latinoamericana, de autonomía política y cultural del continente al sur del Río Colorado. (Dussel, 1977a, p. 44)

Conviene preguntarnos, ¿por qué Dussel elude la mención a la revolución cubana? Nuestra respuesta es que no supo ver la originalidad del marxismo latinoamericano y esto en parte por ser un pensador academicista de una época en la cual se albergaron profundos sentimientos antimarxistas. Dussel solo nos habla de la Cuba del ocaso y no de la revolución original, que sustentaba esta alternativa marxista distinta a la eurocéntrica, la cual sí había sido visualizada por distintos filósofos latinoamericanos. Así ve Dussel cuando, ya en la segunda mitad de la década del setenta, habla de la Revolución Cubana, y lo hace para condenarla:

En casi ninguna de nuestras patrias latinoamericanas el pueblo toma el poder; si lo hace en una pequeña isla, entra ella en un callejón sin salida, dependiente ahora de Rusia. De ahí que, ya que el problema de la dependencia se da en todas partes, un gran héroe

presente exclama en 1963 que Cuba es dependiente de Rusia; depende como muchas otras colonias. Con esto firmó su sentencia de muerte. Porque se debía elegir entre un modelo de liberación total, lo que llevaría a la muerte a Cuba, o aceptar la dependencia de Rusia. (Dussel, 1977a, p. 225)

De ahí que Dussel reclame –como vimos unas citas más arriba– un socialismo latinoamericano. Para nosotros este socialismo ya estaba presente en Mariátegui y en la formulación originaria de la revolución cubana, pero además en los textos sobre la dominación del peruano Augusto Salazar Bondy y en los textos políticos de Juan Rivano, de ahí que estos últimos sean autores relevantes en nuestra tesis.

Pues, para Dussel, habría más bien que apostar hacia el «tercerismo», con lo cual se acerca a los planteamientos políticos de Scannone, aunque dice que prefiere no usar el concepto de «tercero»:

¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. Este ámbito Scannone lo llama «el tercero», pero yo no le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros «dos», mientras que «el Otro» es el Otro de los «otros dos». Vale decir, que con respecto a la totalidad «el Otro» no es el tercero, sino simplemente «el Otro» de la totalidad. (Dussel y Guillot, 1973, p. 32)

Dussel, en el mismo libro compilatorio *América latina, dependencia y liberación*, en otro artículo que titula como «Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo» (1964), dejaba explícita su simpatía con el proyecto democristiano: «Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más superándole positivamente» (Dussel, 1973, p. 160). En nota a pie de página, incluida en la fecha de publicación de este libro compilatorio, es decir, casi diez años más tarde de escrito este artículo, señala que esta reflexión quedó superada, refiriéndose a la experiencia chilena la que en parte de la democracia cristiana había

apoyado el golpe militar, traicionando así al propio Movimiento de Acción Popular Unitaria (Mapu), que era el brazo más comprometido con la Unidad Popular. A pesar de esto, insiste en recuperar, aunque sea testimonialmente, esta posibilidad política tercerista.

5. Consideraciones finales

Así y todo, considerando estas críticas a los planteamientos de Dussel, hay que decir que, siendo un profesor formado en el academicismo de su época, fue capaz de realizar la denuncia al pensamiento colonialista de nuestras instituciones educativas, asumiendo una defensa del marginado. Esto queda claramente explícito en un curso que diera el año 70 y que aparece publicado cuatro años más tarde: «Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el «tema» de la filosofía latinoamericana» (Dussel, 1974, p.182). En esa crítica, Dussel parece que asumiera una función profética, en el sentido liberador de los profetas del exilio judío, que reclamaron por la liberación del pueblo oprimido: «Nosotros los países oprimidos, no es imposible que indiquemos un nuevo proyecto al propio opresor» (Dussel y Guillot, 1973, p. 42).

En el compromiso de Dussel por liberar a la filosofía del academicismo tradicional, asume incluso una práctica concreta de difusión de la filosofía más allá de la institución académica, realizando el intento por desarrollar un uso del lenguaje filosófico más accesible a los sectores populares. Dentro de este esfuerzo se encuentran las conferencias que dio en la localidad patagónica de Viedma, entre los días 22 y 24 de noviembre del año 72. En la introducción al texto compilatorio de las seis conferencias que ofreció en esta localidad decía: «Por último, esperamos que este trabajo sirva como introducción a nuestras restantes obras, pero, más fundamentalmente, para acceder a la actitud crítica que hemos comenzado a denominar la 'ruptura teórica' del pensar latinoamericano» (Dussel, 1977a, p.11).

En las conferencias insiste en esta actitud de ruptura, por ejemplo, en la tercera conferencia titulada «La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana»: «Es necesario invertir los criterios; aquí la filosofía se vuelve destructiva, pero no para destruir todo, sino para destruir el muro que impide la liberación» (Dussel, 1977a, pp. 76-77).

Pera dicha ruptura con la tradición elitista del pensamiento no solo consiste en bajar la filosofía al espacio público, sino que también es fundamental esa operación a nivel discursivo. Hay un cambio en el uso de las categorías filosóficas, por cierto no solo proveniente de lo interdisciplinar, sino que también desde una apertura de la filosofía hacia la cultura popular. Esto es lo que deja claro en la cuarta conferencia titulada «La erótica y la pedagógica de la liberación», cuando dice: «No sabemos quiénes somos, ya ese pueblo simple que sabe quién es, no lo dejamos hablar; desconfiamos de su palabra, nos burlamos de su arte, envidiamos sus riquezas y los consideramos vagos que no hacen nada» (Dussel, 1977a, p. 94).

Esta práctica de difusión filosófica obedece a una concepción novedosa de la filosofía y puede ser considerada como parte de un programa de desfilosofar la filosofía. Es muy extraño que un filósofo con formación académica concientice la importancia de hacer un trabajo de transformación y que no se quede en la imitación o repetición de ideas que le son ajenas. En eso, en lo que llamaremos este «gesto» de Dussel de ofrecer en tres días seis conferencias en un pueblo apartado, sin duda hay presente un fuerte compromiso en liberar a la filosofía del espacio académico y erudito. Es liberador no solo denunciar la situación de dependencia, sino que dialogar sobre esto con quienes han sufrido el estar marginados de un acercamiento a la producción de las ideas. En esto hay como una invitación a dejar de creer que para tener una idea se necesita de un título o dejar de creer que para tener una idea necesitamos recurrir a alguna autoridad institucional.

Aunque en las conferencias encontramos una serie de referencia a autores de la Tradición filosófica eurocéntrica clásica, que dado el con-

texto en el cual fueron realizadas parecen innecesarias, podemos ver que Dussel intuye un cierto peligro en la formación disciplinaria a la cual se somete quien haya pasado por un proceso en la institución académica. Ya solo ese grado de conciencia puede ser visto como un ejercicio de rebeldía y coopera en la tarea de la transformación cultural. Hacemos referencia a una cita que extraemos de la quinta conferencia titulada «La política y la arqueología de la liberación:

Más grave aún es que existe toda una filosofía ideológica creada especialmente para cubrir ese engaño y mostrarlo como un hecho natural. Es 'natural' que el hombre del 'centro' gane más que el de la 'periferia' porque, se dice, es más culto, más ilustrado, más técnico. (Dussel, 1977a, p. 105)

En la sexta conferencia titulada «El método de un pensar latinoamericano; la analéctica como 'ruptura teórica'» encontramos otra cita que va en este sentido:

El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa. (Dussel, 1977a, p. 118)

Hay un riesgo para quien asume una vida con vocación filosófica, hay en esto una cierta cuestión existencialista en el filosofar al cual nos está invitando Dussel, esto debe provenir de la influencia kierkegaardiana¹², pero saliendo de la experiencia solitaria del sí mismo; en esto la influencia claramente proviene de la idea del «Otro» en Lévinas. Su-

¹² Respecto del riesgo del pensar hemos escrito un par de textos. Uno es «*El pensar como riesgo: o la ironía del pensar*», en *Revista Sophia* N° 3, Facultad de Filosofía y Teología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 2009. Y el otro «*La vocación filosófica de un pensamiento del riesgo: la convicción metafísica de Humberto Giannini*». *Revista Mapocho*, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, N° 70, segundo semestre 2011.

gerente nos parece aquí el postulado de que el pensar exige una tensión con lo cotidiano. La actitud filosófica rompe con la cotidianidad, no se extravía en ella. Esta idea tiene hoy cierta vigencia en la filosofía política, debido a la valoración contemporánea en torno al pensamiento del filósofo griego Cornelio Castoriadis, que plantea la capacidad del intelectual para tomar distancia de lo cotidiano en su artículo «Los intelectuales y la historia», del año 87:

Debido a que la historia es siempre a la vez creación y destrucción, y que la creación (como la destrucción) concierne a lo sublime tanto como a lo monstruoso, que elucidación y crítica son de la incumbencia de quien por ocupación y posición –más que ningún otro– puede tomar distancia de lo cotidiano y de lo real: el intelectual. (Castoriadis, 2008, p. 83)

Bibliografía

- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Berryman, P. (1989). *Teología de la liberación*. México: Siglo XXI. Recuperado de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/cap9.htm>
- Botella, V. (2011). *Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación*. Recuperado en <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbwrxjxsxfgbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTIÉRREZTex.pdf>
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Dussel, E. (1973). *América latina dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1977a). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977b). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos.
- Dussel, E. y Guillot, D. (1973). *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2008). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y «Latino»*. México: Stony Brook.
- Frei, E. (2010). *Chile desconocido*. Santiago: Casa Museo Eduardo Frei.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Mora, A. (2008) El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación. *Revista Pasos*, (136), 15-20. Recuperado en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710104601/aporte.pdf
- Oliveros, R (1977). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México: CRT.
- Salazar, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salazar, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Scannone, J. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Bibliografía Sugerida

- Ibarra, A. (2014). La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano. *Revista Mapocho*, (75).

- Ibarra, A (2014). Pablo Guadarrama y su vocación filosófica: la perspectiva humanista del marxismo latinoamericano. *Revista Cultura Latinoamericana, revista de estudios interculturales*, 10 (2), 145-16
- Miranda, A. (s/f). *Hacia una ética de la liberación: las contribuciones del pensamiento de Enrique Dussel*. Recuperado en <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/PENS-EDU/PENS-EDU-3-Miranda.pdf>

Enrique Dussel y Rodolfo Kusch; encuentros y desencuentros filosóficos

Cristián Valdés Norambuena¹

Según la definición aparecida en el imponente *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y 'Latino'* la filosofía de la liberación corresponde a

Un movimiento surgido de una coyuntura histórica mundial, situando su 'acontecimiento fundador' a finales de la década de los 60, «en una situación de crisis filosófica, cultural, política, y económica de contornos explosivos, que parte de la experiencia del 68 (en París, en Berkeley, en Tlatelolco en México o en el Cordobazo de Argentina)», y por ello «de cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia filosófica de 68. (Dussel, 2011, p. 399)

Desde el punto de vista «global», corresponde al surgimiento, en la periferia, de un pensamiento crítico que se desarrollará hasta el presente:

Se trata de la toma de consciencia de la realidad en el mundo periférico, en el horizonte de los países que fueron colonias de Europa, donde las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, tuvieron igualmente un carácter colonial, de repetición

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Académico e investigador de la Universidad Católica Silva Henríquez. Miembro del Colectivo de pensamiento crítico Palabra Encapuchada.

del horizonte categorial y metódico de las ciencias metropolitanas (Dussel, 2011, p. 399).

Esta «toma de consciencia» se fue dando, eventualmente, en Asia, en África y en América Latina, con la salvedad que aquí se dio «antes» y dentro de un discurso «estrictamente filosófico», incluso antes «del movimiento postmoderno» que registra su origen recién en 1979 con la publicación de *La Condition Postmoderne* de Lyotard (1979) mientras que la filosofía de la liberación «comienza formalmente a finales de 1969 y se hace presente ante la comunidad filosófica con la ponencia de E. Dussel «Metafísica del Sujeto y Liberación» en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, Argentina, en 1971». Por ello se señala también:

La filosofía de la liberación es entonces el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno Europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo. (Dussel, 2011, p. 400).

Dentro de los antecedentes latinoamericanos de la filosofía de la liberación, se puede señalar sumariamente la polémica entre el peruano Augusto Salazar Bondy, con lo planteado en su libro *¿Existe una Filosofía en nuestra América?* de 1968, y la respuesta publicada en 1969 por el mexicano Leopoldo Zea en su libro *La Filosofía Americana como Filosofía sin Más*. También se considera como antecedente filosófico la recepción de la Escuela de Frankfurt (Ardiles, Assman), los hechos del 68 que despertaron el interés por Herbert Marcuse, que sugiere el concepto de «liberación» y al mismo tiempo la politización de la ontología, lo que permitió acercarse a la realidad de los pueblos bajo dictaduras, analogándose la situación de los filósofos latinoamericanos a la vivida por sus pares alemanes durante el periodo nazi:

Por ello, la palabra «liberación» cobraba sentido filosófico y político, ya que principalmente venía propuesta por el uso en todo el movimiento de liberación nacional que habían sido organizados en el

África y el Asia de la posguerra. La obra de 1961 de F. Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, junto con el famoso prólogo de J.J. Sartre, serán lecturas obligatorias del momento. (Dussel, 2011, p. 401)

También se considera como antecedente de este movimiento el «boom» de la literatura latinoamericana, por ejemplo *Cien Años de Soledad* (1967), del colombiano Gabriel García Márquez (1982), o la obra del cubano Alejo Carpentier *Los Pasos Perdidos* (1953), sin olvidar, por cierto, el peso y la influencia directa que tuvieron sobre ella la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación (Cerutti, 2006).

Desde el punto de vista de la periodización y los principales hitos de este movimiento, surgen algunas disidencias menores respecto de los años que abarca la «etapa originaria». Este artículo que comento indica los años 1969-1973, mientras que Dussel señala los años 1969-1976, Como sea el caso, la diferencia está en la interpretación de los hitos que marcan el itinerario de la filosofía de la liberación, en alguno de los cuales Kusch registra participación significativa.

Dentro de los principales hitos de este movimiento filosófico, sin duda el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, es considerado por muchos como la primera expresión de esta filosofía (VV.AA., 2011; Biagini y Roig, 2008; Scannone, 2009; Salas, 2005), especialmente el simposio «América como Problema» (Scannone, 2009; VV.AA., 1973a; VV.AA., 1973b), en el cual Kusch presenta el «Estar-siendo» como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana.

Ahí, además, participó en las primeras conversaciones informales con otros intelectuales interesados en la formación de una filosofía nacional y latinoamericana (Seibold, 1991)², que marcarán el inicio definitivo de la filosofía de la liberación.

² La cuestión de la filosofía latinoamericana estaba en la piel de muchos jóvenes filósofos que allí se dieron cita. Todavía recuerdo las rondas filosóficas que muchos mantuvimos en

Otras instancias que también son consideradas como hitos de este movimiento fueron las publicaciones colectivas, como la realizada en la revista *Nuevo Mundo*, en 1973, considerada por Horacio Cerutti como «la primera obra conjunta dedicada a la filosofía de la liberación, la primera antología» (Cerutti, 2006, p. 512), en la que Kusch, junto con el aporte de otros connotados intelectuales argentinos, publica su ensayo «Una Lógica de la Negación para Comprender a América». Más conocida aún, y considerada por Enrique Dussel y por Juan Carlos Scannone como la verdadera «primera» publicación colectiva de este movimiento, aparece también en 1973 *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (vv.AA., 1973b)³, que replica dicho artículo de Kusch publicado en *Nuevo Mundo*. También se considera a este nivel el trabajo *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación: Una Perspectiva Latinoamericana* de 1975, lugar en que se publica el artículo de Kusch «Dos Reflexiones sobre la Cultura»; la aparición de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975b), que incluirá en su primer número el artículo «Una Reflexión Filosófica en torno al Trabajo de Campo», y finalmente el quinto número de la revista *Nuevo Mundo* de 1975, que reproduce en gran parte el índice de su símil de 1973b, ahora bajo el tema «El problema de la Constitución de una Filosofía Latinoamericana», publicándose por tercera vez el trabajo de Kusch «Una Lógica de la Negación para Comprender a América».

Desde una óptica mucho más amplia de este movimiento filosófico, es posible contar también algunas de las publicaciones que Horacio Cerutti considera como parte de la filosofía de la liberación y en la

las trastiendas del Congreso. Allí conocimos a Kusch [Seibold habla de él y Scannone], que luego tendrá una gran influencia en el grupo de reflexión filosófica coordinado por Scannone. Pero junto con Kusch estarán allí también en Alta Gracia otros muchos interesados en la problemática de la formación de una filosofía nacional y latinoamericana, como Casalla, Ardiles, Fornari.

³ Cerutti señala que esta publicación fue organizada a partir de primer esfuerzo realizado en la revista *Nuevo Mundo* editada por la misma editorial, por ello es que se repiten muchos de los artículos.

cuales Kusch también participa; colección «Estudios Latinoamericanos», a cargo de Graciela Maturo en donde fue publicada «Geocultura del Hombre Americano»; la revista *Hechos e Ideas*, 3° época, en donde Kusch publica en 1974 «El Desarrollo y la Mutación del Ethos Popular»; la revista *Megafón*, que publica «La Transformación de la Cultura en América», en 1975, e «Indagación del Pensar Americano a partir del Discurso Popular» en 1976. Además están los trabajos de Kusch que incluye directamente como parte de esta filosofía; «El Pensamiento Indígena y Popular en América». de 1970, además de las ya referidas «Una Lógica de la Negación para Comprender a América», «Una Reflexión Filosófica en torno al Trabajo de Campo», «Dos Reflexiones sobre la Cultura», y la misma «Geocultura del Hombre Americano» (Cerutti, 2006).

Como se aprecia, la vinculación de Kusch con este movimiento filosófico parece abundante y variada.

La cuestión no depende, sin embargo, de la mera enumeración y documentación de esta vinculación con la filosofía de la liberación, porque lo más importante y significativo, a mi juicio, radica en la interpretación que Kusch hace de ella y el modo en que se instala en dicha corriente de pensamiento. Digo instalación porque la producción filosófica de Kusch viene de por lo menos 25 años antes, por tanto su clasificación como filósofo de la liberación debe ser fuertemente relativizada, porque de ninguna manera el encuentro con este interés compartido significa un corte o una redefinición de su pensamiento; al contrario, me parece que toda su obra posee una fuerte continuidad reflexiva que no se rompe o distorsiona en este periodo; es más, Kusch se instala en este movimiento filosófico con un pensamiento, bastante consolidado que influye en algunos intelectuales jóvenes que comenzaban su periplo reflexivo en aquellos años, tales como los que participaban en el Centro de Estudios Latinoamericano o en la Sociedad Argentina de Escritores. Por otra parte, hay una cuestión permanentemente omitida u olvidada en la referencias que se hacen de Kusch respecto de este periodo, y es que casi todo su trabajo durante los años 60 hasta el año 1973 se realiza fuera del contexto argen-

tino, preferentemente en las comunidades altiplánicas de Bolivia y Perú, cuestión que me parece clave para comprender su interpretación de la filosofía de la liberación y su consecuente instalación en un movimiento de origen declaradamente «argentino».

Por lo demás, creo que se hace imposible o muy dificultoso apreciar estos «matices», si se parte de una lectura de la filosofía de la liberación enmarcada dentro de la imagen un tanto romántica y conciliadora que se lee por ejemplo en el artículo citado o en lo que afirma el mismo Dussel o Scannone –perspectivas muy regadas respecto de esta filosofía–. En efecto, este movimiento poco o nada tenía de armonía o acuerdo entre sus participantes, al contrario; en este sentido, creo que la interpretación de Cerutti en su «Filosofía de la Liberación Latinoamericana» –más allá de la consideración «discutible» que hace de Dussel y Kusch–, tiene el mérito, quizá indirecto, de desenmascarar la enorme conflictividad filosófica e incluso personal que aquejaba al seno de dicho movimiento (Roig, 1993; Biagini, 1989).

Además este tema en especial es complejo y de difícil dilucidación, Kusch es «acusado» de colaborar con la represión política en Argentina tras la muerte de Perón en 1974, específicamente por Arturo Andrés Roig, tomando como referencia las imputaciones realizadas anteriormente por Hugo Biagini en su *Filosofía Americana e Identidad*. Al respecto, como muy bien refuta Carlos Pagano en su libro *Un Modelo de Filosofía Intercultural: Rodolfo Kusch (1922-1979). Aproximación a la Obra del Pensador Argentino* (Pagano, 1999), no existen antecedentes documentados al respecto que den sustento a tan graves acusaciones. Como sea el caso, este es uno de los capítulos no escritos aún de la filosofía de la liberación, pero que representa una de las tantas y graves descalificaciones entre sus miembros. Sobre esto la «chismografía» es variada y prácticamente la única fuente. Lo importante es mantenerse en la filosofía, y desde esta perspectiva no he podido encontrar una línea en Kusch que apunte a algún tipo de ideología del odio o la represión, al contrario, todas sus críticas a la filosofía, al marxismo, al fascismo, al academicismo, o lo que fuere, siempre se hacen desde y para la

reflexión filosófica. Al respecto los primeros apartados de *Geocultura del Hombre Americano*, elaborados presumiblemente durante su estancia en la Universidad Nacional de Salta y que coincide con la fecha en que se supone sucedieron tan graves sucesos, dan cuenta de una crítica abierta al academicismo y las «técnicas» filosóficas, pero nada que vaya más allá o que permita especular sobre el ejercicio o la justificación ideológica de la violencia. Dejando en claro la pluralidad y la disonancia de las distintas posturas filosóficas que se asomaron desde un principio (Arpini, 2010)⁴.

Si en este sentido siguiéramos la interpretación de Scannone –por ejemplo–, tendríamos que relegar a una hipotética «segunda etapa» estas diferencias, constituyendo meras «corrientes» del mismo (Scannone, 2009), es decir, la filosofía de la liberación está absolutizada de tal modo y en gran parte reducida casi exclusivamente al pensamiento de Enrique Dussel –con todo el mérito del caso–, que todas las disidencias se transforman en meras «corrientes», y los aportes como el de Kusch, que tenía un bagaje previo bastante extenso –sospecho lo mismo para otros pensadores–, solo parece preparar y cobran sentido en ella, tornando imposible otra relevancia filosófica. De ahí que Kusch se reduzca a un «representante del sector populista» de la «filosofía ontologista» (Cerutti, 1989), o bien a un representante del enfoque «ético-cultural» (Fornet Betancourt, 1988). Como sea el caso, eso no permite comprender adecuadamente la particular instalación de Kusch en la filosofía de la liberación, porque impide ver la postura crítica que esbozó desde un principio; tampoco explica su silencio posterior respecto del desarrollo de este movimiento.

⁴ Arpini hace la misma consideración al señalar su objetivo temático a propósito de su estudio sobre las diferentes líneas de trabajo que aparecieron en el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*: «[...] mostrar que la llamada Filosofía de la Liberación Latinoamericana, surgida en la Argentina en la década de los setenta, no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno».

Por lo mismo es interesante hacer el ejercicio inverso, y ver en qué hitos que se consideran fundamentales de este movimiento filosófico Kusch no tuvo ninguna participación. Para ello tomo lo que se afirma en uno de los textos que se integran al trabajo *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* a modo de referencia histórica «oficial» del movimiento (S/A, 1973, pp. 271-272).

Desde 1971 se viene reuniendo anualmente en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba, Argentina) un grupo de profesores universitarios de filosofía, interesados en la filosofía latinoamericana. El primer año se planteó el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana.

Kusch participó al menos una vez en estas reuniones, pero no en la de 1971⁵.

En 1972 el grupo se vio enriquecido por nuevos miembros y por discusiones tenidas tanto en el II Congreso Nacional de Filosofía, de junio de 1971 (especialmente el simposio «América como problema»), cuanto en las segundas Jornadas Académicas de San Miguel (agosto 1971), dedicadas a la «Liberación Latinoamericana». Ese año (enero 1972), luego de haberse replanteado la cuestión de la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica, se trató sobre todo de las mediaciones histórico-sociales y filosófico-históricas necesarias para pensar dicha experiencia y el proceso de liberación latinoamericano. También se criticó la ideología subyacente a un universalismo filosófico abstracto y ahistórico.

Kusch efectivamente participó –como ya he referido– en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, y precisamente en el simposio «América como Problema». Respecto de las segundas Jornadas Aca-

⁵ La fuente de esta referencia la tomo del material inédito que amablemente pusiera a mi disposición el Prof. Mauricio Langón, como fruto de una recopilación de material para un libro sobre Kusch que lamentablemente nunca vio la luz. Esta referencia la entrega Juan Carlos Scannone mediante una carta al Prof. Langón con motivo de dicha recopilación.

démicas de San Miguel, dedicadas a la Liberación Latinoamericana, Kusch no figura como expositor ni aparece en las actas de las discusiones (VV.AA., 1972). Obviamente esto no significa que no haya asistido, pero si lo hizo no quedó registro filosófico relevante. Respecto de las actividades de enero de 1972, posiblemente referidas a las III Jornadas Académicas de San Miguel en torno a La Socialización del Poder y la Economía⁶, tampoco hay antecedentes de su participación.

En enero de 1973 el grupo dio un tercer paso, pues no centró su trabajo en discusiones metodológicas y programáticas, sino que comenzó a elaborar creativamente nuevos contenidos. Por un lado lo hizo en forma crítica, abordando la destrucción tanto de la historia de la filosofía en América Latina, como de planteos actuales acerca del filosofar en nuestro continente. Por otro lado lo hizo positivamente, no solo explicitando la relación de la actitud filosófica con la opción política y la educación liberadora, sino también señalando en forma determinada y concreta la alternativa que se ofrece al pensar originariamente latinoamericano. Al fin de dicha tercera reunión el grupo reflexionó sobre el camino por él ya recorrido (que arriba hemos esbozado), así como sobre sus coincidencias básicas.

Esta «tercera reunión» tampoco figura en las actividades conocidas de Kusch en enero de 1973. Lo interesante aquí es la idea de «grupo» que se esboza, porque da la 'impresión' de una homogeneidad y unidad notable de lo cual Cerutti (Kuch, 1973b, p. 53), que publicó también en este trabajo, duda notablemente:

El volumen trae algunos fragmentos que hacen a modo de definición programática del grupo. Es muy discutible que el «grupo» comparta estas definiciones. Los trabajos demuestran una tremenda diversidad ideológica y también «generacional». Los datos biográficos de los colaboradores que se incluyen en las pp. 273-277

⁶ Si es este seminario, Kusch tampoco figura como expositor ni aparece en las crónicas de las discusiones.

son muy explícitos al respecto. Por ello no puede extrañar que algún trabajo no sea incluido en el apartado siguiente de esta bibliografía [la realizada por él], porque no tiene ninguna relación con la filosofía de la liberación. (Cerutti, 2006, p. 513)

Más aún, si seguimos esta línea de hitos de la filosofía de la liberación hasta 1975, año en que muchos de sus más notables «representantes» escapan de la violencia política en Argentina (Cerutti, 2006), se cuenta por ejemplo el encuentro en El Estorial «ante más de 400 profesores europeos [...] en donde la temática había cruzado el Atlántico» (Solís, Zuñiga, Galindo, y González, 2011) o bien la I Semana Académica en San Miguel «en donde se fue nucleando el grupo fundador» (Salas, 2005, p. 382), o la IV Semana Académica y su Simposio Complementario, realizado en 1973, que significó el primer lanzamiento de esta filosofía a nivel verdaderamente latinoamericano (Solís, Zuñiga, Galindo, y González, 2011, p. 406), con la ilustre presencia en dicho simposio del mexicano Leopoldo Zea, del peruano Augusto Salazar Bondy y el chileno Félix Schwartzmann; además, sin olvidar el Primer Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en Morelia, México, en 1975, en donde se elabora la «Declaración de Morelia: Filosofía e Independencia» (Ardiles et al, 2005; vv.AA., 1975), elaborada por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.

En todas estas importantes instancias Kusch no tuvo participación alguna, salvo la que para mí simboliza en gran parte su verdadera posición en este movimiento filosófico; en calidad de público asistente a la IV Semana Académica, Kusch toma la palabra interviniendo en algunos de los debates, planteando a los expositores sus propias inquietudes filosóficas⁷. Este gesto de preguntar a los «protagonistas» de la filosofía de la liberación, en calidad de público, es la representa-

⁷ Ponencia de J.J. Llach «Dependencia Cultural y Creación de Cultura en América Latina», intervención de Kusch p. 27. Ponencia B. Melia y A. Roa Bastos; «Cultura Popular Latinoamericana y Creación Literaria», intervención de Kusch, pp. 63-64. Ponencia E. Dussel; «Cultura Imperial, Cultura Ilustrada y Liberación de la Cultura Popular», inter-

ción gráfica de una instalación más bien lejana y recelosa en este movimiento filosófico, mucho más allá del recurso a la mera constatación y documentación de su participación en algunas –las menos– de las instancias «fundadoras».

Ahora bien, al parecer nadie había caído en cuenta de esta participación marginal de Kusch en la IV Semana Académica de San Miguel, y sobre todo en lo significativo que resulta el diálogo que se produce con Enrique Dussel⁸, que si bien dentro de este contexto es uno entre otros, y muy breve en comparación con los anteriores, de manera sintética y coloquial muestra una buena panorámica del meollo problemático que Kusch cuestiona a esta filosofía.

La ponencia en cuestión, titulada sugerentemente «Cultura Imperial, Cultura Ilustrada y Liberación de la Cultura Popular», pretende constituir «un comentario, la hermenéutica y la crítica» de una cierta filosofía de la historia representada durante el siglo XIX, principalmente por el argentino Domingo Faustino Sarmiento, que plantea en su famoso libro «Civilización y Barbarie» en las Pampas Argentinas, la «lucha imponente» de dos civilizaciones en el mismo suelo. Dussel cita en el inicio:

En la República Argentina se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una naciente, que, sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza, está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra que, sin cuidarse de lo que tiene a sus pies, intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea. El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno, dentro de las ciudades; el otro, en las campañas [...]. (Se trata) de la lucha entre

ción de Kusch, pp. 148-149. En VV.AA.; «Actas IV Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel», Op. Cit.

⁸ Al parecer la única referencia que Kusch hace de Enrique Dussel en su obra publicada, aparece en «Una Reflexión Filosófica en torno al Trabajo de Campo», en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. I, n° 1, San Antonio de Padua, enero-junio.

la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la materia, la lucha imponente en América (Sarmiento, 1967, p. 57).

De entrada lo más significativo de esta temática desarrollada por Dussel es la enorme coincidencia con una línea de reflexión permanente en la obra kuschiana, cual es la crítica a esta interpretación de Sarmiento y la perspectiva que le otorga a esta «lucha imponente» de dos civilizaciones que coexisten en el mismo «suelo»; incluso es más, la primera obra mayor de su pensamiento, a saber, *La Seducción de la Barbarie; Análisis Herético de un Continente Mestizo* puede interpretarse como una reacción, desde esta seducción, para invertir y criticar ese punto de vista sarmientino, seducido por la civilización europea.

De las interrogantes que fueron planteándose durante la discusión posterior, la cuestión que provoca la intervención de Kusch es la respuesta de Dussel a la interrogante planteada por Terán Dutari, a propósito de los valores culturales y la creación cultural auténtica de un pueblo oprimido, porque según Dussel estas se siguen dando incluso bajo un régimen de dominación:

Se trata de una creación cultural que se expresa en diversos niveles, desde el arte popular, la música popular, la lengua, tradición y símbolos que muchas veces, aunque no del todo, lo capta el folklore. Porque había que considerar que en la cultura popular están dados todos los elementos sincréticamente confundidos. Por una parte, está el sistema introyectado; por otra parte, está igualmente lo más crítico del sistema. De ahí que la poética o la literatura, una vez puede ser lo más cómplice, y, otra vez puede ser realmente liberadora. (Dussel, 1974, p.117)

Ahora bien, Dussel responde a la inquietud de Dutari sobre la «determinación» de esas expresiones auténticas del pueblo afirmando lo siguiente:

[...] no respondí la pregunta, sino más bien he indicado que ésta es la cuestión metodológica: el formular las diferencias, mejor, la

dis-tinción de un grupo cultural y lo propio que tiene. Esto lo vive la gente. El asunto es que tengamos consciencia de que en el fondo más que formularlo positivamente debemos saber que se está dando positivamente en la existencia del pueblo. Y entonces la pre-consciencia crítica dice: esto no, esto sí. Pero el dónde de su proyecto existencial ¿lo puede decir? No. ¿Pero se está dando? Claro. (Dussel, 1974, p.146-147)

Esta cuestión referida a lo que se está dando, eso que vive la gente, que en un nivel preconsciente dice sí o no como parte de su propio acervo cultural, en el sentido de lo propio, de aquello que le distingue, y que Dussel considera como dado, y que metodológicamente debe ser formulado, Kusch quiere llevarlo más allá, radicalizarlo:

[...] lo americano en tanto profundizado podría dar otra cosa. Es más: quizá no se comprenda la palabra del oprimido. En este sentido quizá no somos todavía los profetas ateos, sino que nos falta muchísimo para ser realmente ateos. Todavía pasamos de lo mismo a lo mismo; lo cual no indica una actitud negativa sino lo difícil que es tomar en cuenta lo otro. (Dussel, 1974, p. 148)

La referencia de Kusch al ateísmo es una reacción a parte de la ponencia de Dussel la que en, citando a Bartolomé de las Casas, da cuenta del proyecto histórico que los conquistadores españoles impusieron al indio, en el que el oro figuraba como su verdadera deidad, con su «proyecto de estar-en-la-riqueza» (Dussel, 1974), encomendando al indio para enriquecer al español mediante la extracción del oro y la plata para enviarla a la metrópoli, que en fondo representa «el nuevo proyecto del hombre burgués europeo que inmolaba al Otro, al indio, para tener poder» (Dussel, 1974). Es decir, Kusch apunta a que quizás todavía no somos los que realmente profetizan la muerte de ese proyecto, de esa inmolación del dominado, de esa interpretación de la historia, porque la hermenéutica de aquello que diferencia al pueblo latinoamericano, aquello que siente como propio y que es dado en él, quizá no ha sido realmente comprendida, realmente profundizada, antes que tratada meramente

desde el punto de vista metodológico; significa saltar efectivamente la valla de lo mismo para enfrentarse con algo que «podría dar otra cosa», porque como advierte, todavía en ese plano pasamos de lo mismo a lo mismo, pero esto no implica una especie de escepticismo sobre el Otro, sino la puesta en claro de la enorme dificultad que representa tomarlo realmente en cuenta; ya que, señala inmediatamente: «es un modo de pasar de lo fundado a lo infundado, de un saber a un no-saber, en todo el sentido de la palabra» (Kusch, 1953, p.148).

En esto Kusch está apoyándose explícitamente en sus propias experiencias de trabajo, en las que aprecia permanentemente dicha dificultad y esa «otra cosa», infundada, el no-saber, que se muestra al ejercitar la comprensión de la palabra del oprimido:

No sabemos dónde refugia su fundamento el campesino. Podríamos decir que él se refugiaba en un planteamiento ético. Y tampoco era eso. O más bien ético-mítico por un término que esgrimía constantemente, *Natura*, que era la que le asistía en todo juicio. (Kusch, 1953, p.148)

Evidentemente, esta referencia a la «*Natura*» refiere a los trabajos que por esos años Kusch realizaba con Anastasio Quiroga, del cual referimos en su periodo en la SADE y lo que de él afirma en «*La Negación en el Pensamiento Popular*»; pero lo importante aquí es la posibilidad a que «tampoco sea eso», en el sentido de no reducir eso que se muestra a un mero problema denominativo, tal como la expresión «planteamiento ético» o «ético-mítico», porque finalmente, al profundizar lo americano –como Kusch pretende hacerlo–, realmente no sabemos dónde reposa la palabra del oprimido que queremos comprender. Por eso Kusch continúa su intervención señalando: «Aceptemos ese maniqueísmo del problema. Si así fuera, la solución sería ésta: no se puede hablar de creatividad popular sino de liberación de cultura popular» (Kusch, 1953, p. 149).

El maniqueísmo del problema consiste en los dos extremos de la comprensión, a saber, el intelectual que quiere comprender la cultura

popular, y, por el otro lado, la misma cultura popular que presenta el problema de la interpretación. Ahora bien, Kusch pretende desplazar la cuestión desde el mero «hablar» sobre ella, como por ejemplo le inquietaba a Dutari en su pregunta y que de alguna manera Dussel replica al llevar la cuestión a la formulación de la diferencia, al plano de la «liberación» de esa misma cultura comprendida. Kusch da un claro ejemplo:

Si quisiéramos realmente resolver este maniqueísmo, deberíamos proceder realmente a esa liberación; deberíamos finalmente pensar no sólo qué deberíamos sacrificar sino, además, ser los sacrificados. Por ejemplo, una universidad, ¿cómo debería funcionar? ¿Desde sujeto-objeto o en disponibilidad absoluta frente al objeto latinoamericano? Y en este último caso ¿qué le cabe al pensador? ¿Seguir con aproximaciones apriorísticas al objeto latinoamericano o no ser sino un mero intérprete apenas de lo que ocurre en el objeto, entendido como realidad latinoamericana? (Kusch, 1953, p. 149)

La idea del «sacrificio» en la comprensión de la cultura popular, está explícitamente planteada por Kusch en el replicado trabajo de este periodo «Una Lógica de la Negación para Comprender a América», en donde señala taxativamente que el comprender implica el sacrificio del que comprende, en el sentido, claro está, de sacrificar el respaldo «científico» que obstaculiza la misma comprensión, porque en sus palabras el «comprender supone sacrificar al sujeto que comprende, e implica ser absorbido o condicionado por el sujeto comprendido, [porque] pone sus pautas a mí como observador». Por ello, el ejemplo de la universidad es absolutamente pertinente, porque es ahí en donde se recibe dicho respaldo, que, siguiendo la terminología usual, opone la relación sujeto-objeto a la disponibilidad absoluta frente a lo que podemos insistir en llamar «objeto latinoamericano», que de ser así implica la disyuntiva de continuar con «aproximaciones apriorísticas» que determinan de antemano ese «objeto» a comprender, o bien transformarse en «mero intérprete» de lo que «ocurre» con el «objeto» en cuanto realidad latinoamericana, de lo cual, como señala al inicio de su intervención, «po-

dría dar otra cosa», como lo inesperado, de lo realmente Otro, el paso de lo fundado a lo infundado, del saber al no-saber; en definitiva, afrontar decididamente dicha realidad para que ella condicione y absorba, poniendo sus pautas y no las del investigador.

Lo paradójico de esta breve intervención es que abre la posibilidad de un diálogo hasta ahora inédito entre estos importantes pensadores latinoamericanos, y por supuesto resume bastante bien la postura elemental de Kusch ante la cuestión de la liberación; sin embargo, y he ahí la paradoja, no implica posteriormente ni para Kusch ni para Dussel la continuación de este diálogo, a pesar, incluso, de la positiva recepción que este último hace de las afirmaciones de Kusch:

El Dr. Dussel aprobó la totalidad de las afirmaciones del Dr. Kusch y agregó: durante mucho tiempo la filosofía va a ser esencialmente destructiva, en el sentido de desestructurante de la ideologización imperante en la filosofía y en la cultura [...] la filosofía debe comenzar por poder permitir escuchar la voz del otro [...] Y ese saber escuchar es el primer momento de la filosofía como destrucción [...] La filosofía en el fondo es formal. Los contenidos se viven y se liberan; pero difícilmente la filosofía los diga. Los contenidos positivos los dice la vida cotidiana. Por eso la filosofía ha de tener una actitud crítica liberadora, una pedagógica liberadora en el sentido de crítico-liberadora. (Dussel, 1974, p. 149)

En términos más sistemáticos, esta misma inquietud es la que Kusch ya había plasmado un poco antes en la referida «Una Lógica de la Negación para Comprender a América», es decir, si es el trabajo que debe ser considerado central en la filiación de Kusch con la filosofía de la liberación, entonces de entrada marca una distancia crítica que quizá nunca fue superada, y en parte explicaría su alejamiento de este movimiento filosófico. Este escrito comienza con las siguientes palabras:

Es corriente creer que la solución de nuestros problemas habrá de surgir recién al cabo de una aplicación rigurosa de habilidades científicas adquiridas en otros continentes. Al cabo de andar por Amé-

rica, y ver muy dignos, aunque evidentes, fracasos en este sentido, caemos en la cuenta que la cuestión no radica en la importación de ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aun científicamente, lo americano. (Kusch, 1973a, p.549)

Aquí Kusch pretende situar la cuestión, en primer lugar, respecto de la solución de «nuestros problemas», es decir, tiene en mente el ejercicio intelectual preocupado de dicha solución, acusando un mal hábito intelectual –corriente– que pretende hallarla a través de la «aplicación rigurosa» de habilidades científicas importadas desde otros contextos. Kusch, por su parte, fuera de este ámbito «riguroso y científico», con base en la experiencia que fue adquiriendo a través de sus viajes por América –cuestión que para él es parte fundamental de la búsqueda misma de lo americano–, se da cuenta de que la cuestión no depende de dicha importación de ciencia y su consecuente aplicación, o bien por una falencia en la «rigurosidad» de dicho procedimiento, sino en la falencia de esas mismas categorías y la consecuente necesidad de tener las propias para «analizar» –insistiendo en el plano científico– eso que denominamos «lo americano». Por ello es que Kusch (1973) se atreve a considerar que «la «ceguera» entra como componente sustancial de nuestra mentalidad colonizada» (p.549), porque no vemos realmente lo que pasa con América, sino que le superponemos ideas elaboradas en otros contextos de reflexión, que finalmente en nada aportan a la comprensión y la consecuente búsqueda de solución a «nuestros problemas». De ahí entonces la necesidad de Kusch por plantear la cuestión de la comprensión de América desde un «ángulo imprevisto», porque la cuestión es ver a América y no pre-verla:

De ahí entonces esta lógica de la negación. Es un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo Americano, para captar todo su peso, hasta ese punto donde lo que ocurre en nuestro continente violente las pautas culturales de nuestra pequeña burguesía tan empeñada, sospechosamente, en reformar algo que tiene demasiada consistencia para ser alterado. (Kusch, 1973, p. 549)

Como se aprecia, la intención de Kusch está en situar la cuestión respecto de la solución de «nuestros problemas» –en este texto no habla de liberación– en un plano anterior de reflexión filosófica, en el que incluso se cuestiona el mismo aparato categorial orientado a pensar esas soluciones. Ese es el sentido de su crítica a las «pautas culturales» de la pequeña burguesía dirigente e intelectual, porque, «sospechosamente» –a su juicio–, se empeñan en reformar ese algo –en el sentido de darle nueva forma–, es decir, el pueblo latinoamericano, a partir de lo que «ellos» consideran que debe llegar a ser, sin caer en cuenta que posee «demasiada consistencia para ser alterado». Como se aprecia, su diálogo con Enrique Dussel es solo un eco de esta inquietud filosófica.

Sin embargo la cuestión en Kusch no pasa por una mera crítica «epistemológica» a los aparatos categoriales, sino en una reconversión de la problemática. En efecto, Kusch (1973) no concentrará su reflexión en los oprimidos en cuanto oprimidos, concepto que por lo demás no utiliza, sino más bien en los «sectores medios» que provocan esa crisis en la convivencia» (Kusch, 1973b, p. 569) nacional, porque en razón de una des-consideración permanente del *ethos* del pueblo, se han levantado fachadas de país que, parafraseando a Sarmiento, intentan realizar e introducir los últimos resultados y categorías de la civilización dominante. Por ello la afirmación de Kusch es que la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes. Por eso, ante la crisis, no caben las soluciones elaboradas minuciosamente por los estudiosos en nombre de un racionalismo de estudiante recién recibido, sino que es preciso entroncar con alguna constante. Y en América no hay otra constante que la de su pueblo. La base de nuestra razón de ser está en el subsuelo social (Kusch, 1973b).

Si hay una crisis, esta no es del pueblo, es de las clases medias que intentan imponer modelos culturales y modas intelectuales, ellos provocan la crisis de convivencia, la opresión –por usar ese vocabulario–, porque no es el pueblo el que empobrece al pueblo, no es el pueblo el que discrimina al pueblo, ni es el pueblo el que enseña en la universi-

dad. Por ello, la cuestión no pasa por las fórmulas de liberación de algún manual revolucionario o la aplicación rigurosa de la última teoría al respecto, sino en el encuentro, en el entroncar con el pueblo, porque al fin y al cabo ahí está nuestra razón de ser, el más puro ser americano, aquel que finalmente le da sentido al «mandar», de lo contrario siempre será ajeno, impuesto, importado, opresor, pero esto no significa de ninguna manera defender una supuesta «infalibilidad» del pueblo, como acertadamente observa Langón, sino «más bien implica un criterio de discernimiento radicalmente antropológico, una racionalidad referida a la convivencia, no al poder» (Langón, 1993, p. 31) es decir, un lugar hermenéutico desde dónde pensar y vislumbrar la salida de la misma crisis, permitiendo «ordenar la realidad y orientar la acción» (Langón, 1993, p. 32)⁹. Kusch lo deja bastante claro, además de extender esta intención a importantes hitos de su pensamiento:

Es más, considero que lo popular encierra en muchos aspectos el modelo de comportamiento y de pensamiento incluso para los momentos críticos de una nacionalidad. Es lo que quiero demostrar una vez más en este libro. Ya lo quise esbozar en «América Profunda» y lo intenté fundar en «El Pensamiento Indígena y Popular en América». Esta vez lo quiero hacer a partir de la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales de un pensar humano en su totalidad. (Kusch, 1975a, p. 570)

De todas las referencias explícitas sobre la liberación que se encuentran en la obra editada de Kusch, a mi juicio ninguna de ellas mues-

⁹ «Porque la ubicación en el lugar hermenéutico del pueblo –la identificación en, con y como pueblo– como un desde donde discernir, se hace: i. después de advertir la imposibilidad de un pensar desde un lugar neutro, extrahistórico, acultural (creencia basada en la ilusión de acceder a un ámbito desde donde dominar todo, ilusión a su vez interna a un horizonte cultural signado por el ansia de poder); ii. después de desenmascarar –después de criticar antropológica y éticamente– la ruptura de la convivencia humana que conlleva ese horizonte de dominación; iii. afirmándose como liberación». *Ibidem*, p. 32.

tra tan clara y sistemáticamente la cuestión como su texto «Cultura y Liberación», texto inédito, elaborado en 1972 como «ampliación-complementación» del Seminario de Cultura Nacional organizado por la SADE, y base conceptual y de redacción para el artículo «Dos Reflexiones sobre la Cultura», por tanto, una fuente importante y hasta ahora no explorada para comprender la cuestión de la liberación en el pensamiento kuschiano.

Al respecto es muy difícil determinar los motivos por los cuales Kusch finalmente nunca publicó dicho trabajo; sin embargo, al contener, por decirlo así, una reflexión más completa y orgánica en torno a esta cuestión, permite llenar de manera significativa algunas fisuras o vacíos importantes en la reconstrucción de esta temática específica, tal como aparece en dicho artículo derivado o en lo que plantea en «Una Reflexión Filosófica en torno al Trabajo de Campo». Además permite fijar con toda claridad que su interpretación sobre esta cuestión estaba definida en sus líneas generales antes de publicar en la revista *Nuevo Mundo* y en *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, es decir, cuajó fuera del ámbito «oficial» de la filosofía de la liberación y deja en claro que su posición ante ella quedó fijada desde sus primeros contactos, constituyendo una temática que en sentido estricto no evoluciona filosóficamente, sino que se va confirmando en sus críticas en la medida que el movimiento se va definiendo y tomando posiciones. Esto para mí, a modo de hipótesis, es lo que explicaría su tibieza inicial y su franco alejamiento posterior, además de situar a «Geocultura del Hombre Americano» como el punto de inflexión y el esfuerzo por plantear la cuestión, no de la liberación, sino de la política en general a partir de una reflexión realmente americana, tal como se lee casi a modo de proyecto en el prólogo de *La Negación en el Pensamiento Popular*, escrito en pleno auge de este movimiento filosófico, y el esfuerzo por concretarlo en *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*.

El propósito general de «Cultura y Liberación» a modo de ampliación o complementación del documento de La Rioja, tal como rezan sus

subtítulos alternativos, es el esfuerzo personal de Kusch por continuar la senda reflexiva de ese texto más programático y general, ahora desde una perspectiva enfocada explícitamente a la problemática filosófica que conlleva la vinculación de la cultura latinoamericana y la cuestión de la liberación, mejor dicho, constituye una reflexión sobre la liberación desde la perspectiva cultural, criticando cierta postura pretendidamente «objetiva» en el abordaje de lo que en aquella ocasión se definió como «el problema de la cultura nacional» (Kusch, 1972, p. 459). a saber, la desvinculación entre los modelos culturales impuestos por las élites y el *ethos* del pueblo, porque para Kusch la cuestión no pasa por la mera «recopilación de datos», sino en el esquema de pensamiento con el que se los interpreta, es decir, la cuestión de la cultura argentina, y por extensión el problema de la cultura latinoamericana y sus élites intelectuales y gobernantes, se sitúa más allá del plano netamente hermenéutico, porque se instala en el pensamiento mismo que interpreta, por eso que la cuestión de la «objetividad» pasa a primer plano, porque para Kusch «no existen observaciones puras», sino que se «cumple» con una determinada mirada que ya está instalada en el «sujeto» que observa:

La idea de que primero hay que observar la realidad, para luego encontrar la forma de pensarla, es un prejuicio que proviene del liberalismo positivista. No existen observaciones puras en las cuales se pudieran evitar la influencia de algún modo de pensar. La objetividad depende en gran medida del sujeto, de tal modo que aquello que se observa objetivamente, no hace sino cumplir con el modo de ver que tiene el sujeto. (Kusch, 1972, p.1)

Estas influencias que se cumplen en el pensar, sobre todo considerando la lección que deja la historia de la ideas en Latinoamérica, le permite afirmar a Kusch que la investigación no solo es ajena a esa pretendida pureza, sino que, sobre todo, el mismo ejercicio investigativo se realiza, en general, para «comprobar modos de pensamiento», es decir, la idea del liberalismo positivista que Kusch señala, en el fondo corresponde a la superposición de determinados esquemas de pensa-

miento a la realidad presuntamente observada de manera «objetiva»; más aún, Kusch acusa que en todo ello lo que se hace es confirmar prejuicios provenientes del campo político en razón de la determinación, de acuerdo a esos mismo prejuicios, del «bien» o el «mal» de la realidad latinoamericana, es decir, se mueven en el juicio valórico y subjetivo:

Y la tan mentada objetividad de nuestro quehacer cultural, no es más que una forma de confirmar en la realidad prejuicios provenientes del campo político. Se ve objetivamente el mal o el bien en la realidad, y hacer esto ya no es investigar. (Kusch, 1972, p.1).

Por ello el objetivo explícito de esas páginas no está en negar los propios pre-juicios que acompañan su interpretación de la realidad, sino asumirlos para pensarla, pero que, a diferencia de los que ven el bien o el mal, Kusch propone descubrir «nuevos aspectos» de la misma a partir de una «nueva intuición sobre cómo habría que gobernar nuestra polis» (Kusch, 1972, p.1), y pensar esa misma realidad que se ha pensado opuesta y excluyente, ahora desde la raíz misma que justifica esa bifurcación histórica con el objetivo de superarla, es decir, explicitando en primer lugar «El Problema del Pensamiento», como se titula el primer apartado.

La base de esa discusión viene dada de la crítica que Kusch realiza a la obra de Ricardo Rojas, escritor y periodista argentino, *Historia de la Literatura Argentina* (1948), autor al que había considerado como referencia para el sentido dramático del «género gauchesco», en la puesta en escena de *La Leyenda de Juan Moreira* estrenada en 1958, y en el mismo sentido para la idea de «drama espacial» que desarrolla en «Anotaciones para una Estética de lo Americano» (Rojas, 1948, p. 807). Publicado tres años antes, en 1955, constituye la crítica de un viejo conocido que le sirvió como fuente para su reconstrucción teatral y filosófica de la estética americana. Ahora bien, en el mismo sentido, esta crítica viene a ser una especie de continuación de esa lectura de la segunda mitad de los años 50, pero ahora considerándolo como

caso paradigmático de una «evidente contradicción entre el estilo de pensar y la realidad nacional» (Kusch, 1972, p.1).

Lo que Kusch quiere destacar del trabajo de Rojas es la pérdida de la pretendida «objetividad» al momento de pasar del estudio de los gauchescos al estudio de los proscriptos, los primeros sometidos a una «ley biológica», y los segundos exaltados sobre la base de una determinada visión política de la realidad argentina:

Por una parte es víctima de su objetividad, ya que los gauchescos respondían a una ley biológica, como él quiere, pero por la otra pierde su objetividad, para describir y exaltar una generación cuya característica principal fue la subjetividad, en tanto primaba en ella la política sobre una visión serena de la realidad argentina. El mismo Rojas, en tanto participaba de la actitud de estos últimos, no vaciló en historiar una literatura que a fin de cuentas no entraba en la «ley biológica» por él preconizada. (Kusch, 1972, p. 2)

Esta actitud de Rojas representaría una contradicción perpetuada hasta el presente, en la que se distingue entre aspectos «residuales de cultura», como lo representa el gaucho, y «un tono más bien prospectivo», como el que representan las generaciones de inmigrantes llegados a Argentina, ambos cargados de una cualidad existencial propia; los primeros representan la pertenencia a la tierra, es decir, el pasado, y los segundos «la posibilidad de mejorar esa condición», es decir, el futuro de la nación: Se puede decir, en el caso de Rojas, que su opinión está basada en la realidad histórica. Pero en tanto también implica un problema categorial mucho más que un problema de la realidad, pareciera ser una cuestión propia del pensamiento. Se trata no de haber visto sino del modo de ver (Rojas, 1948).

Con esto Kusch separa claramente dos planos problemáticos, el primero es la consideración de la «realidad histórica» que constata esa situación, y otra muy diferente el modo de interpretar, con base en determinados prejuicios de carácter político, esa misma realidad. Como se aprecia, estamos ante el problema del pensamiento y no

ante el problema del bien o el mal de la realidad y su consecuente búsqueda de «solución», porque evidentemente no se trata de inclinar la balanza en uno u otro sentido, sino explicitar la «ligereza del esquema» (Kusch, 1972, p. 5), que por sí mismo no implica la opción ideológica por la «civilización» en Sarmiento, o por los «proscritos» en Rojas. Lo interesante en esto es que Kusch tampoco pretende situarse en un nietzscheano «más allá del bien y del mal», sino en la denuncia de una moral mal entendida con base en una fantasiosa imagen de Europa y occidente en general, que fija hasta hoy las pautas del «estilo nacional de comportamiento» (Kusch, 1972, p. 3). Por esto es que el problema se desplaza de la «cosa» al «pensamiento», porque es ahí en donde realmente se juega la tensión entre los gauchescos y los proscritos de Rojas, ya que para Kusch es el pensamiento el que ha generado esa tensión, de lo contrario no se explicaría la existencia de un país entero montado sobre una contradicción como esa:

Es preciso pensar que en primer término una sociedad no puede sostenerse realmente sobre tamañas contradicciones, porque sino no hubiera sobrevivido, y segundo, debe haber algo que une a esa realidad hasta el punto de haberle dado la suficiente coherencia interna como para sobrevivir desde 1810 en adelante pasando por la generación de los proscritos. Diríamos que el problema de la escisión argentina es el curioso caso de cómo el estilo de pensar terminó por provocar una escisión la cual en el fondo no existe. (Kusch, 1972, p.3)

Sin embargo, la cuestión no está en mostrar esta problemática desde una retrospectiva, sino mostrarla como una cuestión candente que, dentro del contexto político de esos años, necesariamente dependía de explicitarlo en los idearios políticos de extrema izquierda y de extrema derecha, aunándolos como dos expresiones del mismo colonialismo cultural. El caso es claro: «si uno es marxista y piensa en la importancia de tomar los medios de producción para resolver así un problema candente de la realidad económica, indudablemente pensará

que habrá dicho una gran verdad» (Kusch, 1972, p. 4). Es decir, por un lado está el pensamiento, por el otro la praxis y después la efectivación de dicho pensamiento; pero contrasta con esto, por ejemplo, la experiencia de algún pueblo que simplemente no le interesa tomarse los medios de producción; por tanto, como elemento inesperado, queda relegado fuera del orden de ese pensamiento específico, con la consecuencia de tener que «incitarlo a que lo haga», o también para creer uno mismo que el pueblo lo hará. Aquí el problema es que se ha ganado una «seguridad» a nivel del pensamiento y luego se ha pretendido «incidir» sobre la realidad, pero el «quehacer» derivado de ese «mecanismo» terminaría siendo minoritario en proporción a su ineficacia. Señala Kusch:

Sólo una pequeña élite incrustada en un partido cerrado y vertical cree en la eficiencia de su acción. En este punto el marxismo extremo está tan desubicado como el liberalismo positivista de Rojas. Ambos viven un pensamiento que se contradice con una realidad que no se doblega. Apenas si le queda a los dos la posibilidad de utilizar medios determinados para imponer verticalmente sus opiniones. El liberalismo positivista lo logra a través de la docencia del país, y los otros mediante la guerrilla. (Kusch, 1972, p. 4)

La cuestión central está en la desubicación del pensamiento, temática desarrollada por Kusch en otras ocasiones, en la que destaca dicha descolocación respecto del tiempo y del espacio, en la que se piensa hacia el *corpus* importando, extrapolado de su propio tiempo y espacio, y considerado «falsamente» en un plano de universalidad, sin asumir consecuentemente lo que debe ser pensado. Por ello, como respuesta a esta desubicación, el marxismo extremo, del mismo modo que el fascismo, en el fondo es también una forma de colonialismo (Kusch, 1972), en la medida en que gana su «seguridad» teórica, por decirlo así, la necesidad de su praxis, y su efectuación, dentro del mismo pensamiento, sin realmente comprender a América –parafraseando el trabajo de Kusch–, porque la cuestión no está en ir del pensamiento a la realidad, sino en penetrarla y definir desde ahí qué es lo que hay que

hacer, es decir, fijar desde ella misma el criterio de acción, una vez que hayamos sacrificado, obviamente, el respaldo «científico»:

Quedamos entonces en que, para encontrar el verdadero criterio de acción a seguir en el país, habrá que invertir el proceso, y en vez de ir del pensamiento a la realidad, hacer al revés, penetrar la realidad y luego inferir de ahí qué es lo que hay que hacer. (Kusch, 1972, p. 6)

Sin embargo esto implica un problema definido, porque la comprensión de América conlleva ineluctablemente pensar al hombre que habita aquí, en este lugar del mundo, no a partir de otro, de lo contrario nuevamente se lo imite o niega, más allá de la imponencia o la perfección de las ideas, porque se trata de pensar, y no de refinar los instrumentos para la aplicación de determinadas teorías. Por ello el problema que Kusch muestra es triplemente complejo, porque por una parte implica no saber «de qué se trata» el hombre, por otra no se sabe «qué hacer con él» y, en tercer lugar, implica considerar «su cultura real», no la impuesta y pretendida por la elite, porque solo de esa manera se muestra como tal. Es decir, la pregunta por América, y por extensión la pregunta por su liberación, es finalmente la pregunta por el hombre, pero no la realizada por Kant, sino la presente en lo que Kusch considera que es su segundo significado: nuestra participación en la idea del hombre bajo la perspectiva de redimensionarla a partir de lo que aquí acontece. La idea de una geocultura del hombre americano, no como título, sino como afirmación, responde también a la pregunta por el hombre, y como tal es también punto de partida para su liberación.

Por esto, la cuestión de la liberación a través de la revolución, en el sentido que le ha dado el marxismo extremo, para Kusch representa «un juego de chicos» (Kusch, 1976 p.104) en comparación con una «revolución de la cultura» que asuma verdaderamente nuestro aquí y ahora en América. Porque no se trata de la instalación de bibliotecas o auditorios, aspecto externo de la cultura, sino de una americanización de la misma, cuestión muy diferente de lo que conlleva una revolución

de izquierda y la consecuente implantación de un «arte realista», o, en su otro extremo, la «derecha cultural», que tiene ordenada toda la opinión literaria y artística, ambos «principales obstáculos de una americanización de la cultura» (Kusch, 1976, p.104). Esta consiste, a juicio de Kusch, no solo en no considerarla como una cosa, en el sentido de decir que tal o cual cuadro o música es americano, es decir, desde el aspecto visible y externo, por tanto superficial y más próximo a un folklorismo mal entendido, sino que corresponde a una profunda decisión por lo americano:

Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América. ¿Y qué saldrá de esto? No lo sabemos. Es absolutamente imprevisible. Y es esta misma decisión un poco hacia el absurdo, la que impide que haya hombres que la asuman (Kusch, 1976, p. 105).

Lo interesante, y creo que constituye un aspecto descuidado del pensamiento kuschiano –tanto para sus defensores como detractores–, es que jamás postula una utopía populista o indigenista; al contrario, la decisión por América¹⁰, es decir, el gesto ético de asumir como propio un «aquí y ahora» que paradójicamente siempre lo es, pero que rehuimos en nombre de una «civilización» mal entendida y ajena, implica enfrentarse no solo con uno mismo, sino con la posibilidad abierta hacia el futuro, no como la búsqueda de un camino ya preestablecido, sino hacia el absurdo, en el justo sentido que posee en castellano, ya sea como «contrario y opuesto a la razón; que no tiene sentido», «extravagante, irregular»,

¹⁰ Esta misma idea de decisión es la que Kusch plantea al salir de la fenomenología heideggeriana con su postulado del Estar-siendo, precisamente como estructura y decisión cultural americana. Kusch, R., «El 'Estar-siendo' como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana», en II Congreso Nacional de Filosofía, Tomo II, Simposios, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1973.

«chocante, contradictorio», y «dicho o hecho irracional, arbitrario o disparatado» (RAE), es decir, en el preciso significado de ruptura con la razón, mejor dicho, con un determinado tipo de interpretación de la razón, en donde caben esos elementos «imprevisibles».

Pero, si bien la reflexión de Kusch en este trabajo está enmarcada dentro la cuestión de la «crisis cultural argentina», eso no significa de ninguna manera una reducción al contexto netamente argentino, porque otra vez, y siempre, su pensamiento tiene una explícita vocación americana. En su caso particular, pensar la situación del hombre argentino, pero en cuanto Argentina tiene sus raíces culturales en América, y no en Occidente, como pretenden algunos, vale decir, se cuadra en un trasfondo mayor que permite salir de la estrecha mirada imperante y encontrar así «un punto de partida para saber qué hacer en América, y no digo Argentina, porque también a ésta hay que extender la abstención» (Kusch, 1972, p.3). Sin embargo, la cuestión fundamentalmente no depende de una *epojé* que reflexivamente nos lleve a un plano pre-categorial y que permita la reformulación de las mismas, a pesar de que Kusch en algún momento señala esta vinculación con Husserl, ni tampoco por la formulación de la pregunta en el sentido de Heidegger, sino en algo más sencillo, humilde incluso, pero anterior, que es «recuperar el problema» (Kusch, 1972, p. 8) suspendiendo reflexivamente el tipo de juicio dominante que se hace acerca de y en América. En este mismo sentido afirma en otro texto:

No estamos en el mejor de los mundos, estamos en América, entre polos opuestos, adentro y afuera de nosotros, sin historia esgrimida por maestros aplicados, ni funcionarios de organismos internacionales que necesitan dólares para reforzar su fe en la conciencia. Estamos como al principio, esperando algún verbo, que puede llamarse presupuesto o religión, da lo mismo. Pero estamos al comienzo, ¿qué hacer? (Kusch, 1975c, p.76)

Ahora bien, en los mismos términos que fue planteado en el Seminario de Cultura Nacional, la cuestión cultural depende necesariamente

de una política cultural que apunte a recuperar «el qué de la cultura argentina» (Kusch, 1972, p.30), intentando superar una «política común» que se basa en general en una «caricatura del problema real» del país, porque lo elemental desde el punto de vista político está en el «refortalecimiento ético», una especie de contramedida de la «sociedad sin ética» (Kusch, 1972, p.18), que hemos construido, en el sentido de desvinculada del *ethos* propio. Por ello la estrategia no puede ser general sino cultural, en la medida que «debe estar condicionada por valores», es decir, la «cultura orienta entonces la gestión política» (Kusch, 1972, p.31) y esto es para Kusch «apuntar a la liberación»:

Y esto es apuntar a la liberación. Hay liberación en cuanto la cultura se instala como meta. Es la liberación en cuanto se recobre la verdadera cara de uno mismo. A eso apunta el gran arte, pero también apunta el pueblo y la gran literatura. En ese límite se recobra la verdad de que no podremos ser dioses sino que somos totalmente humanos. En todo caso cabe compensar esa indigencia con valores, es lo único que cabe hacer. Y lograr una ética es lograr la totalidad por la negativa [...] Y recobrar esto es retomar el único cauce que cabe a la libertad. En suma, la que se encuentra al final de la liberación por la cultura, y recobrar nuestra total humanidad y dejar que lo humano sea al fin. (Kusch, 1972, p. 31)

Como se aprecia, la cuestión de la liberación está planteada en el sentido de una determinada praxis político-cultural que, por su propia definición, se instala más allá de los moldes conceptuales que Kusch ve en las interpretaciones políticas que tradicionalmente se han disputado el protagonismo. Esta praxis se plantea como una liberación por la cultura, en el sentido de finalidad y logro de una ética.

Bibliografía

Ardiles, O., Casalla, M., Chaparro, M., De Zan, J., Dussel, E., Kinen, A., Kusch, R., Parisi, A. y Scannone, J. (1975). *Cultura Popular y*

- Filosofía de la Liberación: Una Perspectiva Latinoamericana*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Arpini, A. (2010). Filosofía y Política en el Surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Solar*, 6 (6) 125-149.
- Biagini, H. (1989). *Filosofía Americana e Identidad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Biagini, H. y Roig, A. (2008). *Diccionario de Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Cerutti, H. (1973). Para una Filosofía Política Indo-ibero Americana; América en las Utopías del Renacimiento. En *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Ed. Bonum.
- Cerutti, H. (1989). Situación y Perspectivas de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. *Concordia*, (15) 65.
- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México: FCE.
- Dussel, E. (1974). Cultura Imperial, Cultura Ilustrada y Liberación de la Cultura Popular. *Stromata*, (1-2) 93-123.
- Dussel, E. (2011). *Ética de la Liberación: En la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (1988). *Philosophie und Theologie der Befreiung*. Frankfurt: Materialis Verlag.
- García Márquez, G. (1982). *La Soledad de América Latina*. Discurso de aceptación del Premio Nobel, Estocolmo.
- Kusch, R. (1953). *La Seducción de la Barbarie; Análisis Herético de un Continente Mestizo*. Buenos Aires: Raigal.
- Kusch, R. (1972). *Cultura y Liberación. Complementación del Documento de La Rioja*. Versión editada por Cristián Valdés Norambuena como material para tesis doctoral.
- Kusch, R. (1973a). *El «Estar-siendo» como Estructura Existencial y como Decisión Cultural Americana*. II Congreso Nacional de Filosofía, Tomo II, Simposios, Buenos Aires: Sudamericana.
- Kusch, R. (1973b). *Una Lógica de la Negación para Comprender a América*. *Nuevo Mundo*.

- Kusch, R. (1974). El Desarrollo y la Mutación del Ethos Popular. *Hechos e Ideas*, (7).
- Kusch, R. (1975a). *América Profunda*. Buenos Aires: Bomun.
- Kusch, R. (1975b). *La Negación en el Pensamiento Popular*. Buenos Aires: Cimarrón.
- Kusch, R. (1975c). Una Reflexión Filosófica en torno al Trabajo de Campo. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1 (1).
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del Hombre Americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Langón, M. (1993). Anotaciones para la Filosofía en la Liberación, desde Kusch. vv.AA.; *Actas IV Jornadas de Pensamiento Filosófico Argentino*. Buenos Aires: FEPAL.
- Liotard, L. (1979). *La Condition Postmoderne*. Paris: Minuit.
- Pagano, C. (1999). *Un Modelo de Filosofía Intercultural: Rodolfo Kusch. Aproximación a la Obra del Pensador Argentino (1922-1979)*. Fornet-Betancourt, R. (Ed.). Mainz: Aachen.
- Roig, A. (1993). *Rostro y Filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.
- Rojas, R. (1948). *Historia de la Literatura Argentina*. Buenos Aires: Losada.
- S/A, (1973). Puntos de Referencia de una Generación Filosófica. vv.AA.; *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Salas, R. (2005). Filosofía de la Liberación. *Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 2. Santiago de Chile: UCSH Ediciones.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una Filosofía en Nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Sarmiento, D. (1967). *Facundo*. Buenos Aires: Losada.
- Scannone, J (2009). La Filosofía de la Liberación: Historia, Características, Vigencia Actual. *Teología y Vida*, (59).
- Seibold, J. (1991). Nuevo Punto de Partida en la Filosofía Latinoamericana. *Stromata*, (1-2) 193.

- V.V.A.A (2011). La Filosofía de la Liberación. *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y «Latino» (1300-2000)*. E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (Eds.) México: Siglo XXI.
- VV.AA. (1972). Actas II Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel. *Stromata*, (1-2).
- VV.AA. (1973a) «Actas III Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel. *Stromata*, (1-2).
- VV.AA. (1973b). Actas Simposio Complementario IV Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel. *Stromata*, (4).
- VV.AA. (1974). Actas IV Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel. *Stromata*, (1-2).
- VV.AA. (1975) Declaración de Morelia: Filosofía e Independencia. Morelia. Recuperado en <http://www.afyl.org>.
- Zea, Leopoldo. (1969). *La Filosofía Americana como Filosofía sin Más*. México: Siglo XXI.

Bibliografía Complementaria

- Ardiles, O., Assmann, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cullen, C., De Zan, J., Dussel, E. Fornari, A., Guillot, D., Kinen, A., Kusch, R., Pró, D., de la Riega, A., Roig, A. y Scannone, J. (1973). *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti, H. (2000). *Diccionario de la Filosofía Latinoamericana*. Recuperado en www.cialc.unam.mx
- Kusch, R. (1954). Inteligencia y Barbarie. *Contorno*, (3), 4-7.
- Kusch, R. (1955). Anotaciones para una Estética de lo Americano. *Comentario*, (9), 64-77.
- Kusch, R. (1960). La Leyenda de Juan Moreira. *La Muerte del Chacho y La leyenda de Juan Moreira (obra de teatro)*. Buenos Aires: Stilcograf.
- Kusch, R. (1966). *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Inédito signado en Buenos Aires y fechado el 28 de mayo de 1966. Pág, 35 señala su ubicación en Carpeta 393 del archivo personal de Kusch.

- Kusch, R. (1968). *Fracasos y Perspectivas de lo Indígena. Un Análisis Psicosocial del Pueblo Americano*. Presentación del curso Fracasos y Perspectivas de lo Indígena en la Sociedad Hebrea Argentina, Buenos Aires, entre el 6 y el 8 de septiembre.
- Kusch, R. (1970). Análisis sobre el Problema del Ayni a cargo de Rodolfo Kusch. *Antropología Filosófica Americana*. Kusch parece referir a este(s) trabajo(s).
- Kusch, R. (1970). La Transformación de la Cultura en América. *La Transformación Actual en América Latina y en Bolivia*. Oruro: Centro Desarrollo Integral (CEDI)
- Kusch, R. (1971). Seminario de Cultura Nacional. Encuentro de Samay Huasi (La Rioja). Texto colectivo con motivo del Seminario de Cultura Nacional de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) realizado en Samay Huasi, La Rioja.
- Kusch, R. (1976). Indagación del Pensar Americano a partir del Discurso Popular. *Megafón*, (4).
- Kusch, R. (1978) El Hombre Argentino y Americano. Lo Americano y lo Argentino desde el Ángulo Simbólico-filosófico. *Filosofía Latinoamericana*, (7-8), San Antonio de Padua, pp. 159-168.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda.
- Kusch, R. (1979). Aportes a una Filosofía Nacional. *Megafón*, (9) 11-17.
- Kusch, R. (s/f) *Mecanismos de Distorsión del Proceso Cultural Argentino* en O.C., t. IV.
- VV.AA. (1970). Actas I Semana Académica Universidad del Salvador, área San Miguel. *Stromata*, (3-4).

El concepto de arte en Dussel: nostalgia del esencialismo

Rubén Quiroz Ávila¹

SABEMOS DE LA IMPORTANCIA cada vez mayor del aporte del filósofo argento-mexicano Enrique Dussel. Como es también conocido, su producción textual abarca diversas áreas del conocimiento y, puesto que es notorio, es sin dudarle una de las figuras más influyentes de *nuestra filosofía*. En ese sentido, una evaluación de sus aportes tiene también que reconocer sus propios horizontes de debate y, claro, está, es ineludible una obligatoria reflexión e interpelación a sus ideas. No está de más subrayar que toda comunidad filosófica que se respeta a sí misma procura establecer tensiones de debate y gestiona la organización de canales de interpelación constante y sin devaneos. Lo contrario es sostener una peligrosa endogamia complaciente y, más que filósofos, nos acercáramos a una versión sectaria y de seguidores de una fe. De esa forma servil de asociarse abundan en regiones como la nuestra, más bien dadas a una pereza de la reflexión e interesadamente afanosa.

¹ Doctor en Filosofía en la Universidad de París VIII. DEA en filosofía iberoamericana por la Universidad Complutense de Madrid. Ha recibido la beca de la Ford Foundation. Ganó el Premio Raúl Porras Barrenechea 2010, convocado el Concytec y la Embajada de Francia. Es profesor de Filosofía Latinoamericana en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Dirige SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana. solarosophia@yahoo.com

A continuación revisaré las tesis dusselianas iniciales respecto del arte y cómo se enlazan estas reflexiones fundacionales con el estado de la cuestión en América Latina respecto a la estética. Para ello me concentraré en un artículo revelador y casi nulamente estudiado de Dussel de Karla Villegas² (2007). Este texto publicado en 1969 en la revista *Artes Plásticas* en Mendoza, Argentina, se llama «Estética y ser». Este artículo nos dará indicadores del modelo de pensar inicial de este filósofo latinoamericano, manifiestamente eurocéntrico. También nos permitirá ubicar la cartografía de la estética latinoamericana de la época, marcándonos una sintomatología más precisa del fenómeno reflexivo en el cual se inserta la propia reflexión dusseliana.

Contextualicemos. El arte en Latinoamérica, a finales de la década del sesenta, había sufrido una transformación alimentada genealógicamente por los procesos vanguardistas que reordenaron el panorama decimonónico y, conectado a las batallas de modernización, con parte de la agenda más bien heredera de los sumarios románticos y modernistas. A eso hay que sumarle un vector vinculado profundamente con los asuntos de crítica social, cuya matriz fue fundamentalmente indigenista. Es importante recordar que las vanguardias ponían en cuestión la propia validez del arte como medio de expresión privilegiada del virtuosismo de la humanidad. Desplazada la idea de que el arte resumía lo mejor de lo humano y representaba un alto grado de moralidad, entonces se pasó, como bien lo plantea Duchamp, a reconocer la producción artística como un resultado laico, social, sin explicaciones esotéricas y, sin dudar, rodeado de una hermenéutica cuyas fronteras semánticas obligaban a la expansión y disolución del mismísimo concepto de arte. Es decir, se cuestionaba las propias bases sobre la cual se sentaba el arte occidental. A eso hay que incorporar que en Latinoamérica se iban

² Karla Villegas analiza otros textos de estética de Dussel. Reconoce la influencia inicial de Ricoeur y Heidegger, al punto de ser meramente una imitación. Sin embargo, Villegas, describe una evolución en otros textos estéticos de Dussel. Podemos anotar que la estética es una de las áreas menos sólidas del maestro argentino.

completando su nuevo alcance, empujado por los movimientos sociales e intelectuales críticos del *statu quo*, en el que se le proyecta como una táctica reivindicacionista, política, denunciatoria, en la cual los diversos géneros de arte, artes plásticas, literatura, música, por ejemplo, alcanzaban otras dimensiones estrictamente vinculadas a las demandas sociales y, de ese modo, reconfiguraban su propia naturaleza. Entonces, como un legado notable de la vanguardia histórica y de las demandas marcadamente sociales, se terminó de liquidar el concepto de que el objetivo principal de la obra artística era crear belleza. Se destronó de ese modo esa tesis clásica de la búsqueda de la belleza y se fue construyendo una lectura que escapaba a este objetivo supuesto y diferenciador respecto de otras actividades humanas.

Entonces, el sistema de producción artística a fines de los años '60, en el que Dussel, escribe el artículo indicado, había o estaba cambiando radicalmente. La propuesta de renovación musical dodecafónica, la resemantización trílrica de Vallejo, el atrevimiento sonoro de John Cage, el pop-art, los cuartos de hora de fama y Warhol, la expansión mental psicodélica planteada por Aldous Huxley, *the doors of perception*, el rock naciente y bullente, el maravilloso libertinaje del jazz, la *nouvelle vague* y la extrañeza temporal de Tarkovsky, los juegos cortazarianos y las rayuelas provocadas para otro tipo de lector, el realismo mágico y su fuerza latinoamericanista, cuándo se jodió el Perú, Zavalita, la introducción del arte popular, la *performance*, el cuestionamiento a la puesta de escena aristotélica, la cuarta pared rota. Es decir, un giro cardinal de la producción artística y una obligatoria nueva reflexión sobre estos fenómenos.

¿Y qué sucedía con la estética latinoamericana en esos años '60 y '70 de cambios impresionantes y de obvias nuevas agendas a ser incluidas en la reflexión?

Hay que acudir a un pensador peruano clave para entender tantos los procesos artísticos latinoamericanos como el posicionamiento del arte latinoamericano en las agendas globales y, con él, comprender la carto-

grafía de la estética frente a esas nuevas dinámicas. Me estoy refiriendo a Juan Acha (1961), uno de nuestros filósofos del arte poco estudiados. Con mucha lucidez, este filósofo revisó las tendencias del arte en América Latina (Olivar Graterol, 2012, pp. 459-486) y configuró una lectura atenta sobre todo este fenómeno. Y tiene claro la localización cultural en la que se mueve el arte, es decir, somos una región periferizada, colonizada, subordinada a los modelos imperiales y ello replica también un prototipo de arte que colabora con la implementación y pervivencia del sojuzgamiento de la metrópoli. Tiene clara la tesis de que no existen sino circuitos de producción artística, de distribución y de consumo. Por supuesto es un firme defensor del carácter social del arte, es decir, no existen individuos genializados sino integrantes de una comunidad que ha alimentado e involucrado tramas a través de intensos procesos de tensiones sociales.

Bajo esta posición, todo el círculo de producción, distribución y de consumo negocia con las diferentes esferas sociales pero, fundamentalmente, discrepa violentamente con los centros de poder colonizador. A esta nueva conformación, tensa y de ineludibles resistencias, Acha la denomina «arte latinoamericanista». Es decir, le configura una ubicación cultural y una condición de periferia en el orden global, pero de carácter cuestionador. De ese modo, comprendiendo sus diversas aristas contextuales, la reflexión sobre el arte en América Latina adquiere, bajo ese enfoque, otros ribetes y lazos reflexivos. Por supuesto, también una nueva agenda artística plural, múltiple, compleja, heterogénea y antijerárquica. Como vemos, uno de los puntales de la estética latinoamericana detecta tempranamente el diagnóstico de nuestro arte y sugiere una hoja de ruta reflexiva sobre ello. Todo eso a finales de los sesenta y comienzos de los setenta.

Planteado así el panorama, ¿qué sostiene en esos momentos Enrique Dussel? ¿Está a la par de los avances de la estética latinoamericana o se inserta en otro modelo de interpretación poco vinculado al asunto latinoamericano en boga? ¿Bajo qué parámetros teóricos en los '60 y '70 Dussel analiza el arte? Para ello, citémoslo:

El artista devela el ser oculto del ente. Pero, no termina con ello su función sino que solo comienza. El segundo momento de su quehacer, y por cierto el más fácil, es expresar el ser comprendido. La expresión genial forma parte constitutiva del arte genial. La realización de la comprensión del ser la efectúa el artista en su obra, en esa obra que se llama de arte. Ella lleva en hueco la marca de la comprensión del ser. Si en la comprensión el artista iba de la mano con el metafísico, en su expresión se separa radicalmente de él. El filósofo expresa conceptual y analíticamente su pensamiento. El artista expresa sintética y pre-conceptualmente su comprensión del ser. (Dussel, 1969)

Como es notorio con lo anteriormente citado, no hay indicios de una reflexión del arte de manera contextualizada, ubicada, focalizada culturalmente, en pocas palabras, ese Dussel es más bien, en ese momento, un agente de la explicación heideggeriana del arte. No ahondaré sobre su lectura que hace del filósofo alemán ya que no es pertinente. Sin embargo, se subraya el seguimiento acrítico de las tesis sobre el punto. Bajo este paisaje de reflexión teórica vigente en esos años en América Latina, tenemos a Dussel más bien preocupado en evitar un acercamiento de índole latinoamericanista, que es lógico bajo el universalismo esencialista de ciertas escuelas eurocéntricas. Si hiciéramos caso a los parámetros dusselianos de la época entenderíamos muy poco del proceso tanto del arte como del análisis sobre ese fenómeno artístico. Además, dejaríamos de lado casi todo tipo de arte contemporáneo que ignora esa exégesis poco avistada de las nuevas tendencias. Y eso lo marcaremos cuando afirmemos que Dussel es prisionero de prototipos estéticos cuyo fin era garantizar develar la verdad a través del arte y el estatus privilegiado supuesto del artista en ciernes.

En esta perspectiva, se afirma que el artista es mucho más que un imitador y su misión es mucho más alta y humana que la mera expresión de la belleza, sobre todo cuando esta se entiende como mera vivencia subjetiva. Es en esto que el artista se sitúa ante los entes, ante el cosmos, reactualizando la actitud fundamental que hace del hombre un

hombre. Si el hombre es tal es porque de la noche oscura del ente puede instaurar un mundo (Dussel, 1969).

Bajo estas consideraciones, Dussel, suscribe la idea de que el arte adquiere visos de ciudadanía ontológica en tanto representa el virtuosismo de la humanidad. Y, por supuesto, bajo esas premisas, el artista alcanza todos los visos de ser un individuo favorecido, mimado, demiúrgico, elegido, que lo comprende todo. Cito: «El artista tiene la misión, primeramente, de comprender el ser de todo aquello que habita el mundo». Como verán, semejante trabajo de comprender todo aquello que habita el mundo es una tarea nada envidiable y que no quisiera asumir; sin embargo, es una característica de la vocación dramática de índole romántica, en la que el artista es símbolo e instrumento de la naturaleza, del espíritu, de la totalidad abierta solo a él, que se despliega a través de él, y su obra expresa esa vocación mesiánica y unigida que mostraría ese ser oculto.

En palabras de Enrique Dussel, se observa que la obra del artista cumple justamente con su tarea de develar el ser, de perpetuarlo como develado, de impedirle que cicatrice la herida mediante la cual se muestra el ser que estaba oculto. Desde el escorzo, en el que el artista visualizó el ser oculto de un ente en un mundo, las cosas tomaron un sentido profundo que ya no puede ser nuevamente trivializado por el uso. La obra de arte «saca» del mundo cotidiano al ente descubierto en su ser, la torna inutilizable, lo saca del círculo desgastador de cosa pragmática. Al comunicar lo intuido por la obra, produce una ruptura expresa que muestra a lo representado en la obra en su «individualidad inmediata y desnuda» (Dussel, 1969).

Considero que el párrafo anterior muestra las aristas del argumento del filósofo mendocino respecto de sus fuentes teóricas. Entonces, ello nos lleva a plantear respuestas de las interrogantes antes señaladas. De ese modo, tenemos como primeros resultados que la propuesta estética de Dussel está completamente a contrapelo de las tendencias de análisis sobre el arte en América Latina, tal como se ha demostrado,

con el plan perspicaz de Juan Acha, que marca un temprano programa de análisis del arte. Por lo tanto, nuestro filósofo estudiado y homenajeado está completamente rezagado respecto de otros universos reflexivos, que permiten diagnosticar con mayor densidad y alcances sobre el desarrollo del arte latinoamericano.

Es decir, los indicadores y categorías de sus enunciados van por otro lado respecto de los estudios de sus contemporáneos, y mantienen, sospechosamente, el *chip* eurocéntrico el que luego, el mismo maestro, ayudará a elaborar una crítica mayor. Tenemos de ese modo un diagrama de los orígenes del pensamiento dusseliano, poco crítico, seguidor más bien de fuentes complacientes con una lectura conservadora del arte, desorientado en torno al estado del arte latinoamericano de la época. Sin embargo, anotemos que luego fue dejando de lado estas parvas tesis para ir introduciendo otras categorías de explicación que lo van ligando a una inicial filosofía de la liberación de la cual es uno de sus teóricos principales.

Bibliografía

- Acha, J. (1961). *Art in Latin American Today*. Lima: Pan American Union.
- Dussel, E. (1969). Estética y Ser. *Artes Plásticas* (2). Recuperado en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120422104027/15cap14.pdf>
- Olívar Graterol, D. (2012). El latinoamericanismo en la propuesta teórica y crítica de Juan Acha: la convergencia con las teorías del Caribe. *Revista Brasileira do Caribe*, 12 (24).
- Villegas, K. (2007). De la cuestión del ser a la filosofía de la producción. El lugar de la estética en la obra de Enrique Dussel. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas estudios*, 8 (9), 161-168.

El problema de la justicia en la obra tardía de Enrique Dussel. Homenaje amical y polémico a sus 80 años

Ricardo Salas Astrain¹

1. Introducción

En los últimos años se ha ido haciendo público mundialmente, la magnitud y complejidad de varios aspectos socioeconómicos ligados al desenvolvimiento del capitalismo global, que rige la vida social de nuestros países, como asimismo desencadena implacables consecuencias sobre la sociedad, la cultura y la naturaleza. La primera se la quiere reducir a relaciones entre sistemas y subsistemas que son cooptados por el mercado y que no tienen como eje central la vida humana; la segunda queda considerada como un sector relevante para incorporar al mercado, y las resistencias se consideran solo resabios de tradiciones fundamentalistas; y la naturaleza queda reducida simplemente a proveedora de recursos, desconociendo las exigencias propias de su estructura como un sistema viviente.

Estas complejas situaciones son en parte del contexto en que se ha desenvuelto la ética de la liberación desde los años '80 del siglo pasado. La filosofía de Dussel ha ido evolucionando la respuesta teórica a estos desafíos y lo patentiza en los '90 en su gran obra *Ética de la liberación*

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina, académico del Departamento de Sociología y Ciencia Política de la UCT, Investigador responsable del Núcleo de Investigación en estudios Interculturales e Interétnicos. rsalas@uct.cl

en la era de la globalización y de la exclusión. Dicha obra es la que hace de nexo con la trilogía de la *Política de la Liberación*. Dussel nos indica en el parágrafo 430 de esta obra: «Cuando en el campo político se subsume la pretensión de bondad universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, donde se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma analógicamente en una pretensión política de justicia» (Dussel, 2009, p. 516).

Al considerar esta relevante cuestión de la pretensión política de justicia en la obra actual de E. Dussel, asumimos como hipótesis la idea de que la postura dusseliana replantea en términos filosóficos una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión de una filosofía política crítica como él la fue elaborando, y que lo lleva no solo a distanciarse de las teorías de la justicia europeas y norteamericanas, sino de la matriz levinasiana inicial de los años 70. La importancia de su magna *Política de la Liberación*, y en particular del tomo II en su parte conclusiva, titulado *Arquitectónica* (Dussel, 2009), es que le permite desprenderse de ciertas nociones ligadas a la totalidad y alteridad en su raíz levinasiana, y relevar como una cuestión fundamental la justicia como parte de un proceso global; en estas líneas trata por tanto de demostrar que la relevancia de un «orden ontológico-político» estriba en su enraizamiento en la necesidad de reconstruir diferentes «órdenes de la justicia».

Si esta interpretación es correcta, la filosofía dusseliana actual permite responder de un modo crítico a la pretensión de una justicia social, intercultural y medio ambiental, como cuestión central en la filosofía política latinoamericana. Con esta sugerencia, Dussel trata de distanciarse de un ejercicio academicista acerca de una teoría de la justicia, como acontece a veces en el medio universitario acerca de figuras respetables de la tradición académica del Norte, sea Rawls o Habermas, donde las cuestiones políticas se transforman en meros ejercicios de lectura de textos, y no en desplegar una reflexión filosófica crítica que se atreva a pensar contextualmente el capitalismo global en nuestros países, cuando se dictan cursos acerca de las teo-

rías de la justicia que se quedan solo en cavilaciones academicistas, y las disquisiciones de los académicos esterilizan las creencias, ideas y prácticas de los estudiantes. Se trata de recoger una teoría-práctica que permita avanzar en una crítica teórico-práctica del desenfrenado avance del capitalismo global y contribuir con un ejercicio crítico y militante a ponderar su trasfondo «nihilista», y proponer posturas que eviten que prosigan las enormes injusticias que tal proceso arrollador produce en un nivel societal, cultural y ambiental para toda la humanidad.

Lo que queremos demostrar, entonces, es que el problema de la justicia en la filosofía latinoamericana exige un abordaje que no es un asunto de «textos», sino de contextos en los que la cuestión de la justicia y de la injusticia no son solo problemas teóricos –susceptibles por tanto de estudiar por el academicismo filosófico–, sino experiencias sociales reflexivamente vividas por sujetos y comunidades completamente vigentes, en tanto presuponen ciertamente la búsqueda de alternativas socioeconómicas y de nuevos tipos de racionalidades prácticas que respondan a la ideología del mercado global en permanentes desequilibrios, y cuyos costos son pagados mayoritariamente por los países pobres. Pensar con Dussel entonces la pretensión política de la justicia exige asumir los elevados niveles de deterioro y costos asociados al «derroche de la experiencia humana», como diría Boaventura de Sousa Santos, y al despilfarro de la naturaleza, como nos señala el último libro de E. Leff, en la actividad productiva capitalista a lo largo del planeta. Este sería el aporte de una política de la liberación que cuestiona seriamente la ideología de la globalización y de la exclusión.

Empero la cuestión política de la justicia, relativa a los contextos socio-culturales, implica una serie de reflexiones acerca de las experiencias de injusticia, consecuencias sobre todo del modo arrollador del capitalismo actual, no solo en el modo de entender lo sociocultural sino en su cinismo en el cumplimiento de las exigencias socioambientales. En este sentido, la ponencia valoriza el aporte decisivo que han tenido

las últimas propuestas de una filosofía política crítica de E. Dussel, ya que no da cuenta solo de categorías académicas, sino que releva los sufrimientos y dolores de las personas, el agravio a las culturas de la humanidad, como asimismo al enorme deterioro del equilibrio de los procesos biológicos que aseguran que tengamos un planeta donde la vida puede perdurar por muchos siglos más, y que plantea hoy como una cuestión central la justicia que tenemos acerca de las generaciones venideras. La justicia es el nuevo orden de una opción por la vida.

Nuestra hipótesis de trabajo es que para dar cuenta de este movimiento «injusticia-justicia» desde el conocimiento del sur, es relevante entender las experiencias de inequidades, y desigualdades que atraviesan hoy el actual «orden mundial», y en el que queda en evidencia la limitación de la teorías políticas: la liberal y la cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad que las tradiciones contextuales afirman hasta el día de hoy; y una teoría política cosmopolita hace primar el momento estructural de la sociedad por sobre la comunidad. Sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par «justicia e injusticia» relativo a los cambios y a las desregulaciones normativas de la globalización –que opera hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales– nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad «crítica» y, en ese sentido, esbozamos un trabajo que cuestiona los presupuestos dusselianos en un diferendo amical.

2. Ampliando el problema de la justicia en el pensar latinoamericano, con y contra E. Dussel

No se puede entender la cuestión de la justicia en la filosofía de Dussel, si no se considera su larga trayectoria de reflexión que proviene desde una perspectiva filosófica engarzada en las potencialidades críticas de la religión (Dussel, 2012), y para el caso que nos ocupa la relevancia que tiene sobre todo la noción judaica de *Tzedék*, entendida «como amor a la justicia» (Dussel, 2009). Esta noción le permite levantar el

paradigma de la otredad, en sentido bíblico, como «amor a la viuda, al huérfano o al extranjero», y que sobre todo le llevará luego a sus estudios históricos acerca del papel de los obispos y clérigos defensores de los indígenas y pobres en el inicio de la modernidad (Dussel, 2012).

Al asumir Dussel las «experiencias» históricas vividas y sufridas por personas y comunidades de vida –así como en sus últimos trabajos acerca de las dramáticas situaciones que afectan a los sistemas ecológicos–, su planteamiento cabe repensarlo a partir de sus primeras tesis de los años 60 sobre el papel jugado por algunos obispos en la defensa del indio, y ayuda a repensar como las prácticas liberadoras inspiradas en la fe esclarecen cuestiones relativas a las antiguas y nuevas formas de justicia.

Este punto de partida histórico puede iluminar lo que hoy se constata acerca de las complejas desigualdades e injusticias existentes en las condiciones actuales de una economía internacionalizada, y sobre todo la desigual distribución de las consecuencias desastrosas que tiene esta expansión capitalista global, pero no solo en referencia a las personas, sino a algo más grave que se da en el cruce de lo natural y de lo social; en ambos ámbitos se plantean situaciones de gran precariedad, que hacen vulnerables a los seres humanos y a la naturaleza, amenazando su existencia futura. En este marco general el punto de partida escogido es correcto, ya que es preciso partir de las experiencias de las «injusticias» resentidas y sufridas en las vidas humanas mismas en especial considerando los «daños» de los cuerpos y del deterioro creciente de la vida natural (Leff, 2014).

Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano entonces son las experiencias de injusticias que han marcado la historia de los pobres y que hoy se viven sobre todo en casi las sociedades del sur, y se expanden asimismo a ciertas zonas del Norte. La precariedad y la vulnerabilidad, se entiende no están solo ligadas a cuestiones económicas, sino que refieren a todas sus dimensiones sociales y culturales para el conjunto de los seres humanos que no en-

cuentran satisfechas sus necesidades básicas, pero en las que también debemos incorporar los ecosistemas naturales que se entranaban con los respectivos contextos sociohistóricos.

Empero, uno podría discutir si esta noción de la otredad precaria permite dar cuenta del complejo de la sociedad actual, ya que las consecuencias del capitalismo no solo son para los seres humanos sino para todos los seres vivos, que predefinen otro planteo conceptual acerca de la «justicia» que no es sólo válida para sujetos y comunidades humanas sino para todos los seres vivos de los que dependen en buena parte de las posibilidades de proyectar la vida humana en el planeta (Michellini, 2002). Esta perspectiva requiere repensar de otro modo el vínculo entre otredad y totalidad, e implica una reflexión acerca del mundo de la vida y de lo contextual.

Nuevas preguntas, desde tal noción de la justicia contextual en esta crisis social y ecológica, surgen desde las estructuraciones económicas del capitalismo global de este inicio del siglo 21, profundizadas con rigor epistemológico y ontológico por el reciente libro de E. Leff (2014): ¿Cómo reconstruir una «sociedad justa», por ejemplo, cuando las permanentes recesiones, llevan a perder decenas de millones de empleos en cada país, destruyendo posibilidades de vida más humana? ¿Cómo en estos contextos de aumento de pobreza se puede asumir los enormes desafíos ambientales? Las consecuencias que afectan a un modelo económico injusto en lo social e insustentable en el plano de los recursos naturales ¿cómo se concilia con las exigencias éticas y políticas de proyectar parámetros justos para la salvaguarda de la vida en el planeta? ¿Cómo los países pobres pueden defender una mirada universal de la ecología frente a tantas situaciones injustas particulares definidas por las acciones de las grandes multinacionales de los países poderosos que respetan las reglas que les convienen? Y, desde un punto de vista filosófico y político, ¿es posible que las ciencias sociales y ambientales puedan ajustar sus ópticas de análisis para cuestionar los modelos económicos irresponsables en lo ambiental y en lo social, y en particular con la actual ideología neoliberal, que ha predominado en

estos «tiempos de globalización y exclusión»? ¿Es posible por último elaborar una concepción de la justicia que responda a ambos requerimientos en lo relativo a la sociedad y a la naturaleza?

Esta situación mundial es la que, me parece ha sido pensada, y donde encontramos los aportes significativos en el proyecto de una ética y política aplicada, realizado por otros como Ricardo Maliandi y Dorando Michelini, en Argentina, Jovino Pizzi y Sirio López, en Brasil, León Olivé, en México, Fonet-Betancourt, en Alemania y Pablo Salvat, por nombrar sólo algunos entre nosotros. Cada uno de ellos ha pensado las injusticias sociales en América latina en el marco de la rica tradición de la ética del discurso y del pensamiento cristiano y socialista, buscando fórmulas y estrategias para responder ética y políticamente a estas experiencias latinoamericanas de injusticia e inequidad mediante un pensamiento político crítico y realista.

El aporte principal de la crítica de los citados, es que considera los procedimientos de universalización para dar cuenta de las difíciles y permanentes asimetrías de los mundos de vida que son propias de la historia de nuestra América. En la actualidad, además ellas se ven acrecentadas por la tensión entre inclusión-exclusión que trae consigo esta nueva crisis del capitalismo financiero, y que agregará mucho más dolor y sufrimiento en el sur que los ya vividos, producto de formas exasperantes de injusticia generalizada. La incorporación de los procedimientos de «universalización» permite demostrar que una teoría filosófica que insista en la ruptura radical entre las reglas definidas por las tradiciones contextuales –que afirman la identidad del individuo en una comunidad– y los principios valórico-normativos que dan cuenta de la crítica de la globalización a nombre de un universal no-fáctico, definen de otro modo la universalidad de un principio de justicia: principio de liberación, pero no se logra sostener exclusivamente por las razones entregadas por Dussel, sino que implica reconsiderar las observaciones contextuales propuestas por el principio de subjetividad de Fonet-Betancourt, que ya esbozamos en otro trabajo (Salas, 2006). En síntesis, es preciso resituar ambos enfoques, lo que conlleva

un reajuste del problema de la justicia intercultural en el pensamiento latinoamericano.

La discusión del Norte se ha concentrado principalmente en los principios de justicia y los modos de justificación en relación al modo de alcanzar dichos principios. En la reflexión latinoamericana, y en especial en Dussel, la cuestión de los principios se plantea de otra manera. Lo esencial del punto en discusión entonces, entre uno y otro punto de vista, es cuestionar la teoría procedimental de la justicia, ya que al no partir de principios materiales –que es un problema inevitable del formalismo– solo puede aspirar a construir «escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente, la materialidad negada en el origen» (Dussel, 1998, pp. 174-175). En este sentido, la interpretación de Dussel es que dicha elaboración aparece traspasada por los intereses implícitos de opulentas sociedades del Norte, multiculturales y (neo) liberales, que no cuestionan los presupuestos sobre los que se funda las asimetrías que afectan a los sujetos de otros contextos: personas, grupos en las sociedades del sur. La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que ella es puramente formal y no logra articular las dimensiones de la vida real asociadas a la economía internacionalizada, que responde a los intereses de las potencias comerciales y a las instituciones internacionales que le son afines.

Uno podría retomar la conocida crítica apeliana al formalismo rawlsiano, indicando que esta teoría débil de la justicia no es capaz de dar cuenta de las exigencias de una justicia global de los millones de pobres del Tercer Mundo, que exigen un orden político que establezca un sistema justo de ley y economía. Respecto de las últimas tesis comprensivas de Rawls acerca de los bienes, señala Dussel que el intento de ir más allá de la sociedad liberal norteamericana tampoco es exitoso. A partir de estas reflexiones críticas Dussel alude cada vez más a una versión de los principios éticos que se basan en la exterioridad, no solo como respeto por el excluido y el pobre, sino también por la

diferencia. En este sentido, aunque lo tematiza tímidamente, él aboga por el reconocimiento de los derechos de las culturas no hegemónicas a cuestionar el sistema-mundo y a toda expresión de la totalidad hegemónica (Dussel, 2012).

3. Diálogo intercultural y breve idea de justicia en la filosofía de Dussel

La filosofía política dusseliana hace entonces aportes significativos desde una óptica de la filosofía latinoamericana, pero no deja de plantear flancos que requieren ser superados. En este sentido, a pesar de los esfuerzos titánicos que hizo por dar cuenta del pensamiento político en la última década, creemos que no se concentró en definir teóricamente la cuestión de la justicia contextual en el marco de un pensar crítico y desde ahí abordar con mayor pertinencia el análisis de cuestiones disputadas acerca de los derechos, las minorías y la denominada disputa entre liberales y comunitaristas. No basta decir cómo reitera a veces que no está de acuerdo con tal noción de tal o cual autor, sino de pensar las exigencias de un diálogo intercultural «que supere el capitalismo tal como lo conocemos» (Dussel, 2012, p. 82).

El fondo de la cuestión del trabajo dusseliano reside en una falencia para pensar una teoría contextual de la justicia que hoy implica dar cuenta de la injusticia en otros contextos culturales, asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a «escala global». Es cierto que existen ciertos desarrollos en su artículo «Transmodernidad e Interculturalidad» (Dussel, 2012), pero tales propuestas no indagan aún por las prospectivas de una justicia a partir de los contextos culturales, sino que se entran en las estructuras del mundo global casi directamente. Se echa de menos las potencialidades de «un largo camino» para esbozar una nueva lectura de las diferentes teorías de la justicia que aportan a este vínculo entre justificación y contextualización. En las conclusiones se pretende proyectar y consolidar este pensamiento político crítico para que pueda asumir

los contextos inter-étnicos para una nueva universalización de los ideales de justicia de la humanidad.

En nuestros itinerarios reflexivos de estos años, nos encontramos en primer lugar, con situaciones socioeconómicas y cultural-ambientales en las que los sujetos y las comunidades de vida reflexionan sobre la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento, y desde estas «convicciones íntimas» se abren a un proceso de defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable (Antona, 2014). Si esto es definitivamente así en muchos contextos latinoamericanos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional mediante unas experiencias socioculturales mucho más densas, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales e internacionales? (Tealdi, 2008).

En segundo lugar, en la búsqueda de este nuevo planteo teórico es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual de los contextos en que se ubican las experiencias humanas y los principios racionales que nos interesan a los filósofos. Aquí es relevante el aporte de la sociología crítica de B. de Sousa Santos (2006), quien da efectivamente cuenta en sus obras de la enorme complejidad de los procesos inherentes a la globalización hegemónica, y al mismo tiempo de la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socioeconómicos y culturales antihegemónicos en los países periféricos de América Latina, África y Asia, de aquello que uno de sus libros denomina, sin más, como «el Sur». Entendemos aquí siguiendo, este autor, el *Sur* como aquella singular metáfora que identifica el sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado (De Sousa, 2006), y en este sentido asumimos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa a la reformulación del principio filosófico de la justicia, y que a la vez, releída como deterioro y daño estructural de la naturaleza,

exige un análisis de las obligaciones y deberes que tenemos los seres humanos frente a ella.

Señalemos algunos puntos en este inicio de un eventual diálogo con y contra Dussel. Estaríamos de acuerdo en que no se puede entender la cuestión de la justicia en América Latina, si no se considera el aporte realizado por la teología de la liberación y la recuperación del profetismo que se instala con el cristianismo desde los inicios de la Conquista. Con toda la ambivalencia de una Conquista realizada a «sangre y fuego», se puede afirmar que en la tradición de Fray Bartolomé de las Casas y de la Escuela de Salamanca existe un trasfondo bíblico y teológico que propone la justicia como un ideal moral superior a la mera dominación. En dicha tradición se trasparenta de algún modo la idea judeocristiana profética que proviene de una noción judaica de justicia, eso que ya llamamos como «amor a la justicia», y que le va permitir a la gruesa corriente de los pensadores liberacionistas latinoamericanos levantar el paradigma de la otredad, en sentido bíblico, como «amor a la viuda, al huérfano o al extranjero», y que sobre todo impulsará a los importantes estudios históricos acerca del papel de los obispos y clérigos defensores de los indígenas en el inicio de la modernidad.

Al asumir pensar los sufrimientos sociales e históricos de personas y comunidades de vida –así como los sistemas ecológicos–, la tradición judeocristiana en la que se apoya Dussel contribuye a un replanteamiento acerca de los órdenes de justicia. Lo que nos interesaría aquí de la idea judaica y del profetismo cristiano latinoamericano –en contra de las ideas laicistas y de una cierta izquierda dogmatizante–, es relevar que son sobre todo las experiencias de injusticia las que han marcado la historia de los indígenas y de los pobres, y que hoy por hoy se mantienen sobre todo en casi todas las sociedades del sur y amenazan también al Norte. En este sentido, existe a primera vista una diferencia de inicio con el pensar frankfurtiano, que se ubica en un terreno filosófico basado en un «ateísmo metodológico», por ejemplo en Habermas, si se mantiene un trasfondo positivo de la religión

como crítica del sistema. Pero la cuestión es saber hasta dónde los aspectos simbólicos y práticos responden activamente a dichas experiencias de injusticias.

En este sentido, la interpretación es que dicha elaboración crítica de la religión puede ser cuestionada porque, aunque cuestiona los intereses implícitos de las sociedades opulentas, no cuestiona los presupuestos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos y comunidades de otros contextos: personas, grupos, sociedades del sur, cuyas condiciones básicas son asumir los requerimientos de la vida y que conllevan todas las dificultades de la institucionalización (Ferry, 2010). La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que ella es formalista y no logra articular las dimensiones de la vida humana asociadas a los mitos de la economía contemporánea. A este respecto conviene referir a las ideas de Dussel:

Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral, exige un concepto fuerte de justicia –no meramente formal– y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica). (Dussel, 1998, p. 180)

La hipótesis de trabajo que hemos esbozado cabe ampliarla en este movimiento «injusticia-justicia» en el que las tradiciones que analizamos no dialogan entonces en el mismo plano. El sufrimiento de los indígenas, de los pobres y de los excluidos es parte de una larga historia de atropellos a los derechos de las personas y de las comunidades que es parte constitutiva de una historia de desigualdades, y en la cual a veces la religión institucionalizada juega un rol ambiguo. En este sentido, lo que hoy denominamos como el «conocimiento desde el sur», releva justamente tales experiencias socioculturales definidas por inequidades, desigualdades y discriminaciones que atraviesan hoy el actual «orden mundial».

Queda en evidencia las limitaciones de las teorías políticas elaboradas en dichos países europeos, y que se expresan hoy en sus ideolo-

gías: la visión neoliberal y la visión cosmopolita. Sostenemos que la forma correcta de conceptualizar el par «justicia e injusticia», relativa a los cambios y a las desregulaciones normativas de la globalización –que opera hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales–, nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad «crítica» que supere dicho ideologización que opera siempre a favor de los poderosos (Salas, 2005).

Como ya lo señalamos, se trata de partir de este diálogo para avanzar en una fórmula compleja, el orden teórico-práctico de la justicia en nuestros países que se relaciona estrechamente con una discusión latinoamericana que se ha dado en los últimos años, especialmente en el marco del debate entre una filosofía de la liberación y una filosofía intercultural. La transformación en que se ha desenvuelto el pensamiento latinoamericano acerca de la justicia permite hacer converger algunas temáticas de la ética y política de la liberación y que toca los límites de una propuesta intercultural en el plano ético-político. Tal debate permite proseguir una cuestión formulada desde los años 80 del siglo pasado y que llega hasta nuestros días. La cuestión de la justicia en la filosofía de E. Dussel puede concentrarse en una indicación que encontramos en el párrafo 430 en el que señala que cuando en el campo político se subsume la pretensión de bondad universal, abstracta, ética, dentro del horizonte del campo político, en el que se despliega el poder político, la mera pretensión de bondad se transforma analógicamente en una pretensión política de justicia (Dussel, 2009).

La pretensión política de justicia propone entonces como hipótesis la idea de una ontología de lo político que rearma de otro modo la cuestión de una filosofía política crítica como se la fue elaborando, y le lleva a distanciarse de los presupuestos de las teorías europeas y norteamericanas.

Conclusiones

En suma, el aporte específico desarrollado en este trabajo exploratorio ha sido únicamente desplegar una síntesis de unas primeras lecturas de E. Dussel y una breve exégesis de algunos tópicos reiterados en los planteos de pensadores políticos latinoamericanos. Lo que nos ha interesado es desplegar un esfuerzo filosófico *à nos propres frais et périls*, para esbozar un diálogo de tradiciones críticas en el sentido propio de «ir más allá» de la propuesta de una *justicia contextual* al modo de Forst (2011), y que pueda responder de otro modo a los contextos socioculturales y políticos que no son específicos ni de la filosofía germana ni de la norteamericana.

Formular una hermenéutica crítica de la justicia –hemos ya indicado– exige establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre ni hacerse proclive a los eventuales desgarramientos que surjan desde los modos específicos de articular cada uno de estos momentos. Por tanto, asumiendo la convergencia y divergencia, concedemos en este diferendo amical que un modo de concebir la «justicia intercultural» necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los *humus* de las culturas mestizas, de las memorias de los pueblos indígenas, en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios; este modo es el único que puede asumir una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. En ambos casos concordamos en lo esencial, ya que se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad, en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Estas ideas esbozadas responden hoy en día a estos nuevos problemas teóricos y prácticos de la justicia en sociedades donde se requiere profundizar el diálogo intercultural crítico. Esta discusión es plenamente convergente con la tesis central planteada en nuestro libro *Ética Inter-*

cultural. Empero, esta discusión conlleva unas dificultades que hemos expuesto en otro diálogo, con Michelini. Él arguye que se puede plantear y defender a partir de la ética del discurso, y que ella puede aportar ideas para entregar una solución a la problematización de la justicia y a su articulación entre la dimensión contextual y la universal. Hemos sostenido en este mismo libro que la ética del discurso es un aporte insustituible para entender el modo necesario de la argumentación, pero que no responde del todo, al menos en el modo como lo piensa Apel, a las enormes dificultades para dar cuenta cómo de las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas pueden introducirnos hacia el proceso de racionalización, tal como lo indica el proyecto de una filosofía intercultural.

(...) la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y de esas prácticas contextuales porque entiende que son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante). (Fornet-Betancourt, 2003, p. 16)

En este sentido, la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional, este es un principio práctico relacional «donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. Sujeto no es el autojustificado sino el justo» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 316).

La nueva perspectiva de una justicia intercultural que proponemos es claramente exigente, ya que requiere dar cuenta de esta doble perspectiva. En su formulación explícita:

En síntesis, una reflexión filosófica latinoamericana no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc) como una alternativa. Sin universalidad,

no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias. (Salas, 2005, p. 1029)

Pero tal plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos y que permanece hasta hoy entre nosotros. Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos, que presupone una noción de justicia que no es solo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, y por ello la elaboración de criterios y principios de todas las personas.

El fondo de la cuestión del trabajo filosófico reside en que pensar una teoría contextual de la justicia implica dar cuenta de la memoria de la injusticia en otros contextos culturales (Zamora y Mate 2011), asumiendo las enormes asimetrías que se producen en sociedades que se construyen a «escala global». Esta articulación sugerida por la ética discursiva comparte lo básico de lo que nos parece está en el trasfondo de las propuestas éticas latinoamericanas, elaboradas en vistas a responder a los contextos de segregación y exclusión social y de destrucción sistemática del medio ambiente que caracterizan a nuestros países.

Por ello, abogamos por un pensamiento crítico que despliegue una reflexión filosófica y que se atreva a pensar contextualmente algunas de las consecuencias del modo que se «ordenan» nuestras sociedades en el marco del capitalismo global que genera ciertamente mayores injusticias y desigualdades, y que tenga como propósito avanzar en una crítica teórico-práctica de las posibilidades de otros caminos frente al desenfundado avance del orden global hegemónico. Pensar así quizás no puede evitar del todo que prosigan las enormes injusticias que tal proceso arrollador produce en todos los niveles de la sociedad actual, y que impacta en la economía y en el medio ambiente para toda la hu-

manidad, pero abre posibilidades nuevas de replantear las políticas en un horizonte utópico.

En tal marco filosófico actual queda en evidencia que no tenemos una misma perspectiva normativa con la teoría crítica de la justicia, sino más bien que existe un campo problemático ligado a formas de argumentar teorías y categorías en disputa, en el que hay énfasis y matices en la tensión de la deontología y la axiología, de lo justo y el bien, de la proceduralización de la justicia y del papel de los contextos en los cursos de la acción humana. En el centro del debate de los pensadores citados se plantea la cuestión de si la construcción de las teorías de la justicia puede desprenderse del todo de las nociones de justicia e injusticia que experimentan los sujetos y colectividades en sus históricos mundos de vida, y el sentido de ellas en la argumentación filosófica. Postulamos que las teorías políticas de la justicia deben asumir de otro modo la elaboración de principios deontológicos, ya que ellos requieren al mismo tiempo las referencias axiológicas acerca del bien y de los denominados bienes plurales en contextos asimétricos, y esta es ciertamente una cuestión disputada en el propio desarrollo del vínculo entre las dimensiones sustanciales y universales propias de una teoría crítica de la justicia.

Bibliografía

- Antona J. (2014). *Los Derechos Humanos de los pueblos indígenas. El azmapu y el caso mapuche*. Temuco: Ediciones UCT.
- De Sousa Santos, B. (2006). *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo editorial UNMSM.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación. 2*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2012). *En búsqueda de sentido*. Buenos Aires: Docencia.
- Ferry, J.M. (2010). *La religión reflexiva*. Paris: Cerf.

- Fornet-Betancourt, R. (2001). *La transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Culturas y Poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Forst, R. (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* Berlin: Suhrkamp.
- Leff, E. (2014). *La opción por la vida*. México: Siglo XXI Editores.
- Michellini, D. (2002). *Globalización, Interculturalidad y Exclusión. Ensayos ético-Políticos*. Río Cuarto: Ediciones del Icala.
- Salas, R. (2005). *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.
- Salas, R. (2006a). Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia. Sobre el Debate entre la ética de la liberación y la ética Intercultural. *Veritas*, (15), 313-328.
- Salas, R. (2006b). *Ética Intercultural*. Quito: Abya-Yala.
- Tealdi, J. (2008). *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO. U.N. de Colombia.
- Zamora, A y Mate, R. (2011). *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos.

Bibliografía sugerida

- Bartolomé Ruiz, C. (2009). *Justiça e memoria*. São Leopoldo: Editora Unisinos.
- Carens, J. (1997). *Pluralismo, Justicia e Igualdad*. Buenos Aires: FCE.
- Carré, L. (2013). *Le droit à la reconnaissance*. Paris: Michalon.
- Cerutti, H. (2007). *Presagio y Tópica del descubrimiento*. México: UNAM.
- Colom, F. (2009). Justicia Intercultural: el pluralismo jurídico y el potencial de la hermenéutica normativa. *Revista Internacional de Filosofía Política* (33), 7-26.
- Ferry, J. M. y Lacroix, J. (2010). *La pensée politique contemporaine*. Bruxelles: Bruylant.

- Fornet-Betancourt, R. (2012). *Interculturalidad, Crítica y Liberación*. Aachen: Wissenschaftsverlag.
- Gálvez A. y Serpa C. (2013). *Justicia Intercultural en los países andinos*. Lima; CIDES.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawl*. Buenos Aires: Paidós.
- Höffe, O. (2008). *El proyecto político de la modernidad*. Buenos Aires: FCE.
- Miller, D. (2011). *Filosofía política: una breve introducción*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olivé, L. (2004). *Interculturalismo y Justicia Social*. México: UNAM.
- Pereira, G. (2013). *Perspectivas críticas de justicia social*. Montevideo: Universidad de la República.
- Reyes Mate, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Roig, A. (1981). *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.

Función y método de una filosofía latinoamericana.

La propuesta de Enrique Dussel en el contexto del surgimiento de la filosofía de la liberación.

*Adriana María Arpini*¹

1. Contextualización

Al promediar la década de los '60 del siglo pasado comenzó a gestarse en la Argentina un movimiento de renovación filosófica del que participó un número considerable de jóvenes profesores de diversas universidades del país; movimiento que se dio a conocer desde comienzos de los '70 con el nombre de «Filosofía latinoamericana de la liberación», principalmente a través de publicaciones colectivas y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía Alta Gracia en Córdoba, en 1971.

Problemas relativos a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, entre otros, venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de los '60. Podemos señalar como ámbito de confluencia y gestación de la Filosofía de la liberación a las «Semanas Académicas»

¹ Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, donde actualmente se desempeña como docente de grado y posgrado. Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA) del Centro Científico Tecnológico de Mendoza.

de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969. Estas jornadas se realizaron anualmente, por lo menos hasta 1974, y constituyeron un espacio propicio para la discusión de los problemas de la dependencia económica, política, social y cultural, así como para la búsqueda de posibles vías de liberación. En este marco se trazaron, por una parte, las cuestiones de la existencia y las funciones de una filosofía latinoamericana auténtica, que diera cuenta críticamente de problemas concretos que afectan a los hombres, la cultura y la historia de la región; por otra parte, pero de manera convergente con lo anterior, el planteo de un método adecuado a tal finalidad.

Si bien el lugar de surgimiento de la filosofía de la liberación fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América. Participaron de los debates y de las publicaciones filósofos de distintos países, como Leopoldo Zea y Abelardo Villegas, ambos de México, Arturo Ardao, de Uruguay, Augusto Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, de Perú, Ricaurte Soler, de Panamá, Mario Zambarino, de Venezuela, Ignacio Ellacuría, de El Salvador, entre otros. De modo que, en poco tiempo, el movimiento adquirió dimensión latinoamericana, con presencia y matices propios en diferentes países.

Por otra parte, aun cuando los temas debatidos y la forma de plantearlos fueron originales, en relación con lo que habitualmente se hacía en los ámbitos filosóficos académicos, no significó una novedad absoluta desde la perspectiva de la historia de las ideas, ya que la cuestión de la existencia y funciones de una filosofía propia reconoce importantes antecedentes, especialmente en el siglo XIX, como es el caso del célebre texto de Juan Bautista Alberdi «Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades», para mencionar solo un ejemplo.

Hay que señalar, también, que no se trató de un conjunto homogéneo de ideas. Muy por el contrario, se debatieron posiciones filosóficas sostenidas desde muy diversas tradiciones de pensamiento; estas eran

leídas y reelaboradas desde inquietudes teóricas e intereses políticos diferentes y en ocasiones encontrados. El estudio llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 1983). Examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a diversidad de posicionamientos internos y buscando establecer una tipología. El autor intenta una comprensión de las vinculaciones entre «teoría de la dependencia», «teología de la liberación» y «filosofía de la liberación»; examina las distintas corrientes de esta filosofía atendiendo a tres ejes: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar, la concepción misma de la filosofía. Introduce una tipología que considera insuficiente y provisional, aunque válida para superar la visión homogeneizadora de la filosofía de la liberación, y diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren «un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional»; de ahí que muchas veces se haya identificado a la filosofía de la liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este grupo. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático; tuvo limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico – prácticas quedaron expresadas en el *Manifiesto del grupo salteño* y en el *Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación* (Cerutti, 1983).

A nuestro entender, las diferencias no se circunscriben exclusivamente al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista. El concepto mismo de «liberación», así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación* permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico; el modo de encarar la crítica a la dialéctica

de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad; la construcción de la propia posición como «post-moderna», separándose con propósito superador de la modernidad; la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Paul Ricoeur), o a la tradición abierta por Marx y los filósofos que en el siglo xx actualizan su filosofía (György Lukács, Herbert Marcuse, Louis Althusser, Ernst Bloch); la incorporación de la cuestión del otro (Emmanuel Lévinas); la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación (Arpini, 2010).

En lo que sigue nos ocuparemos del pensamiento de Enrique Dussel en el periodo de gestación de la filosofía de la liberación, del modo en que perfila su concepción de tal filosofía, diferenciándose del pensamiento moderno sintetizado en el sistema hegeliano, y de la manera en que construye un método específico para una filosofía de la liberación, la analéctica, que permite la apertura al Otro, más allá de la totalidad.

2. La liberación como asunto de una filosofía latinoamericana auténtica

En 1957 se publica el libro de Leopoldo Zea *América en la historia* (Zea, 1957), destinado a visualizar y valorizar el lugar de América en la historia desde ella misma, rompiendo con la visión eurocéntrica de las pretendidas «historias universales». Zea refuta a Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* colocaba a América en el capítulo dedicado a «La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal», es decir, fuera de la historia. Hegel afirmaba que:

América es un anejo, que recoge la población sobrante de Europa. América al ponerse en contacto con nosotros, había dejado ya de

ser, en parte. Y ahora puede decirse que no está aún acabada de formar. Por consiguiente, América es el país del porvenir [...]. Es un país de nostalgia para todos los que están cansados del museo histórico de la vieja Europa [...]. Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del viejo mundo y el reflejo de ajena vida. Mas, como país del porvenir, América no nos interesa pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérmola con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es y es eterno: la razón. Y ello basta. (Hegel, 1975, p. 177)

También Dussel, impactado por el mencionado texto de Zea (Dussel, 1993)², refuta la interpretación histórica de Hegel, pero desde un intento de comprensión diferente. Tiene en cuenta la delimitación objetiva y subjetiva del horizonte dentro del cual queda definido aquello que se busca comprender. En el caso de Iberoamérica, la comprensión está limitada subjetiva e intencionalmente dentro del mundo de quien conoce. ¿Cuáles son, entonces, los límites dentro de los cuales es posible alcanzar una más amplia comprensión de Iberoamérica? Si tal límite está dado por una periodización, no resultan satisfactorias para Dussel las que ponen la marca en el pasado reciente, ni en las reestructuraciones más o menos exitosas del siglo xx, ni en el momento de la ruptura política con el pasado colonial (procesos de independencia del siglo xix), ni en la tradición hispanista (proceso de conquista y colonización). Es necesario ir más lejos aún. «En tres sentidos –dice el autor– hay que desbordar el siglo xvi español para comprender la historia de Iberoamérica» (Ardiles, 1973, p. 71). En España hay que llegar a descubrir las influencias islámicas durante la Edad Media; en Europa hay que llegar a comprender la impronta de Génova, Venecia y

² Así lo manifiesta en el capítulo «Hermenéutica y liberación»: «Descubría, como lo indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto».

Florescencia durante el renacimiento temprano (siglos X y XI) para el desarrollo de la civilización técnica; en América hay que comprender los tiempos clásicos de las culturas maya, azteca e inca, que determinan la estructura de la conquista, la colonización, la vida hispánica y los comportamientos del mundo rural y urbano popular. En el marco de sus lecturas de la hermenéutica ricoueriana, Dussel afirma que: «Explicar la estructura intencional (el núcleo ético-mítico) de un grupo exige un permanente abrir el horizonte del pasado hacia un pasado aún más remoto que lo fundamente», así, para encontrar «los fundamentos últimos» que constituyen la estructura del mundo latinoamericano será necesario retroceder hasta la comunidad cristiana primitiva en choque contra el Imperio, «el pueblo de Israel dentro del contexto del mundo semita» (Ardiles, 1973, p. 62), donde es posible identificar «un comportamiento *sui generis* fundado en una antropología propia» (Ardiles, 1973, p. 63), diferente de la tradición dualista indoeuropea y griega.

Las afirmaciones anteriores encuentran sustento en la tesis antropológica desarrollada por Dussel en sus estudios sobre los humanismos helénico y semita (Dussel, 1969; 1974), según la cual se diferencian dos tradiciones, una instaura el dualismo, tanto el griego –cuerpo/alma– como el moderno –res extensa/res cogitans–. Esta línea de pensamiento es predominante en la cosmovisión occidental hasta el siglo XIX y se resuelve como psicología racional, impidiendo la consolidación de una antropología filosófica como tal. Otras son las concepciones de origen semita que entienden al hombre como unidad viviente. Estas permiten no solo sentar las bases de una antropología propiamente filosófica, sino también reconocer una tradición filosófica diferente de aquella que, según la interpretación hegeliana, tenía su origen único en Grecia. Ambas tradiciones se articulan en la cristiandad medieval, cuya expresión tardía se da en España, escenario de donde parte una nueva experiencia de la humanidad, que tendrá lugar en América.

«La historia de América ibérica –explica Dussel– se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de sucesivas influencias extranjeras se va constituyendo –por reacción– una civili-

zación y cultura latinoamericana». La cual se forma por irradiaciones de ideología que cruzan el Atlántico y que, instaladas en estas tierras, adquieren caracteres míticos, nocivos. «En América, dichas ideologías –como un electrón desorbitado– producen efectos negativos» (Ardiles, 1973, p. 64). Dussel no da crédito a la existencia de visiones que integren en perspectiva histórica (desde el pasado remoto) y contextual (mundial) la realidad latinoamericana. De allí su afirmación acerca de cierta desorientación respecto del papel de América en la historia Universal y la necesidad de descubrir su lugar en la evolución de la humanidad.

Existe –dice– una América pre-hispánica que fue desorganizada y parcialmente asumida en la América hispánica. Esta [...] ha sido igualmente desquiciada y parcialmente asumida en la América Latina emancipada y dividida en naciones [...]. Toca al intelectual mostrar el contenido de cada uno de estos diversos momentos y asumirlos unitariamente, a fin de crear una autoconciencia que alcance, por medio de la acción, la transformación de las estructuras presentes. Todo esto es necesario hacerlo en continuidad con un pasado milenario [...]. Hablamos de asumir la totalidad de nuestro pasado, pero mirando atentamente la manera de penetrar en la civilización universal siendo «nosotros mismos». (Ardiles, 1973, p. 65)

En el texto de Dussel, publicado por primera vez en 1965, se advierte que el esfuerzo de reconstruir una tradición de pensamiento que permita ubicar a América en la historia apenas si tiene en cuenta la existencia de cosmovisiones originarias, las cuales son brevemente mencionadas, sin profundizar en sus concepciones antropológicas y cosmológicas. De modo tal que la apelación al «nosotros mismos» resulta parcial y es, en buena medida, producto de mirada ajena.

A partir de este escrito temprano que venimos comentando queda planteada para Dussel la exigencia de revisar todo el pasado de la civilización universal, como tarea propedéutica que permita desvelar el lugar de América Latina en la historia y afirmar la existencia de una

filosofía propia. A esta tarea dedica parte de su vida y de sus escritos. En el artículo «Elementos para una filosofía política latinoamericana», aparecido en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975), el filósofo reconstruye el itinerario de su propia reflexión. Parte de la tradición de las utopías de la marginalidad (indoeuropea, griega, judeocristiana), hace referencia a las Actas de los Apóstoles, a los monjes cenobíticos, a Basilio de Cesárea y a Tomás de Aquino; a los Abbés Meslier, Morelly y Mably (protomovimiento del socialismo utópico) y a François Babeuf. A la expulsión de los Jesuitas en 1767 y los escritos del Padre Morel y a la experiencia de las reducciones jesuíticas. En este recorrido incluye también al cura Hidalgo y a Simón Bolívar –los primeros sujetos de nuestra historia que se mencionan en la lista–, cuyo pensamiento liberador moviliza los procesos de independencia. Todos estos elementos aportan a la configuración de un socialismo ético, utópico, cristiano, que en Europa entroncaría con Hussitas, Thomas Münzer y la «Guerra de los paisanos». En el *Dogma socialista* de Esteban Echeverría se veía la influencia de dicha tradición: Manzini, Saint-Simon, Fourier (Dussel, 1975) En otros textos completa la genealogía mencionando con intención crítica a Kant y Hegel; en otro sentido a Schelling, a los poshegelianos –Feuerbach, Marx, Kierkegaard–, a Martín Heidegger y a la crítica a la ontología heideggeriana llevada adelante por Emanuel Levinas. También forman parte de su biblioteca Maurice Merleau-Ponty, como estudioso de la fenomenología de la percepción, y Xavier Zubiri, como crítico de la modernidad y superador de la metafísica del sujeto. Este andamiaje teórico, críticamente revisado, conduce a la formulación de la *ana-léctica* que, mediante un discurso negador de la Totalidad, hace posible el pasaje de la Totalidad ontológica al Otro como otro. Hace posible un momento positivo, una opción ética, en el discurso y en la práctica, de apertura a la alteridad (Ardiles, 1973).

A pesar del empeño en mostrar cierta continuidad en el ensamble de sus búsquedas y recorridos teóricos, hay que reconocer que la trayectoria intelectual de Enrique Dussel es discontinua. Como ha demostrado Pedro Enrique García Ruiz, es posible señalar importantes

cambios o «rupturas» en su pensamiento (García Ruiz, 2003)³, tanto en la manera de abordar un problema como en la fundamentación de su aparato conceptual. De manera que, si bien hay temas y categorías que se mantienen, lo hacen con nuevos significados y sustento teórico. En los textos que constituyen el *corpus* dusseliano en el momento de surgimiento de la filosofía de la liberación, producidos entre 1965 y 1975 aproximadamente, es posible advertir que se opera una de esas «rupturas», la cual se pone de manifiesto porque cambia el objeto de estudio y el método de aproximación al mismo. Se pasa de una investigación sobre el «ser» latinoamericano, en el marco de un planteamiento ontológico y hermenéutico, a la consideración del problema de la «liberación» latinoamericana, que implica un desplazamiento desde un plano ontológico –siguiendo a Heidegger– a uno ético o metafísico –según Lévinas. Es decir, de una dimensión interpretativa a una de la filosofía práctica. Su apropiación de la cuestión del Otro le lleva a establecer una metodología de indagación diferente de la ontológico-dialéctica utilizada hasta ese momento. La construcción de la nueva metodología metafísico-analéctica, supuso una renovación del aparato lógico y conceptual que involucró un replanteo en la forma de concebir lo propio del quehacer filosófico y su función en América Latina.

En el escrito presentado como ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía, «Metafísica del sujeto y liberación» (Dussel, 1971), sostiene que al mismo tiempo que se consumaba la conquista de América, se consolidaba en Europa una «metafísica del sujeto, que interpretaba la sustancialidad tradicional como subjetividad», desde el *ego cogito* hasta la voluntad de poder (Arpini, 2005)⁴. La metafísica del sujeto se expresa

³ El autor señala dos grandes rupturas en el pensamiento de Dussel, las cuales están signadas respectivamente por la incorporación de la cuestión del Otro de Emmanuel Lévinas, durante la década del '60, y por la relectura de los textos de Karl Marx, dando lugar a una interpretación que va en sentido diferente a la tradición marxista, plasmada en escritos de la segunda mitad de los '80.

⁴ Cabe aclarar que en este contexto Dussel interpreta la figura nietzscheana de la voluntad de poder solo en sentido negativo, como voluntad de dominio, que debilita, oprime

como voluntad universal de poderío, e históricamente como dialéctica de dominador/dominado. Al quedar oculta la relación de dominación, el dominado interpreta su situación como «natural». El modo de hacerse consciente de su existencia dominada es descubriendo la estructura de la dominación. Hasta que eso suceda, los hilos de la cultura, la economía y la política son movidos desde afuera. En estas afirmaciones, Dussel retoma un tema de las reflexiones de Salazar Bondy sobre «la cultura de la dominación». El filósofo peruano concluía su reflexión acerca de la existencia de una filosofía de nuestra América afirmando que, si bien esta presenta peculiaridades propias, «no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental» (Salazar Bondy, 1968).

«Si es así –se pregunta Dussel–, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente?» Y responde:

Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión, vaya pensando junto, «desde dentro» de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía que emerge de la praxis y que la piensa [...]. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. (Dussel, 1971, p. 31)

Recordemos que una de las críticas que recayó sobre Augusto Salazar Bondy fue la realizada por Leopoldo Zea acerca de la pretensión de «comenzar de cero»; es decir, de anular, bajo sospecha de ser dominada, toda experiencia filosófica acaecida en el propio pasado. Tenemos

y anula la vida. En sentido contrario, pero siempre en tensión con el anterior, la voluntad de poder es también para Nietzsche una posibilidad de afirmación de la vida, en tanto creación de nuevos valores.

reservas sobre la posibilidad de aceptar sin más esta crítica respecto de Salazar Bondy. Entendemos que queda desmentida en los trabajos que el peruano realiza en el campo de la historia de las ideas. No es el caso de Dussel pues, al menos en esta etapa de su reflexión, no trabaja la tradición de pensamiento latinoamericana.

Dussel encara el problema de otra manera. Diferencia entre una forma de hacer filosofía descomprometida, sostenida en el sistema de conocimiento elaborado por «el polo del dominador nordatlántico», sobre la cual recae la desconfianza y la sospecha; y otra forma de filosofar crítico-liberadora, «que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al horizonte ontológico (en nuestro caso: como latinoamericano y como oprimido)». Esta es la función crítica de la filosofía como praxis superadora de la estructura de dominación. El carácter programático de una filosofía que piensa desde dentro la praxis liberadora radica en acompañar al «pueblo puesto en movimiento», agregando lo nuevo, lo Otro, que interpela siempre desde la exterioridad, «para que nazca la filosofía en América Latina» (Dussel, 1971, p. 32).

En la contratapa externa del volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* se publica un texto titulado «A manera de manifiesto» –el cual puede leerse también en la primer página del primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*–, cuya autoría, aun cuando no está firmado, es de Enrique Dussel, según lo testimonia una anotación al margen en el volumen perteneciente a Arturo Roig hecha de su puño y letra. En dicho texto se afirma que el «nuevo estilo de filosofar latinoamericano» no parte del ego, yo conquisto, yo pienso, como voluntad de poder europeo imperial –que comprende a Estados Unidos y Rusia, prolongaciones del hombre europeo moderno–, sino «del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente» (Ardiles, 1973).

«La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro», pues si se toman en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la de-

pendencia, tal filosofía solo puede comprenderse como filosofía de la liberación. La cual tiene que encarar dos tareas: una destructiva de las formas de ocultamiento del oprimido; otra constructiva, mediante el esclarecimiento de las categorías que permitan al pueblo acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal. La política desplaza a la ontología abstracta como filosofía primera, pues se parte de la posición del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro. Esta es, según afirma, «la única filosofía posible entre nosotros». Todo lo demás es pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario (Ardiles, 1973).

En su artículo, ya mencionado, del primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, parte de una caracterización de la filosofía política del centro y de la periferia como enfrentadas, una imperial y otra de liberación, e involucra en la revisión histórica el concepto de «pueblo». Sostiene que, mientras la ontología política europea moderna es imperial, la política de la periferia, de las naciones oprimidas, del «pueblo», de las clases trabajadoras, es una política de liberación que parte de la alteridad antropológica. En una meta-física de la espacialidad o de la alteridad geopolítica; América, y en especial sus países más oprimidos, representa el no-Ser geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional, ya sea de la «Patria grande», América Latina; ya sea de la «Patria chica», cada nación latinoamericana. Ontológicamente, la frontera es el ser, el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como centro una frontera es la comprensión política del ser. La «periferia» no-es, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que pro-voca.

Enrique Dussel entiende que una filosofía propia de América Latina debe plantearse en términos postmodernos. El pensar dialéctico –Hegel– y ontológico –Heidegger–, en cuanto «pensar que piensa el pensamiento», llega hasta el límite del mundo. Dussel se propone de-

mostrar que, más allá de este pensar, se encuentra un momento antropológico que permite pensar un nuevo ámbito filosófico, metafísico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad y la revelación de Dios es posible describir el estatuto de la revelación del Otro. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad ni una mera negación de la teología, sino «una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica» (Ardiles et al, 1973, p. 118). Ello exige plantear la cuestión del método.

3. La cuestión del método de un filosofar liberador latinoamericano. Más allá de la dialéctica

¿Cuáles son las herramientas metodológicas de una filosofía congruente con un proyecto de liberación social, política y cultural? La reflexión sobre el método formó parte de la revisión crítica de la tradición filosófica y, en particular, de la necesidad de superar la filosofía moderna montada sobre la relación sujeto/objeto, donde lo que determina la posibilidad del conocimiento es la posición de sujeto (*ego*, sujeto trascendental, conciencia). El pensamiento de Hegel aparecía como síntesis de la modernidad, en particular su versión de la dialéctica como «ciencia de la experiencia de la conciencia». Quienes participaron de los debates en los que fue tomando cuerpo la filosofía de la liberación entendieron que era necesario elaborar un método congruente con el objetivo de la liberación. Hubo quienes optaron por desarrollar una opción metodológica de raíz fenomenológico-hermenéutica. Otros entendieron que era posible aprovechar las potencialidades de la dialéctica, a condición de llevar adelante una crítica de sus supuestos como expresión de una filosofía de la conciencia de la modernidad europea. ¿Cómo se ubica Dussel en relación con estas orientaciones teórico-metodológicas?

Dussel dedicó varios años al estudio de la dialéctica hegeliana, así como a profundizar en la obra de los posthegelianos, especialmente Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Arthur Schopenhauer, Søren

Kierkegaard. Dichos estudios se volcaron en sus cursos de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y finalmente se plasmaron en los textos: *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972) y *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel, 1972; 1974).

En el primero de los libros mencionados realiza un análisis detenido de la obra hegeliana, especialmente desde 1801, año en que Hegel llega a Jena invitado por Friedrich Schelling, hasta 1817, en que publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Dentro de ese periodo se dedica especialmente al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a la *Ciencia de la lógica* (1812/17). La exposición de Dussel sigue un criterio histórico, pues considera que «su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad» (Dussel, 1972, p. 66). Según la lectura de Dussel, Hegel parte del *factum* de la experiencia y desde allí comienza un proceso in-volutivo que rematará en el Absoluto. Desde este partirá de-volutivamente el sistema. Lo primero se explica en la *Fenomenología* y lo segundo en la *Lógica*.

La *Fenomenología*, en cuanto «introducción a la filosofía», o «inicio originario del filosofar», o «mostración progresiva del absoluto», es un «camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto». La conciencia «in-volutivamente» se eleva a modos cada vez más fundamentales del saber, hasta llegar a la filosofía, después de haber dado muerte a lo cotidiano y haber pasado por lo político, lo artístico y lo religioso (Dussel, 1972, p. 79)⁵. La desconfianza recae sobre la verdad de la cotidianidad, es un «escepticismo consumado» que opera como condición de posibilidad del descubrimiento

⁵ A propósito de este pasaje, Dussel recuerda *El camino de la perfección o Las moradas de Teresa de Ávila*.

de la verdad. En este momento, la dialéctica es entendida como aniquilación de las determinaciones cristalizadas en la cotidianidad.

Ahora bien, la conciencia está siempre impulsada a ir más allá de lo limitado, sin salir de sí misma como horizonte absoluto en el que brota un nuevo objeto que es «experimentado» en su novedad. Dice Hegel: «El movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota en ella el *nuevo* objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia» (Hegel, 1991, p. 73). Según la interpretación de Dussel, el punto de partida es, para Hegel, la no coincidencia de la conciencia consigo misma. De ahí que está constantemente impulsada a ir más allá, pero esta trascendencia es aparente, se lleva a cabo en sí misma. «El saber lo nuevo, que de un mero en sí objetual llega ahora a ser un para sí (para la conciencia actualmente), es una experiencia radical, experiencia humana por excelencia, experiencia del Absoluto que se recupera y se lanza a su identidad postrera» (Dussel, 1972, p. 84).

El nuevo objeto contiene y anula al primero. Lo propio de la dialéctica consiste en ser un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto. La conciencia necesita hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el Absoluto. Sensibilidad y entendimiento son momentos (figuras) de la conciencia, pero es la razón (*Vernunft*) quien alcanza positivamente sus objetos en coincidencia consigo misma.

La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la Totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la Fenomenología del Espíritu. (Hegel, 1944, p. 75)

Una vez que la conciencia ha alcanzado el nivel apropiado para comenzar a filosofar, está en condiciones de *comenzar de nuevo*, ya no desde el *factum* de la conciencia natural, sino desde el fundamento,

el Absoluto. El sistema comienza en el Absoluto como lo carente todavía de determinación que, al colocarse como su propia exterioridad, produce una escisión, plurificación o *explicatio*. En el §84 de la *Enciclopedia de las ciencias* –Primera parte de la Lógica, Doctrina del ser– dice Hegel:

El ser es el concepto puramente en sí; las determinaciones del ser son, en cuanto son (*seiende*) –son los entes [traduce Dussel]– y en su distinción opuesta a otras; su determinación ulterior (la forma de la dialéctica) es un pasar a otras. Esta ulterior determinación es, a la vez, un ponerse exteriormente y con ello un desarrollarse del concepto que era primero en sí (*des an sich seienden Begriffs*) y a la vez es ir a sí (*Insichgehen*) del ser, un sumergirse de éste en sí mismo. (Hegel, 1944, p. 75)

Según Dussel, la diferencia ontológica se daría entre el concepto en sí o el ser y el ser-ahí o ente. El ser en cuanto se determina produce el ente. Pero al mismo tiempo es un acto por el cual el ser se abisma en sí mismo. «El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica involutiva sin real exterioridad». El proceso evolutivo, de la naturaleza o de la historia, no es más que «el despliegue interno de la Totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose» (Dussel, 1972, p. 97). Es decir que al ex-presarse el absoluto, se produce una escisión originaria por la que emergen «por emanación» la totalidad de los entes, y a la vez es negada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo. El «para sí» es relegado al momento del re-encuentro donde el ser recupera la inmediatez consigo mismo. Dussel llama la atención acerca de la utilización del término «*explicatio*» –despliegue de la esencia divina–, que pertenece a la tradición neoplatónica, bajo cuya inspiración surgen el gnosticismo, neoplatonismo cristiano, que se continúa en la Edad Media a través de los cátaros y albigenses, hasta el Renacimiento con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. Tradición milenaria que, por mediación de Schelling, remataría en Hegel completando la historia de la ontología desde la perspectiva de la modernidad. O

sea que «la subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la *Diremtion* o *Explication* originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser» (Dussel, 1972, p. 106).

Además, Dussel señala que, tanto en la *Enciclopedia* como en la *Ciencia de la lógica*, Hegel insiste en que el método no es una forma exterior, sino el movimiento del concepto mismo. «En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno» (Dussel, 1972, p. 117).

El método dialéctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma; al contrario, Dussel propone, con pretensión superadora, el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea.

Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana –dice–, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. [...] Es una filosofía de la superación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, al mismo tiempo es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de la liberación misma. (Dussel, 1973, p. 125)

Para la elaboración y fundamentación de la *ana-léctica*, Dussel reelabora críticamente elementos de la tradición moderna. De Schelling recoge la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y del pensar se encuentra la positividad de lo impensable: la existencia, es decir un acto de ser que había sido dejado de lado por Hegel en el nivel de la conciencia. A esto Feuerbach agrega que si en Hegel el pensar absoluto es la idea y esta es dios, es necesario recuperar la existencia y negar a ese dios. Se trata –dice Dussel– de un

ateísmo del dios de la Totalidad hegeliana, que permite pasar de la teología a la antropología y constatar la existencia humana como realidad sensible abierta a lo supremamente existente: otro hombre, porque la esencia del hombre es la comunidad y la verdadera dialéctica se da en el diálogo entre Yo y Tú.

Sin embargo, la alteridad sólo habría quedado indicada por Feuerbach y no propiamente pensada. Con Marx se descubre lo real como producido y aparece la acción humana como praxis, cuyo resultado es la cultura. Pero esta exterioridad de lo producido queda –según Dussel– nuevamente interiorizada en la totalidad de la cultura universal. Kierkegaard es quien vislumbra la cuestión de la alteridad, pero solo en el plano teológico. Por mediación de la fe se supera el saber de la Totalidad y es posible la apertura al escándalo de la palabra reveladora de Dios. Recién con la filosofía de Lévinas ha sido posible superar toda esta tradición de pensamiento, aunque es «todavía europea y excesivamente equívoca» (Dussel, 1973, p. 123).

De Lévinas, especialmente de la lectura de la sección «Rostro y sensibilidad» de *Totalidad e infinito*, Dussel recupera el hecho de que el Otro, antropológico y teológico, habla desde sí y su palabra es un decirse. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, del logos, del fundamento, de la identidad, es un *án-arjos*. Sin embargo, asevera el autor, Lévinas nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático. El Otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido respecto de las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes.

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (aná-) que el del mero método dia-léctico. El metododia-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Tota-

lidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro [...]. La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo analéctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: dia-léctico. (Dussel, 1973, p. 124)

Para explicar en qué consiste el pensar *ana*-lógico, Dussel llama la atención sobre la palabra *logos*, que significa co-lectar, reunir, expresar, definir. Pero esta palabra traduce al griego el término hebreo *dabar*: decir, hablar, dialogar, revelar, y al mismo tiempo, cosa, algo, ente. El *logos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga. La dia-lectica ontológica es posible porque el ser se predica analógicamente y el movimiento es posible como actualización de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es la eterna repetición de lo mismo. En cambio la *ana-logía del ser mismo* conduce a una doble problemática: el ser como *fysis*, como Totalidad, es un modo de decir el ser, idéntico y único. Mientras que el ser como libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separado, que funda la analogía de la palabra.

«El *logos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* ... como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga» (Dussel, 1973, p. 129). La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es «comprensible inadecuadamente», comprensión por semejanza, por la con-fianza en el Otro. Este es un acto creador, camina sobre el horizonte del Todo y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

En síntesis, en los escritos dusselianos producidos alrededor del momento de surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación confluyen dos cuestiones expresamente trabajadas por el autor; por una parte, la cuestión de la liberación colocada como objeto propio de una filosofía latinoamericana auténtica, y por otra, la elaboración de un método adecuado a tal objeto, la *ana*-léctica. Ambos temas

involucran cuestiones antropológicas, epistemológicas y ético-políticas que configuran su pensamiento en esta etapa, temprana del derrotero filosófico del autor, que él mismo denomina –haciendo suyo el término– «filosofía de la liberación». Vendría luego el exilio y, con él, replanteos, nuevos diálogos, otras búsquedas que añaden complejidad, profundidad y perspectiva a la trama filosófica de Enrique Dussel.

Bibliografía

- Ardiles, O., Assmann, H. et al. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana.*, Buenos Aires: Bonum.
- Arpini, M. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, *SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana*, 6, (6) Lima:, Universidad Científica del Sur, 25-150.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas.* Buenos Aires: Eudeba.
- Dussel, E. (1971). Metafísica del sujeto y liberación, Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba. *Temas de filosofía contemporánea*, 27-32. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana.* Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, E. (1973). Ibeoramérica en la historia universal. En: *América Latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires: García Cambeiro, 1973, p. 61. (Publicado por primera vez en *Revista de Occidente*, nº 25, Madrid, 1965, 85-95).
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.* Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1975). Elementos para una filosofía política latinoamericana. En: *Revista de Filosofía Latinoamericana* 1, 60-80. San Antonio de Padua: Ediciones Castañeda.

- Dussel, E. (1993). *Hermenéutica y liberación*. En: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. México: Universidad de Guadalajara.
- García Ruiz, P. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Driada.
- Hegel, G. W. F. (1944). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury. Buenos Aires: Ediciones Libertad.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Título original: *Vorlesungen über die philosophie der Geschichte*, traducción de José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1957). *América en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía Complementaria

- Ardiles, O., Casalla, M. et al. (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Antonio García Cambeiro.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Lévinas, E. (1987). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Roig, A. A. (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6, 117-128.
- Teruel, F. (2015). El humanismo de Enrique Dussel: notas sobre su pensamiento filosófico temprano. En: A. M. Arpini (Coordinado-

ra). *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*, 215-224. Mendoza: EDIUNC.

El sesgo masculinista en Enrique Dussel y los pensadores descoloniales latinoamericanos

Cherie Zalaquett Aquea¹

ESTA CONMEMORACIÓN DE LOS 80 años del filósofo latinoamericano de la liberación, Enrique Dussel², se realiza en un momento de desesperanza de la ciudadanía de Chile ante las prácticas de corrupción ejercidas por la clase política y la pérdida de legitimidad de las principales instituciones. En este escenario de desorientación, el contexto político e intelectual no puede ser más preciso para revisar la obra de este pensador, que ilumina con inusitada actualidad el debate público sobre la crisis de legitimidad. En sus libros más recientes como *Veinte tesis de política* (2006) y *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998), Dussel aborda la corrupción de la política en los países que arrastran una herencia colonial, donde las elites gobiernan desde hace 500 años al servicio de intereses foráneos, ejerciendo una dominación sobre los sujetos subalternos.

¹ Chilena, periodista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, escritora y doctora © en Estudios Americanos del Instituto de Estudios Avanzados IDEA de la Universidad de Santiago de Chile. Miembro del Colectivo Palabra Encapuchada, un grupo de estudios que aborda críticamente los problemas de Chile y América Latina. Académica de Humanidades de la Universidad Tecnológica Metropolitana. chzalaquett27@gmail.com.

² Esta ponencia fue presentada en el simposio «Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel», organizado por la Fundación Jorge Millas, el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado y el Núcleo de Estudios Interétnicos e Interculturales de la Universidad Católica de Temuco. El evento se realizó el 28 de mayo de 2015 en la Universidad Alberto Hurtado.

Al mismo tiempo, Dussel es uno de los fundadores de la filosofía de la liberación, proyecto que ha sido reconocido entre los esfuerzos intelectuales más relevantes generados en América Latina, para elaborar un pensamiento propio que permita abordar críticamente los problemas que afectan a los pueblos de la región. Aunque suele reconocerse como filosofía de la liberación latinoamericana al movimiento iniciado por un grupo de filósofos argentinos que, en la década de los setenta, elaboraron un pensamiento que llamaba a no desconocer la condición histórica y la situación económica de los países latinoamericanos. Dentro de las versiones más conocidas y tal vez más filosóficas de este grupo –que no tiene como impronta la homogeneidad– se encuentran las propuestas de Enrique Dussel, Arturo Roig y Horacio Cerutti.

Sin embargo, investigaciones más recientes, como la del filósofo chileno, Alex Ibarra (2014, 2012, 2010), entienden la filosofía de la liberación latinoamericana con un significado más amplio, porque no considera entre sus exponentes solo al conocido grupo de filósofos argentinos, sino que propone una lectura de otros autores cuyas obras también fueron elaboradas en lo que denomina:

clave de liberación, entendiendo ésta en dos sentidos: como una crítica a la distribución injusta de los bienes materiales, profundamente acentuada en nuestro continente; y por otra parte, como una crítica al saber que se instaura como hegemónico, el cual suele ser excesivamente occidentalista. (Ibarra, 2010, p. 172)

La hipótesis de Ibarra (2012) es que en el espectro de filósofos latinoamericanos, a través de sus diversos planteos, es posible distinguir gamas distintas de filosofía de la liberación. Por lo tanto no habría «una» filosofía de la liberación, sino una pluralidad de ellas, lo que hace posible ampliar el canon e incluir nuevos autores. Uno de los criterios de clasificación planteado por Ibarra (2012) es la aceptación o no de la teoría de la dependencia. Mientras el trabajo de pensadores como Dussel, Roig y Cerutti se haya robustamente anclado en la teoría de la

dependencia, otros filósofos, en cambio, elaboran categorías alternativas, por ejemplo, la categoría de «dominación», acuñada por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, y la categoría de «servidumbre», del chileno Juan Rivano. De acuerdo con esta norma, aunque Rivano no perteneció al movimiento argentino de los 70, según Ibarra, sí puede ser considerado un filósofo de la liberación.

De igual manera, para sostener su hipótesis de la pluralidad de filosofías de liberación, Ibarra (2015) plantea otro criterio de clasificación y que es el desarrollo de un pensamiento latinoamericano, comprometido socialmente, que no desconoce la significación histórica de la revolución cubana ni el aporte del pensamiento marxista latinoamericano, rescatados por el cubano Pablo Guadarrama y el nicaragüense Alejandro Serrano. Según esta regla, Ibarra incluye entre los filósofos de la liberación al connotado pensador argentino Hugo Biaggini. Por último, en un texto de 2014, Ibarra introduce también como pauta la crítica al saber hegemónico occidental practicada por intelectuales y académicos latinoamericanos quienes, «conscientes o no, sirven a las ideologías dominadoras» (Ibarra, 2014, p. 64 - 65), así, este razonamiento permite incluir a filósofos como Juan Rivano, entre otros.

En el presente estudio nos referiremos únicamente a la filosofía de la liberación desarrollada por Dussel, precisamente porque dentro de esta corriente este autor es quien aborda la problemática de las mujeres y el feminismo, que constituye el eje de este artículo.

Para Dussel, la filosofía de la liberación constituye un intento de pensar situando el foco de la reflexión en el **cuerpo** de los «oprimidos» y en el **no lugar**, marcado por la exclusión, al que ellos han sido confinados. Dussel sostiene que la dominación es un hecho masivo, que se ejerce en el ámbito del sistema mundo, desde la Conquista de América, y se expresa, hasta hoy, en la relación asimétrica de los hemisferios Norte-Sur; o en lo que, en la perspectiva de la teoría de la dependencia se denomina «eje centro periferia». Al interior de las naciones, la do-

minación se manifiesta en la desigualdad de las masas frente a las elites o de la burguesía con la clase obrera y el pueblo. En las relaciones de género se deriva de un sistema patriarcal hegemónico común a todas las culturas de la humanidad, que pervierte la distribución del poder entre los varones y las mujeres. En el plano racial, es consecuencia de la supremacía de la raza blanca frente a las de color, y en lo cultural es el resultado de la asfixia a la que son sometidas las culturas populares e indígenas por la cultura de las elites.

La filosofía de la liberación se ocupa de lo que Dussel denomina «las víctimas», es decir, los derrotados, oprimidos y excluidos de las decisiones relevantes de la historia. Sin embargo, para Dussel «la víctima, el Otro oprimido y excluido, no es un objeto formal vacío: es un sujeto vivo en un mundo pleno de sentido, con una memoria de sus gestas, una cultura, una comunidad» (Dussel, 1998, pp. 418 - 419).

Se trata de personas que sufren en sus cuerpos el dolor y la infelicidad; y que por ello son el punto de partida y el sujeto protagónico de su propuesta de ética de la liberación. En la perspectiva ética liberadora de Dussel, la legitimidad democrática de un Estado no puede ser meramente formal, sino que debe estar garantizada por una legitimidad material fundada en un principio universal que sustente la producción, reproducción y el desarrollo de la vida humana dentro de una comunidad. Más aún, Dussel agrega que la norma, acción, institución o sistema que permite reproducir y/o desarrollar la vida de los sujetos debe acordarse con validez intersubjetiva (o pública), por simétrica participación de todos los afectados (Dussel, 1998).

Pero, ¿cómo podría producirse un acuerdo o un pacto ciudadano para validar un nuevo sistema que efectivamente garantice la participación simétrica de todos los involucrados? ¿Cuáles serían las condiciones de producción y circulación de los discursos en la esfera pública que respaldarían una auténtica paridad participativa en la toma de una decisión que no puede ser válida sin la comparecencia de todos los concernidos?

O, para decirlo de una manera todavía más concreta, como lo señaló la investigadora feminista Andrea Álvarez (2014): «¿Cómo podemos pensar en la posibilidad de habla/escucha de las voces subalternizadas? ¿Dónde están las voces de las mujeres indígenas en el seno de la teoría descolonial? ¿Cuáles son las voces permitidas y cuáles las que los propios mecanismos de difusión y producción de conocimiento validan y refuerzan?».

El surgimiento de nuevas corrientes de pensamiento como, los estudios subalternos, los estudios poscoloniales, y los estudios culturales, en teoría ha franqueado más posibilidades de discurso y participación para las voces silenciadas. Sin embargo, estas nuevas tendencias no han despejado las restricciones de acceso a la esfera pública como escenario de relaciones discursivas enfocadas en el debate y la deliberación. Al contrario, en el contexto actual, como señala Nancy Fraser:

La teoría política feminista, ha propuesto que la deliberación puede servir como una máscara de la dominación [...] y enmascarar formas sutiles de control [...] [con] maneras [que] se extienden más allá de la cuestión de género a otros tipos de relación desigual, como aquellos fundamentados en categorías de clase o etnicidad. (Calhoun, 1992, p. 11)³

En la misma línea de Fraser, teóricas feministas anticoloniales latinoamericanas han denunciado que la forma en que se produce y circula la reproducción del conocimiento occidental disfrazada, no siempre con sutileza, múltiples estructuras de dominación que oprimen a la otredad. Pensadoras como Ochy Curiel (2007), María Lugones (2010,

³ Este texto constituye una versión electrónica en español del artículo de Nancy Fraser incluido en la obra *Habermas y la Esfera Pública*. La versión original en inglés fue compilada por Craig Calhoun bajo el título «Habermas and the Public Sphere». The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1992.

2007) y Breny Mendoza (2014⁴, 2010), aseguran que los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas. Asimismo, ellas aseveran la existencia de un entramado colonialista androcéntrico, que se reafirma permanentemente en lo que Edgardo Lander (2000) ha teorizado como la «colonialidad del saber», noción acuñada para designar diversas prácticas que tienen el efecto de amordazar o eliminar el conocimiento no-occidental. La crítica de Lander se engarza con lo que se denomina «violencia epistémica», entendida como una forma constitutiva de ejercer poder simbólico, capaz de negar y desvalorizar la pluralidad cultural y cognoscitiva contenida en el mundo, a través del monopolio de la producción de conocimiento, mediante instancias que lo detentan y controlan. En esa línea, Lander llega incluso a denunciar la exterminación física de los productores del conocimiento no-occidental, así como el uso de diversas tecnologías para el genocidio intelectual.

Según las teóricas feministas anticoloniales citadas, esta colonialidad del saber está fundada en una epistemología androcéntrica que hegemoniza las condiciones de producción de los discursos, y que incluso permea con un sesgo masculinista aquellas nuevas corrientes de pensamiento destinadas a despertar una praxis de liberación, como son los estudios poscoloniales, descoloniales y anticoloniales.

Ahora bien, en la primera parte de este artículo despejaré la filiación genealógica y epistemológica de Enrique Dussel en el marco de estas nuevas tendencias, recurriendo a las precisiones teóricas que la investigadora feminista Breny Mendoza (2014) ha realizado sobre el poscolonialismo, la descolonialidad y la anticolonialidad. Asimismo, expondré las críticas que algunas feministas anticoloniales latinoamericanas

⁴ Trabajo elaborado para un manual de teoría feminista titulado: *Colonialidad de género y del poder: De la poscolonialidad a la descolonialidad*, para ser publicado en 2015 por Oxford University Press.

han realizado a los pensadores descoloniales como a los poscoloniales del Sudeste Asiático. En la segunda parte, analizaré la evolución del pensamiento de Dussel desde un severo antifeminismo presente en sus primeras obras –que ha suscitado cuestionamientos de filósofas y teólogas feministas de la liberación– hasta su postura actual, en la que otorga un reconocimiento y dota de legitimidad a las luchas del feminismo, al incorporarlas dentro del marco de los movimientos sociales o comunidades críticas que, al tomar conciencia de su opresión, buscan la liberación. En la tercera parte concluyo con una breve síntesis de los problemas planteados en las discusiones críticas abordadas a lo largo del texto, a modo de reflexiones finales.

I. 1. Coloniasmo descolonial

Es necesario realizar previamente algunas precisiones conceptuales, matices teóricos y relaciones genealógicas para distinguir la matriz de pensamiento poscolonial tanto de aquella que se denomina «descolonial» como de la «anticolonial». Según Breny Mendoza (2014), el pensamiento denominado «descolonial» surge en contraste a la teoría poscolonial formulada por el Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia, que enfoca sus análisis en las prácticas coloniales del norte europeo. La vertiente descolonial emerge a comienzos de los 90, cuando investigadores latinoamericanos y caribeños se congregan en el Grupo Modernidad/Colonialidad marcando dos diferencias importantes con los autores poscoloniales del sur de Asia. Por un lado, aclaran que el anticolonialismo es mucho más antiguo y surge como respuesta a la historia violenta de la conquista en 1492. Por otro lado, argumentan que el capitalismo no se deriva de procesos históricos intraeuropeos, sino que emana del proceso de colonización español, es decir, como nos dijera Dussel, de la primera modernidad. Este grupo, en el que se inscribe Dussel, denominó a su propuesta epistémica «giro descolonial».

Mendoza (2014) remarca que las teorías anticoloniales, poscoloniales y descoloniales han sido escritas casi exclusivamente por hombres; no

obstante, alrededor de este rico entorno intelectual surgió una teoría feminista anticolonial, aportando categorías de pensamiento tan cruciales como la interseccionalidad, que socava la construcción del feminismo clásico basada únicamente en la diferencia de género y propone un nuevo referente cimentado en la multidimensionalidad de la opresión, atravesada por variables como clase, raza y sexo. Esto condujo a formular una apuesta de feminismo antirracista y descolonial, apta para interpretar los problemas de las mujeres latinoamericanas, negras e indígenas. Sin embargo, los estudios poscoloniales y descoloniales han dado una escasa y casi nula recepción a las contribuciones del feminismo anticolonial. Mientras los subalternistas son más reticentes a la teoría feminista, a excepción de Gayatri Spivak, los latinoamericanos en cambio incorporan algunos fragmentos del pensamiento de los feminismos de color, y algunos planteos de la teoría feminista de Lugones, pero se deshacen de la interseccionalidad del feminismo negro y en general no reconocen la seriedad del aporte teórico feminista.

En esa misma línea, Curiel (2007) se pregunta:

¿Qué tanto los llamados estudios Subalternos, Poscoloniales o Culturales realmente descentralizan 'el' sujeto como pretenden? ¿No será que estos nuevos discursos apelan a lo que se asume como marginal o subalterno para lograr créditos intelectuales incorporando 'lo diferente' como estrategia de legitimación? (Curiel, 2007, p. 93)

Tales interrogantes de Curiel se fundan en que las nominaciones de estas nuevas corrientes surgen en la academia norteamericana y británica, aunque empujadas en algunos casos por migrantes del Sur. Por lo tanto, concluye que el sesgo colonial y androcéntrico sigue siendo característico de este pensamiento.

Curiel demuestra que la teoría poscolonial, así como las nociones de la «colonialidad del poder», de Aníbal Quijano, y la subalternidad, no constituyen planteamientos nuevos, sino que se basan en propuestas que emergieron en las luchas concretas por la descolonización y con-

tra el *apartheid* en África y Asia, en los años '50 y '60; también en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos; y desde un feminismo hecho por mujeres racializadas desde los años 60. Es decir, son el resultado de los conflictos visibilizados por el activismo y los movimientos sociales, y posteriormente se convierten en teorías y objeto de estudios. Sin embargo, la academia no ha reconocido el aporte de los movimientos sociales y, por lo tanto, también incurre en prácticas colonialistas al utilizar estos conceptos despojándolos de su matriz.

Curiel (2007) enfatiza que hay dos pensadores que son referentes importantes en el análisis de los efectos del colonialismo: Frantz Fanon y Aimé Césaire, quienes ofrecen un estudio muy profundo del colonialismo desde lo que hoy se denomina «posiciones subalternas». Como intelectuales negros, desafiaron el eurocentrismo dejando un legado importante para la comprensión de la realidad latinoamericana. Pero a pesar de su gran contribución al pensamiento anticolonial, ni Fanon ni Césaire abordaron categorías como sexo y sexualidad, así como tampoco lo hacen los contemporáneos latinoamericanistas descoloniales que escriben sobre estos temas, como Mignolo, Quijano y Dussel. Si bien estos últimos sitúan la raza como criterio de clasificación de poblaciones que determina posiciones en la división sexual del trabajo, solo mencionan de paso su relación con el sexo y la sexualidad, pero no otorgan reconocimiento a los aportes de muchas feministas en la creación de este pensamiento. De hecho, las producciones teóricas de las feministas no forman parte de las bibliografías consultadas por ellos; y a lo sumo, cuando lo hacen, las reflexiones que son tomadas en cuenta son aquellas formuladas por mujeres blancas de los países del Norte.

II. 1. Antifeminismo, homofobia y aborto en Dussel

Sin embargo, dentro de la generación de pensadores descoloniales, Enrique Dussel fue uno de los primeros filósofos en interesarse en la temática de la opresión de las mujeres. Muy tempranamente, en 1971, dictó una conferencia en el *Goethe Institut* de Mendoza titulada «Me-

tafísica de la Femeineidad. La Mujer: Ser Oprimido». Se trata de un texto prematuro para su época, porque aborda una materia totalmente ignorada por la academia latinoamericana.

Las reflexiones de Dussel en este texto –como en otros posteriores– no están exentas de esencialismo. Entre otras razones porque se refiere al sujeto «mujer», palabra que las feministas tercermundistas y de color rechazan que se utilice en singular, porque encubre las diferencias y enmascara un sujeto universal que busca representar los problemas de las mujeres sean estas blancas, negras o indígenas. «Mujer» constituye el sujeto del feminismo clásico que ha sido severamente cuestionado por feministas anticoloniales latinoamericanas, como la dominicana Yuderkys Espinoza Miñoso, quien ha puesto en evidencia la cara oculta del feminismo clásico denunciándolo como racista y clasista, porque ha sido concebido en el proyecto de la modernidad occidental para representar a una mujer blanca, burguesa y heterosexual. Por lo tanto, para esta autora, la categoría de género resulta insuficiente para dar cuenta de la opresión de las «mujeres». Sin embargo, en el contexto poscolonial latinoamericano se ha producido una colonización discursiva y una dependencia ideológica de los discursos del primer mundo, con la complicidad de feministas intelectuales de clase dominante del Sur, para continuar manteniendo como referente a este sujeto elaborado con contenidos euronorcéntricos (Espinoza Miñoso, 2009).

No obstante su desconocimiento del aparato conceptual feminista, así como de las teorías de género, Dussel, en esa conferencia de 1971, tiene el precoz mérito de hacer confluir en su análisis las categorías de raza, etnia y clase, para intentar dar cuenta de la dominación de las mujeres, la cual atribuye a un patriarcado milenario ejercido en todas las sociedades y que se remonta cuatro o cinco mil años antes de Cristo. Dussel señala que «la mujer ha sido oprimida como otros tantos, por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad. La mujer no es la única oprimida, sino que hay muchos oprimidos, muchos varones oprimidos por estructuras totalizantes» (Dussel, 1973, p. 99).

De esta manera, Dussel denuncia la violencia sufrida por las mujeres indias al ser obligadas a servir y amancebarse con el encomendero blanco, pero también cuestiona la dominación machista que ejerce hacia su mujer el criollo pobre y oprimido, al considerarla un objeto de su posesión, convirtiéndola de este modo en «la oprimida de un oprimido» (Dussel 1973).

Como vemos, Dussel denomina «estructuras totalizantes» a lo que hoy se consideran variables interconectadas (género, clase, raza, etnia) en la noción de interseccionalidad del feminismo negro y latinoamericano. Para comprender lo que Dussel quiere decir con «estructuras totalizantes», es necesario revisar sus definiciones sobre el concepto de totalidad. Afirma que «la totalidad no es todo, sino que más allá de la totalidad está «el Otro [...] en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge desde más allá de la totalidad» (Dussel, 1995). La totalidad es un factor determinante de la opresión cuando no permite la irrupción del otro como otro y permanece como totalidad sin alteridad. Así convierte al otro en oprimido, porque no lo tiene ante sí como un opuesto, dialécticamente, sino que lo ha incluido en una totalidad opresora (Dussel, 1973).

Dussel ilustra esta situación con argumentos utilizados por las feministas al menos desde el siglo pasado. Por ejemplo, la totalidad subsume al otro cuando el varón se atribuye la «especie humana» y la denomina «el hombre», porque como autocráticamente domina el «todo», se arroga el nombre del «todo». O cuando los pueblos semitas en su patriarcalismo masculinizan a Dios llamándolo «Padre de los Cielos» y no Madre (Dussel, 1973). De esta manera, la totalidad se absolutiza, se cierra y se diviniza (Dussel, 1995); por ello, Dussel califica la «lógica de la totalidad» como «asesina e inmoral, que pasa por ser la naturaleza de las cosas» (Dussel, 1995, p. 124). En este mismo plano, Dussel define la totalidad estructurada como «lo mismo» y, por lo tanto, «el único movimiento que le queda 'es el eterno retorno de lo mismo' (Nietzsche).[...]Esta repetición [...] será el fundamento de la domi-

nación de la mujer, de la dominación del hijo y de la dominación del hermano, es decir, de lo que en su momento será la alienación erótica, pedagógica y política, todas ellas cumpliéndose en América Latina» (Dussel, 1995, pp. 114-115).

Resultan altamente valorables los esfuerzos de Dussel por dotar de un fundamento filosófico a la opresión de las mujeres en este ensayo de 1971, considerando que en su época no era una materia de interés para los filósofos latinoamericanos, salvo raras excepciones. Menos aún era esperable, en el marco epistemológico dominante, encontrar análisis como el de Dussel, que intentaran aproximarse a la intersección de las categorías de raza, etnia y clase para estudiar la opresión y la dominación.

En este texto de 1971 hay también otras acertadas reflexiones de Dussel que merecen ser destacadas por su semejanza con el discurso feminista que circulaba en esos años: como su afirmación que desde el Neolítico al mundo griego y la Modernidad, la mujer no ha tenido un ser propio, no ha **sido** sino por mediación del varón. Asimismo, enumera algunos signos que caracterizan el ser de la mujer oprimida, como su condición de objeto sexual y la sexualización de ella en todas sus relaciones; el patrón de ser un ama en un mundo cerrado como es la casa y el hogar. Respecto del rol de madre como signo de opresión, es cuestionado por Dussel solo porque conlleva la condición de educadora solitaria de los hijos. Pero no como algo en sí, pese a que el discurso feminista ya había impugnado la maternidad como destino ineludible de las mujeres, derivado del aprovechamiento social de su capacidad reproductiva, y reclamaba el derecho a optar libremente por la maternidad o rechazarla, recurriendo al uso de métodos anticonceptivos. También resalta su aseveración de que la mujer oprimida está alienada y mistifica su propia alienación. Es decir, sublima su debilidad, lo que aparece como la mistificación de la femineidad, porque ha introyectado la pedagogía domesticadora del opresor y sueña con cumplir el ideal de mujer que opresoramente el hombre le ha construido. Por ello, asegura que «la mujer oprimida

educa a su hijo varón como el señor que ella no fue y a su hija mujer como la oprimida que ella es» (Dussel, 1973, pp. 97-99).

Empero, en este mismo ensayo antes citado como en otros subsiguientes –*Filosofía ética de la liberación* (1987, 1988); *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (1990) y *Para una Erótica Latinoamericana* (2007)⁵–, Dussel realiza afirmaciones muy desafortunadas que, como veremos más adelante, él mismo intentará rectificar en ulteriores escritos. En estos textos realiza un violento ataque al movimiento feminista, al que califica como una «posición extrema» que expresa una cierta «lógica de la Totalidad». A juicio de Dussel, el feminismo sería una construcción propia del individualismo anglonorteamericano que suprime la diferencia entre varones y mujeres, acarrea la homosexualidad, la desaparición de la pareja y de la maternidad biológica. Por ello, sostiene que la liberación de la mujer debería partir de un replanteo de la esencia del eros, en el sentido estricto de amor sexual. O sea, la mujer, como ser sexuado, se libera de la opresión del egoísmo del eros voluptuoso, permaneciendo al interior de la familia y de la pareja procreadora. «La liberación de la mujer», nos dice Dussel:

Supone que ésta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas. Una función es ser la mujer de la pareja. Otra es ser la procreadora de su hijo. Otra es ser la educadora, y otra es ser una hermana entre los hermanos de la sociedad política (Dussel, 1973, pp. 101-103).

Este discurso de Dussel suscitó la reacción de protesta de la filósofa feminista cubana, especialista en estudios de la cultura, Ofelia Shutte. En un agudo y controversial artículo titulado «Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano», publicado en 1987 y traducido al inglés en 1991, la filósofa Shutte analiza

⁵ *Para una Erótica Latinoamericana* es un ensayo que Dussel escribió en 1972, publicado en 2007 por la Fundación Imprenta Ministerio del Poder Popular para la Cultura, de Caracas, Venezuela.

el movimiento intelectual denominado «filosofía de la liberación», que surge en Argentina a comienzos de los '70 y del cual Dussel ha sido uno de los principales exponentes. Shutte despliega afilados argumentos para denunciar que la filosofía de la liberación no es tan progresista como pretende; peor aún, señala que este movimiento destila una «alianza entre fenomenología, religión y política revolucionaria» (Shutte, 1987, p. 24).

Shutte asegura:

Toda la filosofía de Dussel se propone reemplazar al marxismo teóricamente por otra cosa, algo que sería una teoría de la 'liberación' basada en una metafísica religiosa derivada de la tradición católica patriarcal y una ética de la 'alteridad' tomada en gran medida, también como un significativo empuje, de la obra del fenomenólogo francés Emmanuel Lévinas. [...] su sistema descansa en la premisa de que el origen de todas las cosas está en Dios, el Absoluto, como el «otro divino». La aplicación de su premisa básica de la metafísica de la alteridad (Dios como el otro divino) resulta de gran controversia para la situación de Latinoamérica y del Tercer Mundo. Dussel hace del Tercer Mundo el representante de Dios en la Tierra, argumentando que su grupo de naciones (o «periferia») es el otro divino (o «distinto») de las naciones que constituyen el «Centro» del poder geopolítico, los Estados Unidos, la Unión Soviética y sus grandes aliados». (Shutte, 1987, p. 25)

La tesis de Shutte es que, a pesar de su retórica radical en el ámbito político, los principios éticos de Dussel no contradicen el magisterio de la autoridad de la Iglesia católica romana. Tanto es así que Dussel repite casi literalmente las enseñanzas de la Iglesia en el caso de su condena teórica al aborto e incluso al divorcio:

Dussel ve el aborto invariablemente como 'flicidio'. Ve al matrimonio como indisoluble, sosteniendo que el nacimiento de un bebé 'libremente escogido' encierra a los padres en un lazo indisoluble

y sexual exclusivo. También condena la homosexualidad y al lesbianismo. 'La feminista homosexual' –dice en *Ética III* (p.117)– 'culmina sintetizando toda perversión.' Estas ideas están plenamente trabajadas en la Parte III de *Filosofía Ética Latinoamericana* (México, Edicol, 1977), parcialmente reeditada como *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. (Shutte, 1987, p. 26)

Al mismo tiempo, Shutte denuncia que en las ediciones latinoamericanas de sus obras Dussel se muestra acendradamente crítico del movimiento feminista, rechazándolo como una influencia «occidental» (enajenante) sobre el Tercer Mundo, que implica valores totalizantes. No obstante, en la versión inglesa de su obra *Filosofía de la Liberación* asevera: «In the philosophy of liberation the coherent, organic, articulation of the philosopher in union with a historical subject class, women's liberation movement, culturally oppressed people is a decisive question» (Shutte, 1987, pp. 33 - 34).

Para Shutte, tales incongruencias de Dussel, siendo el exponente más radical de la filosofía de la liberación, originada en Argentina en los años '70, hacen muy difícil concluir que esta corriente sea un movimiento que apoye al marxismo, feminismo o a cualquier otra causa social progresista que en Occidente pueda asociarse con el término de «liberación». En su opinión, una auténtica liberación para las mujeres resulta incompatible con apreciaciones como que el matrimonio con la intención de tener hijos sería un proyecto «abierto», mientras que el divorcio sería «cerrado»; o con considerar al aborto como «totalizante» y por lo tanto malo bajo cualquier circunstancia; mientras que, en cambio, el embarazo es visto como «abierto». Shutte no concibe que Dussel no se haya inclinado por aceptar el aborto o el divorcio como soluciones éticas legítimas del sufrimiento brutal experimentado por muchas mujeres del pueblo, cuya privación material, como el hambre y miseria, le parecen tan ominosas. Asimismo, denuncia las restricciones impuestas a las mujeres por la ética de Dussel, que reduce su identidad completa a la forma de «servicio-al- otro», lo que desde 1973 ha sido criticado como la

concepción mariana de las mujeres impuesta por la Iglesia católica en América Latina.

El marianismo constituye una explicación de la condición subordinada de las mujeres y, al mismo tiempo, una legitimación de su sufrimiento. Este concepto fue acuñado por Evelyn Stevens en un artículo publicado en 1973 y titulado «Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America». En este texto, Stevens plantea que el marianismo es «un culto secular de feminidad sacado de la adoración a la Virgen María». El marianismo dibuja sus sujetos como semidivinos, moralmente superiores y espiritualmente más fuertes que los hombres. Estos atributos posibilitan a las mujeres aguantar las humillaciones infligidas sobre ellas por los hombres, y perdonar a aquellos que les hacen daño. Por eso, la maldad de los hombres es una precondition necesaria para la condición superior de las mujeres. El machismo es «el otro rostro del marianismo», juntos crean dos moralidades contrarias para los hombres y las mujeres latinoamericanos y caribeños, «una simbiosis estable en la cultura latinoamericana». Las mujeres intencionalmente modelan el mito del marianismo, caracterizado por los ideales femeninos de semidivinidad, superioridad moral, fuerza espiritual, abnegación, una capacidad infinita de humildad y sacrificio, negación de sí misma y paciencia (Vuola, 2006, p. 19).

Así, ellas tienen derecho a trabajar y al placer sexual solo con sus maridos de toda la vida; y siempre y cuando desarrollen su vida en pareja de modo «abierto» al «proyecto» de tener hijos. De lo contrario, la actividad sexual, a juicio de Dussel, sería «totalizada» o «cerrada». Por ello, Shutte concluye que la teoría de Dussel es tan conservadora como el pensamiento patriarcal tradicional (Shutte, 1987).

II. 2. Teólogas feministas de la liberación y Dussel

A consecuencia de sus escritos, posteriormente Dussel debió enfrentar el embate de teólogas feministas vinculadas al movimiento de la teología de la liberación. Pensadoras como la mexicana María Pilar Aqu-

no (1997) y la finlandesa Elina Vuola (2000) han denunciado que los planteamientos de Dussel podrían pertenecer a cualquier documento reciente del Vaticano sobre la mujer, a pesar de que él, como historiador, ha estado especialmente interesado en reescribir la historia de América Latina y en la liberación de las mujeres. A la luz de estas investigadoras, los teólogos varones de la liberación, entre los cuales incluyen a Dussel, desconocen el análisis teológico feminista y se resisten a aceptar la teología feminista latinoamericana de liberación. Asimismo, cuestionan la separación entre «mujeres» y «lo femenino», por un lado, y «feministas», por otro, que han formulado los teólogos varones de la liberación, unidos con el catolicismo oficial; lo que significa que el discurso teológico de mujeres sobre las mujeres es admisible únicamente, mientras no se llame «feminista».

El grueso de estas críticas se orienta a desmentir una serie de mitos sobre el feminismo divulgados tanto por teólogos de la liberación como por Dussel. Se refieren particularmente a las creencias de que el feminismo es un producto del Primer Mundo, por lo tanto, no interesa a las mujeres de los sectores (pobres) populares y que además expresaría solo los intereses de las lesbianas (Vuola, 2000, pp. 172-173).

En palabras de Dussel:

El feminismo más extremo que ha nacido y crecido en el mundo opulento nordatlántico, interpreta la sexualidad desde la Totalidad. Al deshacer la diferencia este feminismo extremo propugna el autoerotismo homosexual en el cual nadie depende de nadie. Esto podría significar el lesbianismo, la eliminación de la maternidad, así como también el individualismo y el hedonismo. Por lo tanto, se convierte en la contrapartida del machismo. La homosexualidad es la indiferenciación que no puede ser el objetivo de la liberación erótica (Íbid).

Inclusive Dussel argumenta que «la homosexualidad feminista termina por sumar todas las perversiones», entre otras cosas es la «pérdida

radical del sentido de la realidad del Otro –una esquizofrenia completa- [...] (Vuola, 2000, p. 206).

Al respecto, Aquino y Vuola rechazan el desconocimiento de Dussel, común a los intelectuales latinoamericanos, de las profundas raíces que tiene el movimiento feminista en el continente, como expresión de un patriarcalismo fuertemente arraigado en las sociedades de la región. De la misma manera, cuestionan el uso que hace Dussel de conceptos tan problemáticos como la feminidad y la masculinidad, porque suponen una tendencia tradicional de definiciones, tanto de las relaciones reales entre géneros como de la «esencia mujer/varón». En otras palabras, porque supone una naturalización de tales diferencias, olvidando que habría que interpretar la masculinidad y la feminidad como construcciones socioculturales, y la subordinación de las mujeres como un proceso histórico no como una consecuencia de la biología. Estas pensadoras atribuyen, tanto a Dussel como al teólogo de la liberación Leonardo Boff, la misma ambigüedad al definir a las mujeres y su realidad desde la «feminidad» más que de las realidades históricas. Con ello, ambos acogen la estructura binaria de la feminidad y la masculinidad, sin realizar un análisis crítico suficiente de esos conceptos (Vuola, 2000).

II. 3. La evolución de Dussel

Con el transcurso del tiempo, el pensamiento de Dussel sobre estos temas fue evolucionando y así lo reconocen las autoras que lo han criticado desde la perspectiva de la teología feminista. Vuola (2000) observa que en *Filosofía de la Liberación como praxis de los oprimidos*, Dussel evalúa críticamente y en retrospectiva sus propias tesis sobre los problemas de género y sexualidad. Respecto de la homosexualidad, se aparta de su entendimiento previo sobre la imposibilidad de encontrar al Otro en una relación homosexual. Menciona que una persona homosexual «debe ser respetada en la dignidad de su propia persona» (Vuola, 2000, p. 206) y con esto se abre a la posibilidad de respeto en una relación homosexual.

De igual manera corrige su posición sobre el aborto. Mientras en libros anteriores se había referido explícitamente al aborto en el contexto del infanticidio, señalando que «la muerte física o cultural del hijo es la alienación pedagógica. Al hijo se lo mata en el vientre de la madre por el aborto o en el vientre del pueblo por la represión cultural. Esta represión, es evidente, se efectuará siempre en nombre de la libertad y con los mejores métodos pedagógicos» (Vuola, 2000, p. 207). En este texto argumenta que existen dos derechos absolutos contrapuestos: el derecho de la mujer a su personalidad y cuerpo, y el derecho a la vida del nuevo ser. Este dilema puede resolverse con la vieja doctrina del «mal menor». Así, Dussel basa su razonamiento en la responsabilidad ética de la mujer como sujeto moral, quien tiene la responsabilidad principal de decisión (Vuola, 2000).

Vuola (2000) concluye que, por un lado, al hablar de homosexualidad, anticoncepción y aborto, Dussel no los condena directamente, como lo hace la Iglesia católica, y con ello se convierte en una excepción entre los teólogos de la liberación. Mas, por otro lado, remarca que el autor únicamente pone a la homosexualidad y al aborto en situaciones de «mal menor», porque para él la sexualidad normal y humana constituye la apertura hacia un hijo y la fecundidad es el sello del amor (Vuola, 2000). Por lo tanto, en la valoración de Vuola, si Dussel a nivel global no critica ni problematiza conceptos principales como el Otro, la alteridad, la diferencia, la feminidad y la masculinidad, «hace reflejar la incoherencia y el antifeminismo en su ética» (Vuola, 2000, p. 207).

En obras más recientes como *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998) y *Veinte tesis de política* (2006), se aprecia también un tránsito del autor desde el severo antifeminismo, presente en sus primeras producciones, hacia un reconocimiento del movimiento feminista como parte de esas masas victimadas que emergen como comunidades críticas y se agrupan en diversos «Frentes de Liberación»; justamente los sujetos que su Ética contribuye a fundamentar y legitimar para el ejercicio de la praxis liberadora. Es sig-

nificativo que Dussel destaque la figura de Rigoberta Menchú como sujeto femenino protagónico de su *Ética*, articulando en su opresión las variables de colonialismo, raza, etnia y clase. Subraya que se trata de una mujer dominada: pobre, como clase campesina; maya, como etnia conquistada desde hace 500 años; de raza morena y proveniente de una Guatemala periférica y explotada por el capitalismo norteamericano. «¡Cinco dominaciones simultáneas y articuladas!», sentencia (Dussel, 1998, p. 416).

En las *Veintes tesis de política*, Dussel aborda en la Tesis Cinco el problema de la fetichización del poder e iguala la corrupción del enriquecimiento ilícito y del robo al pueblo con la voluntad de dominio «que subrepticamente se desliza hacia la dominación erótica de la mujer subalterna» (Dussel, 2006, p. 30). Según Dussel, se trata de una confusión subjetiva inconsciente en la que se entrecruzan la libido o placer del ejercicio despótico del poder sobre el otro, con la avaricia en la acumulación de sus bienes, y el dominio erótico de sus cuerpos.

También en la Tesis Once –en lo que analiza el pueblo, lo popular y el populismo– afirma que el problema político se descubre cuando se considera que hay tantas reivindicaciones como necesidades en torno a las cuales nacen los movimientos feministas, antirracistas, de la tercera edad, de los indígenas, de los marginales y desocupados. Y cada uno de estos movimientos tiene «*reivindicaciones diferenciales*». El feminismo descubre que las mujeres *de color* son las peor tratadas; que las obreras reciben menos salario; que las ciudadanas no ocupan funciones de representación; que las mujeres en los países periféricos sufren todavía mayor discriminación, etc. De la misma manera, el indígena descubre la explotación de la comunidad en el capitalismo, en la cultura occidental dominante, en el racismo sutil pero vigente. Y así se va constituyendo un *hegemón analógico* que los unifica, que es la categoría política de «pueblo», la comunidad o el nosotros de las tradiciones indígenas de América Latina, que difiere del sentido de comunidad totalizante de Occidente, en el cual las diferencias son suprimidas (Dussel, 2006).

II 4. Feministas anticoloniales versus pensadores descoloniales

Por su parte, algunas exponentes latinoamericanas de la teoría feminista anticolonial, como Breny Mendoza (2010), consideran que pensadores descoloniales como Dussel y Aníbal Quijano, aunque han intentado incorporar la problemática de género a su terminología y aparatos conceptuales, ambos persisten en escamotear la lucha de las mujeres del continente. Mendoza (2010) entreteje su crítica a Quijano con la de María Lugones (2007) para recalcar que Quijano comete el error de suponer que el género, e incluso la sexualidad, forzosamente son elementos estructuradores de todas las sociedades humanas. Así, *a priori*, acepta sin darse cuenta las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre el género. Por ello, considerar, como Quijano, que género es un concepto anterior a la sociedad y la historia, naturaliza las relaciones de género y la heterosexualidad, y, dice Lugones, sirve para encubrir la forma en que las mujeres del Tercer Mundo experimentaron la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la poscolonialidad (Mendoza, 2010).

Pero Mendoza refuerza los argumentos de Lugones otorgándoles mayor gravitación, al señalar que es innegable que Quijano hace un trabajo espléndido al mostrar cómo la idea de raza sirvió para codificar la división del trabajo entre esclavitud y trabajo asalariado dentro del sistema moderno colonial. Es decir, este autor reconoce la intersección de raza y clase, pero ignora «la idea de género» que se produce concomitante con la idea de raza. Por ello, la idea de raza de Quijano se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza el género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, y obstaculiza el análisis interseccional raza, clase, género y sexualidad (Mendoza, 2010).

Respecto de Dussel, Mendoza (2010) dirige su crítica a la noción de «pueblo» formulada por este autor, porque constituye una categoría unitaria así como la de género o la de los pobres. Tales variables unita-

rias operan como conceptos hegemónicos indiferenciados, que no alcanzan a dar cuenta de la diferencia y la opresión que dicen representar y resultan excluyentes (Mendoza, 2010). En otras palabras, excluyen lo que Judith Butler llama su «exterior constitutivo», el cual queda confinado en la abyección. Así como la categoría unitaria de género excluyó a las mujeres pobres, indígenas, afrodescendientes y lesbianas, también el concepto de los pobres, que se utiliza en la teología de la liberación y que está estrechamente ligado a la noción de «pueblo» formulada por Dussel, como señalan las teólogas feministas, deja fuera la violencia contra las mujeres, las violaciones, el acoso sexual, las muertes por abortos ilegales y el feminicidio. Por lo tanto, Mendoza (2010) asevera que Dussel no ha prestado atención a las críticas feministas de la teología de la liberación y, pese a su intento de ser más inclusivo con el término «pueblo», no consigue desentenderse del sesgo masculinista (Mendoza, 2010).

Además, Mendoza critica que Dussel, en estas *Veinte Tesis de Política*, particularmente en la Tesis Uno, conserve la división entre lo privado y lo público, señalando que «lo privado es el espacio intersubjetivo que protege a los sujetos de ser observados y atacados por otros miembros de otros sistemas intersubjetivos. Mientras que lo público es el espacio intersubjetivo donde los sujetos se desempeñan en base a roles y se exponen a la mirada de otros actores de otros sistemas intersubjetivos». O sea, establece que lo público es lo político, y que lo público político es el único espacio donde el cambio civilizatorio es posible (Mendoza, 2010).

Desde la perspectiva feminista –enfatisa Mendoza– esta separación significa un retroceso en el pensamiento político, ya que el eslogan «lo personal es político» es el fundamento por excelencia del feminismo. Resulta problemático para las mujeres despolitizar lo privado y definirlo como desprovisto de conflictos de poder, porque las mujeres no se encuentran protegidas de ser observadas y atacadas en los espacios privados. Por ello, partir escindiendo lo privado y lo público conserva para las feministas no solo la colonialidad de género, sino también la

concepción liberal eurocentrada de la política que Dussel dice querer terminar. Por lo tanto, señala que su visión de la política continúa siendo demasiado masculinista (Mendoza, 2010).

Otra paradoja de Dussel en sus *Veinte Tesis Políticas*, recalcada por Mendoza (2010), dice relación con los principios éticos que Dussel escoge para redefinir la «nueva política». Tales valores han sido tomados de imaginarios femeninos occidentales, orientales y amerindios; por ejemplo, su idea de que la nueva política tiene como objetivo la perpetuación de la vida. El *ethos* de la política de alteridad de Dussel es la vida misma y la función de las instituciones políticas es cumplir con este mandato del pueblo. Asimismo, nutriéndose de los zapatistas, Dussel afirma que la práctica política es «mandar obedeciendo» y no una renuncia del poder de su fuente que es el pueblo, porque –asevera– el individuo ni siquiera podría haber nacido sin una comunidad. A los que las feministas agregan: «ni mucho menos sin las mujeres». Por lo tanto, Mendoza subraya que resulta paradójico que el mismo Dussel no logre reconocer el principio femenino y feminista presente en su discurso, lo que revela la obnubilación de las relaciones de género en sus conceptos unitarios como «pueblo» y «comunidad» (Mendoza, 2010).

La respuesta de Dussel a la mayoría de las críticas de las teólogas feministas y de las feministas anticoloniales ha sido ignorarlas casi completamente. Solo se ha referido a la crítica de Ofelia Shutte, aunque lo consigna en una minúscula nota al pie de página de su libro *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (1998). De este modo responde algunas impugnaciones de Shutte:

Shutte (1993) insiste en que yo he negado la «diferencia» –en el sentido feminista del «género» tal como lo expresa por ejemplo Benhabib, 1987 o 1992– no advirtiendo la diversidad de nuestro vocabulario: negamos en efecto la «Diferencia» como lo otro (neutro, *cosico*) en la Identidad; afirmamos rotundamente la «Distinción» – como el Otro (alguien, sujeto ético) en la Exterioridad, en

la Alteridad como otro. Confundir esta precisión, es fruto de haberse ahorrado leer nuestra obra. (Dussel, 1998, p. 492 - 493)

Es decir, contesta a Shutte con un argumento *ad hominem*, que desacredita a la autora que ha formulado la objeción, quien, a su juicio, estaría «confundida» a consecuencia de no haber advertido la diversidad del vocabulario dusseliano y de no haber leído su obra.

III Reflexiones finales

Ahora bien, para concluir retomamos las preguntas planteadas al inicio sobre las condiciones de producción y circulación de los discursos en la esfera pública, que permitan respaldar una auténtica paridad participativa y no constituyan solo una máscara más de la dominación. Así como también sobre la necesidad de ampliar la posibilidad de habla/escucha de las voces subalternizadas, abandonando los paradigmas que se asumen en muchos ámbitos, académicos sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas.

Si bien Dussel, el pensador descolonial y exponente más radical de la filosofía de la liberación originado en Argentina, ha avanzado al corregir algunas posiciones extremadamente conservadoras y más propias del catolicismo oficial, todavía requiere mayores progresos, particularmente en los temas feministas y de género, para que su esfuerzo por construir una ética y una praxis liberadora para la opresión de las mujeres no resulte incongruente con la radicalidad de su pensamiento en otras áreas. No es fácil para un filósofo de su generación desprenderse de la matriz masculinista que permea su obra opacando su voluntad de producir liberación. Pero no contribuye un avance limitar el ámbito del debate eludiendo hacerse cargo de las críticas que le formulan las feministas, porque ello significa que, en el discurso de Dussel, mientras por un lado se legitima su participación en la esfera pública, por otro lado se la obstaculiza, aun cuando las restricciones formales y explícitas hayan sido abolidas. En consecuencia, las categorías de género,

clase, etnicidad y sexualidad continúan operando para silenciar la deliberación de los grupos subordinados

Reflexionar con seriedad en la inclusión de las mujeres –como de todos los oprimidos– implica escuchar sin descalificar *a priori*, lo que ellas mismas dicen desde la experiencia cotidiana de experimentar la opresión. Es decir, entablando un diálogo horizontal, paritario y no jerárquico con las voces feministas y subalternizadas de América Latina.

Bibliografía

- Álvarez, A. (2014). *Comentario conferencia Brey Mendoza*. Centro Interdisciplinario de Estudios de Género Universidad de Chile. Santiago (inédito).
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26. 92-101.
- Dussel, E. (1973). *Metafísica de la Femenidad. La Mujer: Ser Oprimido*. 1971. *América Latina Dependencia y Liberación*. 90-107ed. Enrique Dussel. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro. 90-107.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la Era de la globalización y la exclusión*. Valladolid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI/Centro de Cooperación Regional para la Educación de adultos en América Latina y el Caribe.
- Espinoza Miñoso, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14/33. 37-54.
- Ibarra, A. (2010). Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena. *Solar Revista de Filosofía Iberoamericana*, 6, 171-185.

- Ibarra, A. (2012). Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo. *Intus Legere Revista de Filosofía*, 6 (2), 69-83.
- Ibarra, A. (2014). Hugo Biagini: rebelde, alternativo y democrático. Homenaje: Hugo Biagini y Nuestra América: el pensamiento alternativo. *Pacarina del Sur*. Recuperado de <<http://www.pacarinafelsur.com/home/figuras-e-ideas/1129-hugo-biagini-rebelde-alternativo-y-democratico>>.
- Lander, E. (2000) Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 11-40.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the colonial modern gender system. *Hypatia*, 22 (1), 186-209.
- Lugones, M. (2010). Towards a Decolonial Feminism. *Hypatia, Special Issue on the 25th Anniversary of the journal*.
- Mendoza, B. (2010). La Epistemología del Sur, la Colonialidad del Género y el Feminismo Latinoamericano. *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. ed. Yuderkys Espinoza Miñoso. Buenos Aires: En la frontera, pp. 19-36.
- Mendoza, B. (2014). Colonialidad de generogénero y del poder: de la postcolonialidad a la descolonialidad. Inédito.
- Shutte, O. (1987). Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano. *Prometeo*, 3 (8), 19-42.
- Vuola, E. (2000). *Los límites de la Liberación: La praxis como método de la Teología Latinoamericana de la Liberación y de la Teología Feminista*. Madrid: Iepala Editorial.

Bibliografía Complementaria

- Aquino, M. (1997). Teología feminista latinoamericana. *Balance y perspectivas de la Teología de la Liberación*. Raúl Fornet-Betancourt. Manuscrito no publicado.

- Dussel, E. (1987). *Filosofía ética de la liberación*. Vol. I y II. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- Dussel, E. (1988). *Filosofía ética de la liberación*. Vol. III. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1988.
- Dussel, E. (1990). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1994). *Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos*. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2007). *Para una erótica latinoamericana*. Caracas: Fundación Imprenta Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Fraser, N. (1992). Repensando la Esfera Pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. En *Habermas y la Esfera Pública*, pp. 109-142. Craig Calhoun. Cambridge: The Mit Press.
- Ibarra, A. (2014). La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano. *Mapocho Revista de Humanidades*, 75, 59-78.
- Shutte, O. (1991). Origins and Tendencies of the Philosophy of Liberation in Latin American Thought: A Critique of Dussel's Ethics. *The Philosophical Forum*, 22(3), 270-295.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede el subalterno hablar? 1985. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 257-364.
- Stevens, E. (1973). Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. *Female and Male in Latin America. Essays*. ed. A. Pescatello. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp. 89-101.
- Vuola, E. (2006) ¿Gravemente perjudicial para su salud?: religión, feminismo y sexualidad en América. *Pasos*, 127, 15-26.
- Walczak, G. (2010). Identidad y filosofía latina: Entrevista con la Dra. Ofelia Schutte. *Sin Fronteras*, 1-9.

Enrique Dussel, un pensar desde la otredad

Dra. Dina V. Picotti C.¹

ESTE PROLÍFICO PENSADOR ARGENTINO, desde sus comienzos, motivado según sus mismas expresiones por el planteo crítico de la subjetividad cartesiana que hiciera E. Lévinas, proponiendo una relación constitutiva y no reductible del yo pienso con el Otro, y asumiendo su propia raigambre histórico-cultural latinoamericana, ha intentado un replanteo de los grandes problemas filosóficos a partir de esa otredad excluida por el heleno-, el eurocentrismo y el actual orden planetario. Se advierte claramente en todas sus obras, pero sobre todo en su ética y filosofía política, y en su actual intento de diálogo filosófico sur-sur. Se concreta a nuestro juicio en un planteo que preferimos llamar «interlógico», es decir, de permanente construcción de la inteligibilidad y racionalidad en la medida en que se atraviesan las diferencias.

Una característica central, que sin duda alguna distingue y valora mucho toda la trayectoria de Enrique Dussel –al que nos liga un conocimiento desde los años ‘70 y una convicción común–, es sin duda alguna este hecho de pensar desde lo excluido, que marca todavía al pensamiento vigente privándolo del protagonismo y la correspondiente contribución de otras experiencias humanas, y que le inspiró

¹ Argentina. Profesora consulta de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Doctora en filosofía de la Universidad de München, Alemania. dpicotti@retina.ar

desde este punto de partida un permanente replanteo filosófico de los grandes temas. Es así como se van sucediendo una serie de obras que exponen esta tesis fundamental en diversos aspectos; las presentamos a continuación:

(En orden cronológico)

- «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal», Universidad de Nordeste, Argentina, public. en rotaprint, 1966.
- *Weltanschauungen*, 1966.
- *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires, 1969.
- *Para una destrucción de la historia de la ética I*, Edit. Ser y tiempo, Buenos Aires, 1972.
- *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, 1972; (2a. ed.: Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, E. Sígueme, Salamanca, 1974).
- *América Latina dependencia y liberación*. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano, Edit. García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.
- *Para una ética de la liberación latinoamericana I*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, E. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
- *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, E. Bonum, Buenos Aires, 1975.
- *El humanismo helénico*, Eudeba, Buenos Aires, 1975.
- *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Edit. Nueva América, Bogotá, 1977.
- *Introducción a la filosofía de la liberación*, 1977.
- *Filosofía de la liberación*, Edit. Nuestra América, 1977.
- *Religión*, Edicol, México, 1977.

- *Filosofía de la poiesis. Introducción histórica*, 1977 (Reedición aumentada: *Filosofía de la producción*, Edit. Nueva América, Bogotá, 1984).
- *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana*. Antropológica III, Edicol, México, 1979.
- *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana*. Una filosofía de la religión antifetichista, Edicol, México, 1980.
- *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Ensayo filosófico, Edicol, México, 1980.
- *La pedagógica latinoamericana*, Edicol. México, 1980.
- *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 1983.
- *Ética comunitaria*, Edic. crist. Del Azuay, Ecuador, 1986.
- *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988.
- *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990.
- *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del «mito de la Modernidad»*, Nueva Utopía, Madrid, 1992.
- *Las metáforas teológicas de Marx*, edit. Verbo divino, España, 1993.
- *Filosofía ética latinoamericana III*, Edicol, México, 1977
- *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Edic. de la Univ. de Guadalajara, México, 1993.
- *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Edit. Nueva América, Bogotá, 1994.
- *Filosofía de la cultura y de la liberación*, Edic. de la UACM, México, 1997
- *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, Edic. de UAEM, México, 1998.

- *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, 1999.
- *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- *Ética del discurso y ética de la liberación* (con Karl-Otto Apel), 2005.
- *20 tesis de política, Siglo XXI*, México, 2006.
- *Filosofía de la cultura y la liberación*, 2006.
- *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Edit. Trotta, Madrid, 2007.
- *Materiales para una política de la liberación*, Edic. de Plaza y Valdés, México, 2007.
- *Frigørelsesfilosofi*, Forlaget Politisk Revy, København, 2008.
- *Política de la liberación. Arquitectónica*, Edit. Trotta, 2009.
- *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y «Latino» (1300-2000)*, (con Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez), CREFAL/Siglo XXI Editores, México, 2009/2009.
- *Carta a los indignados*, La jornada, edic., México, 2011.
- *16 Tesis de Economía Política, Siglo XXI*, México, 2014.

E. Dussel ha denominado a su planteo «filosofía de la liberación», puesto que se propone dar libre curso a lo excluido o minusvalorado de otras culturas en el pensamiento vigente, en tanto libertad significa en su acepción básica «poder ser» y se relaciona con la misma esencia humana. Para decirlo de otro modo, se trata de pensar desde lo abierto de la historia, desde toda ella en sus diversos centros, siendo su punto de partida, en palabras del autor, el decir de la corporalidad sufriende de «los condenados de la tierra». Esta expresión que empleara Franz Fanon para referirse a los negroafricanos, es extensible a todos los excluidos, a su opresión y silencio, que recae sobre todos, porque lo que a ellos negamos nos lo impedimos a nosotros mismos. Implica una olvidada conciencia de pertenecer al género humano y a todo lo acaecido en él, para bien y para mal, sobrepasando la subjetividad individual más o menos abstracta e interesada imperante, y discerniendo

lo aportado por cada protagonista de esa historia y por lo tanto del pensamiento, que es cada hombre y cada pueblo.

Pretende a través de un método, que denomina «analéctico», trascender tanto la comprensión de ser heideggeriana como la dialéctica hegeliana, que llevarían a una totalidad finita o infinita²; mostrar que se encuentra todavía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, metafísico, ético o alterativo, entre el pensar de la totalidad y la revelación positiva de Dios, lugar de la palabra teológica, como es el de describir el estatuto de revelación del «otro». La filosofía no sería entonces ya una ontología de la identidad o de la totalidad, no se negaría como una mera teología, sino que se caracterizaría como una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica. Es un método intrínsecamente ético y no meramente teórico, como el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica, en tanto la aceptación del otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral, puesto que es necesario negarse como totalidad y afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad, situarse en el cara-a-cara, en el *ethos* de la liberación. Este ya no puede repetir lo mismo, porque se trata de adoptar la posición primera del cara-a-cara, el otro como el rostro que nos enfrenta en la exterioridad, que aparece siempre como diferente, nuevo, revelándose en su libertad; se trata de permitirle ser otro, más allá de la totalidad, para luego poder servirlo en el trabajo de justicia.

El tema por ser pensado, la palabra reveladora por ser interpretada, serán dados en la historia del proceso concreto de la liberación misma: no puede leerse porque no es un texto escrito, ni puede contemplarse o verse porque no es un ser-visto, idea o luz, sino que se oye en el campo

² Para el caso del planteo heideggeriano, cabe sin embargo observar que, tratándose de una comprensión del ser como acaecer, la totalidad que se podría mencionar es siempre abierta, tanto en relación con tal acaecer de ser como con la respuesta del Dasein.

cotidiano de la historia, del trabajo y aun de la batalla de la liberación. El saber-oír se convierte en momento constitutivo del método, el momento discipular del filósofo, la condición de posibilidad del saber-interpretar para saber-servir desde la exterioridad de la dominación, lo que permitirá hablar de una erótica, una pedagógica, una política, una teológica a través de un saber oír la voz que viene de más allá, desde lo alto. Ello implica ciertas actitudes que llama virtudes: el amor de justicia, la confianza y la esperanza –no de la realización del proyecto de totalidad sino metafísica de la plena realización futura del otro–, condiciones éticas de la praxis liberadora.

Este planteo supone también una determinada concepción de la «analogía», en tanto la filosofía misma de la liberación pareciera ser analógica y un momento nuevo y analógico de la historia de la filosofía. Sin embargo, mientras el ser único e idéntico en sí mismo de la *analogia entis*, gracias a la diferencia ontológica funda la expresión –el *logos apophantikós*, declarativo– de la totalidad, el ser analógico del otro como alteridad metafísica, gracias a la distinción origina la revelación del otro como procreación en la totalidad. El *logos* como palabra expresiva es fundamentalmente, con referencia al horizonte de mundo, unívoco, dice al único ser; mientras la *dabar*, noción hebrea de la palabra, como voz reveladora del otro es originariamente análoga; pero ahora la analogía quiere indicar una palabra que es una revelación, un decir cuya presencia patentiza la ausencia, que sin embargo atrae y provoca, de lo significado: el Otro mismo como libre y como proyecto ontológico alterativo, ahora todavía incomprensible, transontológico. La palabra reveladora del otro, como otro y primeramente, es una palabra que se capta en la semejanza, una comprensión derivada inadecuada, que no se llega a interpretar por lo abismal e incomprensible de su origen distinto; una comprensión por semejanza y confusa, puesto que a partir de la experiencia pasada que se tiene de lo que dice el otro en su decir se forma una idea aproximada y todavía imprecisa, inverificada, de lo que revela; se asiente, se tiene convicción o se comprende inadecuadamente lo dicho teniendo confianza,

fe en el otro, porque él lo dice; es el amor de justicia, transontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es, sin embargo, supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano, puesto que el ser capaz de jugarse por una palabra creída es precisamente un acto creador, que camina por sobre el horizonte del todo y avanza sobre la palabra del otro en lo nuevo. La palabra tenida por verdadera con el asentimiento del entendimiento en una confusa comprensión óptica inadecuada, a partir de la semejanza de lo ya acontecido en la totalidad, como declaración, proposición, provocación del otro, permite avanzar por la praxis liberadora, analéctica, por el trabajo servicial, en vista de alcanzar el proyecto fundamental ontológico nuevo, futuro, que el otro revela en su palabra y que es incomprensible todavía porque no se ha vivido la experiencia de estar en ese mundo. El pasaje de oír la revelación a la verificación de la palabra; la diacronía entre la totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la provocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre. La filosofía, en este caso originariamente analéctica, camina dialécticamente llevada por la palabra del otro; es estrictamente pedagógica, en relación de maestro-discípulo, en el método de saber creer la palabra del otro e interpretarla.

Sin duda alguna, este partir de la otredad, el estar abierto a lo nuevo, tiene en la palabra del otro humano un ejemplo privilegiado en tanto se relaciona con el ámbito de la libertad, y en el caso de los pueblos periféricos con respecto al sistema vigente se convierte en tarea obligada de inclusión y liberación. Pero ello rige también para los entes no humanos, en tanto siempre significan una novedad ante el sistema de saber ya establecido, porque lo que éste representa no los agota y la misma ciencia es consciente de ello al operar con paradigmas que ofrecen solo ciertas posibilidades de planteo. Una filosofía que lo asuma no puede ser sino siempre de liberación, y esencialmente histórica en tanto abierta al permanente acaecer de ser y las respectivas respuestas humanas.

Por ello no son casuales en el autor obras dedicadas a discernir los planteos éticos y políticos, como las significativamente tituladas *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, y *Política de la liberación*, que implican el punto de partida mencionado y la reubicación histórica que comporta.

Es así como en *El encubrimiento del indio: 1492 – Hacia el origen del mito de la modernidad*, en ocasión de la mal llamada «celebración» de los 500 años del «descubrimiento de América», el autor se ocupa de lo que llama «el mito de la modernidad» para aclarar su auténtico sentido histórico, así como del «encubrimiento de América» que habría operado desde la imposición del sistema vigente, en lugar del debido reconocimiento de lo nuevo respecto de la mismidad europea.

Si bien la Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de gran creatividad, la tesis central del autor es la de haber nacido en 1492, cuando Europa pudo confrontarse con la otredad americana y dominarla, definiéndose como un ego descubridor, conquistador, colonizador de tal alteridad constitutiva de lo moderno. Se verifica el proceso de conformación de la subjetividad moderna de 1492 a 1636, año en que Descartes expresa formalmente el *ego cogito* en su *Discours de la méthode*. España y Portugal, que ya no eran un momento del mundo feudal sino naciones más bien renacentistas, aparecen como la primera región de Europa que tiene la originaria experiencia de constituir al «otro» como dominado y a Europa como el centro del mundo.

Por ello mismo, no se trató en realidad de un «descubrimiento» sino de un «encubrimiento» y de lo que al autor califica de «mito de violencia sacrificial muy particular», que se ocupará de describir sintética pero substancialmente como reflexión acerca de un hecho histórico que ha de preparar otro planteo: el de un diálogo entre las diferentes culturas como parte de una «filosofía de la liberación» del excluido, desde la afirmación de la alteridad y de la negatividad de su exclusión, porque no se trata de negar la razón, sino la irracionalidad de la violen-

cia del mito moderno, así como la irracionalidad posmoderna cuando pone en duda la razón, y de afirmar la «razón del otro» hacia una mundialidad transmoderna. A nuestro criterio se trata también de caracterizar esta razón que engloba a las razones diferentes de los otros como «interlógica», es decir, un construirse permanente del logos humano al atravesar y asumir la diferencia de múltiples horizontes de comprensión, que corresponden a singulares experiencias y dan lugar a correspondientes articulaciones; consideramos asimismo que en el orden vigente de mundo se han dado formas positivas de posmodernidad que marcan justamente el carácter eventual de la noción de ser y configurativo de la verdad, cual el caso de G. Vattimo. Es esto en conjunto un hecho que marca un hito en la historia mundial, pero banalizado, como afirma el autor, por la propaganda, las disputas artificiales, o los intereses políticos, eclesiales o financieros.

En el concepto emancipador de la modernidad se encubre un mito que yace asimismo en muchas posiciones teóricas del pensamiento europeo y norteamericano y que se trata de desenmascarar: reposa en la noción kantiana de «Ilustración», como salida de la humanidad por sí misma de un estado de inmadurez culpable y en la noción hegeliana de «historia universal», entendida como un movimiento del Espíritu que se dirige de oriente a occidente y en el que Europa es el fin, Asia juega un papel puramente introductorio –la infancia de la humanidad–, África representa la mera naturaleza y América del sur un posible futuro; por consiguiente, la Europa cristiana moderna no tiene nada que aprender de otras culturas, posee un principio en sí misma y es su plena realización; las tres etapas del mundo germano evidencian un desarrollo del Espíritu y el imperio germánico es el reino de la totalidad; ante esa Europa del norte nadie podrá pretender derecho alguno, como expresa la *Enciclopedia* hegeliana, y las contradicciones de la sociedad civil se superarán como Estado gracias a la constitución de las colonias que absorberán tales contradicciones, sirviendo la periferia de Europa de espacio libre para que los pobres, fruto del capitalismo, puedan devenir propietarios capitalistas en las colonias.

Pero si en esta concepción España queda fuera de la modernidad, mucho más América Latina, mientras para el autor esta, desde 1492, resulta ser momento constitutivo. Conforme lo expresa el título de la obra de Edmndo O'Gorman (1957) *La invención de América*, con respecto al emprendimiento colombino no se trató de descubrimiento sino de «la invención del ser asiático de América», siendo que el mundo de este era el de un experto navegante del Mediterráneo –*Mare nostrum* de los romanos– en torno a cuyas aguas estaban Europa, África y Asia, sin ser Europa aún centro; mundo de un cristiano-italo-ibérico, enfrentado al área musulmana del norte de África y a los turcos. Es así como Colón, que partió de las Islas Canarias el 8 de septiembre de 1492 y llegó a unas islas en la parte occidental del Atlántico, en su *Diario* de a bordo afirma haber llegado al Asia, algo conocido de antemano pero aún no explorado, a una isla llamada por los habitantes del lugar Guanahaní, y espera topar con la isla de Cipango. Afirma haber llegado al Asia cuando retorna de su primer viaje, sin haber ingresado aún a ese continente; sigue explorando en los siguientes tres viajes con la conciencia de haber llegado al Asia y muere en 1506 con esa convicción. Sin embargo, el Mar Océano, el Atlántico, se transforma en el centro entre Europa y el continente situado al oeste del océano. Colón se convierte así en el primer moderno; sale formalmente –con poderes otorgados– para iniciar la experiencia existencial de una Europa occidental, atlántica, centro de la historia, que luego será proyectada hasta los orígenes.

En la tesis todavía eurocéntrica de O'Gorman, su «invención» significa el hecho de que América no aparece como otro ser que el de la posibilidad de actualizar en sí misma esa forma europea del devenir humano y por eso habría sido inventada a imagen y semejanza de Europa. En la tesis de Dussel, la experiencia existencial colombina de haber prestado ser asiático a las islas encontradas en su ruta hacia la India, significa un invento que existió solo en el imaginario de los grandes navegantes del Mediterráneo; el indio no es descubierto como otro sino como lo mismo –lo asiático ya conocido– y solo así reconocido y entonces negado, encubierto como otro. Hecho histórico de dominación, América es

sólo materia en la que se proyecta lo mismo, aun en el caso del planteo de J. Habermas (1985), quien propone una definición intraeuropea de la modernidad, en cuanto comenzaría con el Renacimiento, continuaría en la Reforma y culminaría en la Ilustración. Habrá entonces que entender como «descubrimiento» a la experiencia resistente de romper con la representación anterior del mundo europeo como una de las tres partes de la tierra, y referirse a una cuarta parte, con lo que se produce una autointerpretación diferente de la misma Europa, en tanto la Europa provinciana, renacentista, mediterránea se convierte en el centro del mundo, en la Europa moderna, constituyendo a las demás culturas como su periferia; el otro es negado y obligado a seguir un proceso de modernización, con lo que hace el concepto de modernidad.

En la Europa latina del s. xv Portugal, en el *Finis Terrae*, país del Atlántico pero junto al África, toma la delantera. Otro navegante italiano, pero ahora bajo la potestad portuguesa, Amerigo Vespucci, parte de Lisboa en 1501 hacia la India con la intención de pasar por debajo de la Cuarta Península y atravesar el *Sinus Magnus*, descubrir un estrecho para llegar; lo cierto es que llegó a las costas de Brasil y continuó navegando hacia el sur; la empresa se mostraba más difícil de lo proyectado y, poniendo en duda los conocimientos supuestos, retorna a Lisboa sin haber podido realizar su objetivo. Sin embargo, se fue transformado en el real descubridor: en Carta a Lorenzo de Medici afirma con claridad y por primera vez en la historia de Europa que la masa continental al este y sur del *Sinus Magnus*, ya descubierta por Colón aunque creyendo ser parte desconocida de Asia, era una cuarta parte de tierra, en las antípodas de Europa y en el sur, habitada por humanos muy primitivos y desnudos; desde 1502 a 1503 o 1504 va tomando conciencia de lo que acontecía³, y se necesitaron años para reconstruir la concepción

³ El autor no deja de señalar que de las seis cartas de Amerigo Vespuccio relativas a sus viajes descubridores, la fechada tentativamente en 1503, conocida como *Mundus Novus*, es la más importante, porque indicó con claridad la existencia de un hemisferio desconocido por los antiguos, lo describe como poblado y rico, separado de Asia y por tanto diferente a

de mundo vigente. De este modo, Americo completa la constitución de lo moderno.

«Descubrir» era entonces constatar la existencia de tierras continentales habitadas por humanos al este del Atlántico hasta entonces totalmente desconocidas por el europeo, lo cual exigía abrir el horizonte de comprensión de su mundo de vida cotidiana por una comprensión de la historia como acontecer mundial, planetario, que se termina de efectuar en 1520 cuando Elcano, sobreviviente de la expedición de Fernando de Magallanes, llega a Sevilla habiendo descubierto el estrecho de Magallanes –que elimina la hipótesis del *Sinus Magnus*–, recorrido el Océano Pacífico y el Índico y circunnavegada la tierra por primera vez. Europa comienza entonces a autointerpretarse como centro del acontecer humano en general, despliega su horizonte particular como horizonte universal, en el que los habitantes de las nuevas tierras no aparecen como otros sino como lo mismo a ser conquistado, colonizado, civilizado, modernizado, como materia del ego moderno.

«La conquista» que le sigue es ya una praxis de dominación, una empresa jurídico-militar –en España, desde el comienzo de la Reconquista en 718, «Partidas del s. XIII», la conquista era una figura jurídico-militar– de persona a persona, ya no solo de reconocimiento e inspección de territorios –mapas, descripción de climas, topografía, flora y fauna–. La conquista se verifica como un proceso militar, práctico, violento, que incluye dialécticamente al otro como «lo mismo», negándolo como otro, obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la totalidad dominadora como cosa, instrumento, oprimido, «encomendado», «asalariado» en las futuras haciendas, o como «esclavo africano» en los ingenios azucareros u otras explotaciones. La subjetividad del «conquistador» se fue afirmando, de ello resultará la América latina poste-

la versión «indiana» que predominó durante bastantes lustros; ubica la presencia austral del nuevo territorio e incluso sirve para precisar el día en que «surgimos en las costas de aquellos países y conocimos que aquella tierra no era isla sino continente»: el 7 de agosto de 1501.

rior, una raza mestiza, una cultura sincrética, un estado colonial, una economía capitalista dependiente desde su inicio, primero mercantilista, luego industrial. En el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india es inmolada y transformada primeramente en oro y plata –valor muerto de la objetivación del trabajo vivo del indio–, y la mujer es sometida, instaurándose la doble moral del machismo de dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea, de lo cual nace el hijo bastardo, el mestizo latinoamericano fruto del conquistador y de la india.

La «conquista espiritual» que acompaña es un proceso de racionalización propio de la modernidad, que elabora un mito de su bondad, civilizadora, con el que justifica la violencia y se declara inocente del asesinato del otro. En 1493 Fernando de Aragón gestiona ante el Papa Alejandro VI una bula por la que se le concede el dominio sobre las islas descubiertas; de este modo la praxis conquistadora quedaba fundada en el designio divino. Sobre ello se afirmaron los conquistadores como un criterio absoluto sobre el cual tuviera sentido ofrendar la vida, como por ej. Hernán Cortés, cuando arengaba a sus soldados; o cuando se leía a los indígenas un texto, el «Requerimiento», antes de darles batalla, en el que se les proponía la conversión a la religión cristiano-europea para evitar el dolor de la derrota. El colonizador, por su parte, no pensó conscientemente en incorporar elemento alguno de los vencidos, salvo algunos autos sacramentales que los misioneros franciscanos redactaron y representaron en los teatros populares y en los atrios de las iglesias coloniales, porque las religiones indígenas eran demoníacas y debían ser extirpadas. La llegada de los doce primeros misioneros franciscanos a México en 1524 dio inicio formal a la «conquista espiritual» en sentido fuerte; ese proceso durará aproximadamente 30 o 40 años durante los cuales se predicará la doctrina cristiana en las regiones de civilización urbana en todo el continente, desde el norte del imperio azteca en México hasta el sur del imperio inca en Chile. Sin embargo, resulta evidente que no se la podía proponer con algún viso de racionalidad a participantes de otras culturas; la conquis-

ta espiritual estaba fundada en muy débiles bases y solo podía reemplazar la antigua visión del mundo sin asumir lo antiguo –como había sucedido con el cristianismo en el Mediterráneo, transformando por dentro el imaginario grecoromano-; en el mejor de los casos, los indios eran considerados rudos, inmaduros, por lo que requería la paciencia evangelizadora; bárbaros, es decir, los que rechazan la recta razón y el modo común de los hombres, esto es, el sentido común europeo como parámetro y criterio de racionalidad y humanidad. Para esta visión, si los chinos, japoneses y otras habitantes de las regiones de las Indias orientales eran considerados bárbaros, y debían ser tratados de modo análogo a como los apóstoles lo hicieron al mundo, los aztecas o incas constituían un segundo grado de barbarie, por no haber llegado al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos, y los indígenas no pertenecientes a las culturas urbanas americanas de los Andes conformaban una tercera clase de bárbaros para los que había que utilizar la fuerza.

Por ello resulta un «eufemismo» hablar del «encuentro entre dos mundos» que, como observa el autor, las clases criollas y mestizas latinoamericanas están prontas a proponer, como una cultura construida desde la armoniosa unidad de dos mundos y culturas, europeo e indígena, los hijos blancos o criollos de Cortés, de esposa española, o los hijos de Malinche, mestizos, que están todavía hoy en el poder, en el control de la cultura vigente: eufemismo porque oculta la violencia y la destrucción del otro mundo, a través de un choque devastador, genocida, aniquilador del mundo indígena. Aunque nacerá a pesar de todo una nueva cultura, sincrética, mestiza, efecto de la dominación, de un trauma originario, del que hay que tener memoria para poder afirmarla de modo liberador. No se puede hablar de encuentro cuando en realidad se dio una relación asimétrica, en la que el otro era excluido de toda racionalidad y validez religiosa posible, justificándose bajo el argumento de la superioridad reconocida o inconsciente de la cristianidad sobre las religiones indígenas. Si bien, producto de la creatividad popular, no se pudo evitar que surgiera una nueva cultura.

Mientras autores como el humanista moderno Ginés de Sepúlveda justifican la violencia de la conquista y de la dominación por una pretendida emancipación de los indígenas y el franciscano Gerónimo de Mendieta considera utópicamente que se podría fundar una Iglesia ideal como la de los primeros tiempos, a este proyecto, como a las futuras «Reducciones», J. de Torquemada lo denominará «la Monarquía indiana» (De Torquemada, 1977), esto es, una república de indios bajo el poder del emperador, pero culturalmente indígena bajo el control paternal de los franciscanos. Este proyecto fracasa cuando los colonos españoles toman el control y en su lugar aparecerá el «Repartimiento», otro tipo de explotación del indígena. Bartolomé de las Casas (1984) va más allá del sentido crítico de la modernidad como emancipación sostenido por Ginés de Sepúlveda, Gerónimo Mendieta, Francisco de Vitoria y posteriormente Kant, porque descubre la falsedad de juzgar al sujeto de pretendida inmadurez y la irracionalidad encubierta del mito de la culpabilidad del otro justificadora del sistema, porque los culpables no son los pretendidamente inmaduros sino los pretendidamente inocentes, los civilizadores.

La «resistencia» de Amerindia y sus grandes culturas fue sin embargo más encarnizada y duradera de lo que muchos han hecho creer, aunque al final en la mayoría de los casos se produce una inevitable derrota debido a la disparidad del desarrollo interpretativo de los hechos y de la tecnología militar. Desaparece el antiguo orden de cosas, en la lógica del pensamiento indio es «el fin del mundo», si bien para la cosmovisión náhuatl se iniciaba una nueva etapa cósmica-histórica del mundo que no interrumpe su devenir eterno; comenzaba lo que podríamos llamar «el sexto sol», afirma el autor, en el que hemos vivido en la periferia. La resistencia continuó en la época colonial y continúa aún con dispares resultados. El autor cita muy ejemplarmente el manuscrito de los *Colloquios y doctrina cristiana* (Lehmann, 1949; Portilla, 1979), que reproduce un diálogo histórico, en el que por primera y última vez los pocos tlamantime que quedaban en vida pudieron argumentar ante españoles, los 12 misioneros franciscanos; un diálogo entre la razón

del otro y la modernidad naciente, asimétrico, entre vencedores y vencidos y de diferente desarrollo, en tanto los tlamantinime conservaban el alto grado de sofisticación de la escuela de los sabios Calmécac, mientras los frailes no alcanzaban el nivel formal de los aztecas; estos, dando razones de autoridad, de sentido y de antigüedad, no aceptan como verdad lo que se les propone, porque tienen aún razones válidas para pensar lo contrario, lo propio, por lo que habiendo perdido todo su poder y no quedándoles más que ser prisioneros en su propia tierra, prefieren renunciar a todo, con lo que el diálogo queda definitivamente interrumpido.

Aparece un nuevo dios en el horizonte de otra época, comienza su camino triunfal no ya bajo el signo sacrificial de los dioses amerindios, sino bajo el mito sacrificial de la modernidad, el capital en su etapa dineraria, inmolando a los hombres y mujeres de la periferia como víctimas explotadas, cuya victimización es encubierta con el argumento del sacrificio como costo de la modernización. Este mito irracional, afirma el autor, es el horizonte que debe trascender el acto de liberación racional, deconstructivo, del mito, práctico-político, como acción que supere al capitalismo y la modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica, de democracia popular y de justicia económica.

Los primeros protagonistas de la historia latinoamericana posterior al choque cultural de 1492, invisible a la modernidad, son los indios mismos, cuya historia dura ya 500 años: reducidos en número, extirpadas las elites de sus civilizaciones, sobrevivieron sin poder ya revivir el esplendor del pasado. La época colonial los dominó de manera sistemática, pero admitiendo al menos un cierto uso comunitario tradicional de la tierra y una vida comunal propia. El segundo golpe fatal lo recibirán del liberalismo del s. XIX, que pretendiendo imponer una concepción de la vida ciudadana abstracta, burguesa individualista, comenzó a imponer la propiedad privada del campo y luchó contra la comunidad como modo de vida, lo que hizo más difícil que antes la vida del indio. Pero esta crueldad de la modernidad, invisible a su núcleo emancipa-

dor ilustrado, pareciera palidecer ante la trata de esclavos africanos, que inmolará al nuevo dios del sexto sol, al menos 13 millones solo en América.

Un tercer rostro de «los de abajo» aparece en los hijos de Malinche, los mestizos, hijos de españoles e indias, los nuevos habitantes del continente latinoamericano, en cuya ambigüedad, ni amerindio ni europeo, se desplegará su historia cultural y política posterior; son los únicos que cumplen 500 años y fracasarán siempre al no recuperar la herencia de su madre. No han sufrido como el indio o el esclavo africano, pero son igualmente oprimidos dentro del mundo colonial y la situación estructural de dependencia cultural, política y económica nacional e internacional.

Los criollos constituyen para el autor un cuarto rostro dominado: hijos blancos de españoles, dominados primero por los Habsburgos y los Borbones después, o por los reyes de Portugal en Brasil, sintieron muy especialmente a fines de s. XVIII la imposibilidad de realizar su propio proyecto histórico y hegemonizaron luego el proyecto emancipador: Fueron criollos San Martín en el Río de la Plata, Simón Bolívar en Venezuela y Nueva Granada, el sacerdote Miguel Hidalgo en Nueva España. Nacidos en el Nuevo Mundo, lo conocieron y vivieron como propio desde su nacimiento, de otro modo que los indígenas y los esclavos africanos y los despreciados mestizos. Fueron la clase hegemónica que transformó a comienzos del s. XIX a un simple bloque social de oprimidos –indios, esclavos africanos, zambos o hijos de indios y africanos, mulatos o hijos de blancos y africanos, mestizos hijos de blancos e indias– en un pueblo histórico en armas, que vivió en las gestas de emancipación una experiencia de su unidad histórica, en buena parte como negación de su pasado colonial. Aunque este proceso pronto se escindió internamente ante la dificultad de subsumir y afirmar los proyectos históricos de los indígenas, africanos emancipados, mestizos y otros grupos componentes del bloque social de los oprimidos. Bolívar aspiraba para los nuevos Estados-naciones que se estaban fundando una unificación bajo la

hegemonía de la raza blanca. De hecho, fueron los criollos los que monopolizaron el poder en los nuevos Estados nacionales; el pueblo que se opuso a las metrópolis ibéricas se dividió, un nuevo bloque social de los oprimidos ocupó el lugar del anterior, al final todos, con mayor o menor participación de mestizos y hasta de indígenas y mulatos, fueron clases, fracciones o grupos que gestionaron la dependencia, no ya de España o Portugal, sino de Inglaterra, Francia y por último Estados Unidos: los proyectos libertario, conservador o civilizador pertenecen a grupos de dominación, como aclara Zea (1978), sean de criollos o mestizos, que ocupan el lugar del proyecto ibérico, o que se articulan al proyecto de civilización occidental; no es un proyecto de liberación popular de indígenas, afrolatinoamericanos, campesinos, obreros, marginales; son la otra cara de la modernidad. Así, los proyectos de emancipación nacional, herederos del proyecto de los criollos que lideraron al pueblo latinoamericano en el proceso de emancipación de las metrópolis del s. XIX, fundaron el Estado-nación moderno y ha habido dificultad en integrar al proyecto de las etnias indígenas y de las culturas afro-latinoamericanas, las culturas populares, en el proyecto de liberación futuro latinoamericano.

Consumada la emancipación, se puede observar entonces nuevos rostros que frecuentemente son los antiguos pobres de la colonia apareciendo con nuevo ropaje. Es así como el autor nombra como «quinto rostro» a los campesinos, muchos de ellos indígenas, que han abandonado sus comunidades, mestizos empobrecidos, zambos o mulatos que se dedicaron a trabajar la tierra; pequeños propietarios de unidades más o menos improductivas, de «ejidos» sin posibilidades reales de competencia, peones de campo mal pagos, diversos tipos de trabajadores directos de la tierra. Hasta fines de la primera parte del siglo XX más del 70 % de la población latinoamericana vivía en el campo, explotados, arrinconados por una oligarquía terrateniente criolla latifundista. En ciertas regiones, como en México, se produce una verdadera revolución campesina que es derrotada (1910-17); sus líderes, Francisco Villa y Emiliano Zapata, terminan siendo asesinados, revolución que

se reavivará con los «cristeros»⁴ posteriores. En otras regiones son los «campesinos sin tierra», como los 30 millones de nordestinos en Brasil, quienes ocuparán la tierra ilegalmente o destruirán la selva tropical amazónica para sobrevivir; el avance modernizador del libre mercado, sin planificación alguna posible, lanza a los campesinos, privados de la factibilidad de reproducir su vida en el campo, hacia las ciudades, donde les deparará el destino del «sexto sol» –el capital–, de transformarse en uno de los otros dos rostros de la otra cara de la modernidad.

El autor identifica un sexto rostro en los «obreros»: la revolución industrial que siguió en Europa al capitalismo mercantil en su etapa dineraria, inaugurada por Portugal y España en el s. xv, se lleva a cabo primeramente en Inglaterra a mediados del s. xviii, llega a implementarse en América Latina a fines del s. xix como una revolución industrial originariamente dependiente; las burguesías nacionales latinoamericanas, que pretenden un proyecto unitario o subsuntivo de los proyectos de los liberales y conservadores, pero nunca popular sino populista, gestionarán un capital débil, ya que transfiere estructuralmente valor al capital central de las metrópolis; ante un capital débil, el obrero será sobre explotado, ya que el capital periférico debe compensar la transferencia de valor hacia el capital central. Así, los millones de obreros de América Latina, como en Asia y África, se tornan la parte más explotada del capital mundial, los miserables de nuestra época.

Un séptimo rostro de esta otra cara de la modernidad lo constituyen los «marginales», puesto que no solo se da una sobreexplotación obrera por el capital periférico, sino una enorme sobreexplotación relativa y absoluta, un ejército laboral de reserva que el débil capital periférico no puede subsumir, la marginalidad urbana alcanza entonces proporciones siempre en aumento en los países latinoamericanos.

⁴ Conflicto armado en México que se prolongó desde 1926 a 1929, entre el gobierno y milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos, que resistían la aplicación de legislación y políticas públicas orientadas a restringir la participación de la Iglesia católica sobre los bienes de la nación, así como en procedimientos civiles.

El fenómeno contemporáneo de la marginalidad manifiesta tal vez el rostro más injusto y violento en el capitalismo periférico de la sociedad llamada por muchos del «capitalismo tardío» este, postindustrial y de servicios, centrado en el capital financiero y transnacional, se articula con el capitalismo periférico propiamente industrial, que subsume trabajo vivo con salarios de subsistencia mínima, gracias a la competencia de los marginales que ofrecen su trabajo a precios infrahumanos, como los braceros ilegales en los Estados Unidos.

Ante este mito sacrificial, violento e irracional de la modernidad, se trata no del volver al pasado, sino, en nombre del núcleo racional emancipador moderno, de negar tal mito y de proceder a un proyecto liberador que es, al mismo tiempo, un intento de superación de la modernidad, hacia una transmodernidad, de racionalidad ampliada, donde la razón del otro pueda operar en una real «comunidad de comunicación», en la que todos los humanos participen como iguales y con respeto por la alteridad, que debe estar garantizada, apuntando a un diálogo de culturas para construir no una universalidad abstracta sino una «mundialidad analógica y concreta», en la que todos puedan contribuir con aporte propio como riqueza de la humanidad plural futura.

En el caso de la ética, después de una primera publicación, «*Para una ética de la liberación latinoamericana*», que, según expresiones del propio autor, partía de la positividad de la exterioridad y pretendía, más allá de Heidegger e, inspirándose en el planteo levinasiano de la otredad en la constitución del sujeto, asumir lo popular latinoamericano excluido, la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión es un segundo paso con respecto a aquella, en tanto habría una mayor presencia de lo negativo y material, con una arquitectónica racional de principios mucho más construida, difiriendo no solo por escribirse veinte años después, sino por el cambio de la situación histórica, que hizo madurar una nueva perspectiva ante un transformado discurso ético en la filosofía contemporánea. Se sitúa en un horizonte mundial, planetario, trascendiendo la región latinoamericana y del heleno y eurocentrismo, desde el centro y la periferia hacia la mundialidad.

Mientras en la década del setenta partía de los filósofos más estudiados en esa época –el último M. Heidegger, P. Ricoeur, H. Gadamer, la primera Escuela de Frankfurt, J. Derrida, E. Lévinas y tantos otros–, ahora tiene en cuenta no solo a los nombrados, sino también en especial al nuevo desarrollo de la filosofía en Estados Unidos y Europa. Si además en aquel entonces el debate se había efectuado desde la realidad latinoamericana, desde grupos de pensadores militantes y una relectura crítica de textos, ahora se plantea desde la realidad mundial y de algunos diálogos personales con los filósofos del centro, alcanzando la reflexión de este modo nueva pertinencia. Desde la caída del muro de Berlín, en 1989, la desintegración de la URSS, el fracaso de los socialismos en la Europa oriental, la derrota electoral del sandinismo, el bloqueo de Cuba, en fin, el derrumbe de muchos modelos que alentaban la esperanza de los pueblos por liberarse de su miseria, todo ello produjo un cierto espíritu de desaliento, hasta de desesperación en las masas, y en el nivel filosófico casi la desaparición de un pensamiento crítico. Concluida la guerra fría, desaparecida la geopolítica de la bipolaridad y, al mismo tiempo, instaurada la indiscutida hegemonía militar norteamericana, se produjo igualmente la globalización de su economía, cultura y política exterior. La crisis de las utopías revolucionarias pareciera no permitir más alternativas; impera el dogma metafísico de un nuevo «gran relato» y la única «utopía» aceptable para el poder es el neoliberalismo, continúa afirmando el autor. El juicio dominante de la opinión pública filosófica vigente sostiene entonces que la propuesta de «liberación» debería dejar lugar a acciones funcionales, reformistas, posibilistas. A pesar de todo esto, y contra lo que muchos opinan, la antigua sospecha de la necesidad de una ética de la liberación desde las víctimas, desde los pobres de la década del sesenta, desde la exterioridad de su exclusión, se confirma como pertinente en medio del terror de una espantosa miseria que aniquila buena parte de la humanidad a finales del siglo xx, junto a la incontenible y destructiva contaminación ecológica del planeta Tierra. No pretende la ética de la liberación ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución, sino una ética cotidiana, des-

de y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización, en la normalidad histórica vigente actual. Mientras que las éticas filosóficas más de moda, las estándar y aun las que tienen algún sentido crítico, con pretensión de ser posconvencionales, son éticas de minorías, aunque de minorías hegemónicas, dominantes, las que tienen los recursos, la palabra, los argumentos, el capital, los ejércitos, que con frecuencia pueden cínicamente ignorar a las víctimas, a los dominados y afectados-excluidos de las mesas de negociaciones del sistema imperante, de las comunidades de comunicación vigentes; víctimas sin derechos humanos promulgados, no advertidos por los *ethos* de autenticidad, bajo el impacto de la coacción legal y con pretensión de legitimidad. De todas maneras, esta ética de la liberación, afirma el autor, no sustituye a la anterior versión, en la que había expuesto en cinco tomos muchos temas sobre los que no vuelve, pero la actualiza, reformándola, radicalizándola, desarrollando nuevos aspectos fundamentales, y respondiendo, aclarando, ampliando y retractándose ante críticas vertidas. Aunque, por ser intencionalmente una obra de síntesis, no se propone describir en detalle la temática abordada, sino tan solo indicar un proceso en seis momentos, situar el lugar de la cuestión expuesta en la arquitectónica general, ya que si fuera una exposición analítica exigiría mucho mayor espacio y no es el propósito del presente trabajo, si bien en otros lugares de su obra y en publicaciones de muchos colegas que menciona podrán estudiarse los temas indicados; algunos casos reciben un tratamiento más detallado al tratarse de cuestiones que aborda por vez primera. Por otra parte, expone en esta ética a numerosos filósofos éticos relevantes contemporáneos para incorporar sus aportes al discurso de la ética de la liberación, en fecundo diálogo histórico. Frecuentemente, al intentar esta ética realizar el doble efecto de construir una arquitectónica y de subsumir la reflexión de los éticos contemporáneos, puede parecer que se pierde la ruta, pero también es posible descubrir el hilo conductor de la discusión. Considera asimismo que han quedado numerosos temas abiertos para ser estudiados en el futuro, porque el programa de investigación de una ética crítica, que ha sido solo desarrollado inicialmente en sus

grandes líneas, deberá ser completado con otras obras en la tradición de la filosofía de la liberación. A su vez, habrá que tener en cuenta que cuando se refiere en esta obra al otro, se sitúa siempre y exclusivamente en el nivel antropológico, por lo que no se podría pretender refutar la ética de la liberación malinterpretando el tema de la otredad como el de un mero problema no-filosófico-teológico, según pareciera serlo por ejemplo para G. Vattimo u Ofelia Schutte; el otro es la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico. La libertad del otro, siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty, no puede ser una absoluta incondicionalidad, sino siempre una cuasi incondicionalidad relativa a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad. En esta ética el otro no será denominado metafórica y económicamente bajo el nombre de «pobre», sino, inspirándose ahora en W. Benjamin, lo denomina «víctima» como noción más amplia y exacta.

Esta obra pretende asimismo ofrecer material a los diálogos denominados Sur-Sur⁵, propios del siglo XXI, dado que el marco o contexto último de esta ética es el proceso de globalización, que desgraciada y simultáneamente es exclusión de las grandes mayorías de la humanidad, las víctimas del sistema-mundo. Globalización-exclusión quiere indicar el doble movimiento en el que se encuentra apesada la periferia mundial: por una parte, la pretendida modernización dentro de la globalización formal del capital, en su nivel financiero principalmente, que Marx bien calificó de capital ficticio pero, por otra parte, la exclusión material y discursivo-formal creciente de las víctimas de ese pretendido proceso civilizador. Esta ética desea dar cuenta de esa dialéctica contradictoria, construyendo las categorías y el discurso crítico que permitan pensar filosóficamente este sistema performativo autorrefe-

⁵ En diciembre de 1994 se celebró en El Cairo el V Congreso de la Asociación Filosófica Afro-Asiática, en el que se organizó un Comité Internacional del Tercer Mundo para ocuparse del diálogo filosófico Sur-Sur.

rente que destruye, niega, empobrece a tantos en el fin de siglo xx. La muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar, justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan.

La ética actual, de finales de siglo xx y comienzo del tercer milenio, tiene para el autor algunos nudos problemáticos que deben ser resueltos; aporías o dilemas en los que se propone ingresar de lleno y polémicamente, intentando comenzar a analizarlos desde la perspectiva de la ética de la liberación. Considera que dos frentes de argumentación son particularmente activos en este momento. En primer lugar, los debates que van desde a) la negación de que la ética normativa pueda desarrollarse desde una racionalidad con validez empírica, ya que su ejercicio se situaría en el nivel de los meros juicios de valor, posición sostenida, entre otros, por la metaética analítica, a partir de 1903 con los *Principia Ethica* de G. Moore, hasta b) la afirmación de una ética utilitarista de la «felicidad para las mayorías». Analiza la primera, continuando el discurso de J. Habermas, en cuanto a la pretensión de la existencia de enunciados normativos, en calidad de no ser meros juicios subjetivos sino con pretensión de rectitud, pero avanza más mostrando la posibilidad de desarrollar una ética a partir de juicios de hecho, empíricos, descriptivos. Subsume al utilitarismo, tan criticado por la metaética del lenguaje y por las morales formales, incluida la de J. Rawls, recuperando el aspecto material de las pulsiones de felicidad, aunque mostrando su inconsistencia en cuanto a la pretensión de fundamentar un principio material universal de validez suficiente. En segundo lugar, siendo un debate todavía en curso en el que se ha enfrentado c) la ética comunitarista, de inspiración histórica y valorativa, ante d) las éticas formales, en especial la ética del discurso, intenta subsumir ambas por diversas razones, aunque situándolas en momentos distintos del proceso arquitectónico de la ética de la liberación. Trata a la ética comunitarista de un A. MacIntyre, Ch. Taylor o M. Walzer, en el nivel material de la ética, articulándola en un horizonte que le permita superar su incomensurabilidad particularista y abrirse a un universalismo de con-

tenido más allá de la mera historia, de los hipervalores y de la autenticidad de la identidad cultural. La verdad práctica del contenido alcanza la pretensión de universalidad. De la misma manera, ante las morales formales procedimentales, desde Kant y en especial con K-O. Apel y J. Habermas, adopta una posición también de subsunción, pero reconstruyendo radicalmente su función en el proceso ético. Ellas permitirán clarificar el momento de la «aplicación» del principio material de la ética. Ante planteos tales como e) el pragmático, desde un Ch. Peirce hasta H. Putnam y f) la teoría de sistemas de N. Luhmann, se nutre de ellas para definir g) un tercer principio: el de factibilidad, inspirándose en el pensamiento de F. Hinkelammert. De esta manera el «bien» del sujeto de la norma, acción, microfísica del poder, institución y sistema de eticidad en el que se alcanza al final de un complejo proceso el contenido de verdad, la intersubjetividad válida y la factibilidad ética, «realizan» el bien, pero al obrar el bien de la norma.

Concluida con ello la primera parte, pudiera parecer que ya ha agotado los temas centrales de las éticas en general, sin embargo, es en la segunda parte donde la ética de la liberación comienza el desarrollo de sus tesis propias. En efecto, es desde la norma, acto, microestructura, institución o sistema de eticidad «buenos» que, por contradicción radical, llamada negatividad material por Max Horkheimer, se causan no intencionalmente y de manera inevitable, víctimas, efectos de dicho «bien». El punto de partida aquí será desde ahora la víctima, como Rigoberta Menchú, mujer, indígena, de raza morena, campesina, guatemalteca. El «bien» se invierte, se torna dialécticamente el «mal» por causar dicha víctima. Comienza así el análisis de los grandes críticos, de los filósofos malditos, K. Marx, la primera Escuela de Frankfurt, M. Horkheimer, Th. Adorno, H. Marcuse, W. Benjamin y también F. Nietzsche, S. Freud, E. Levinas, etc. La crítica ético-material inaugura el pensamiento negativo. De pronto, la consensualidad de la razón discursiva, que no podía aplicar su norma básica porque los participantes afectados siempre empírica e inevitablemente están en asimetría, puede en cambio ahora aplicarse

gracias a la intersubjetividad simétrica de las víctimas en comunidad solidaria entre ellas mismas. Ahora surgen problemas nuevos, inesperados, ya tratados por autores como J. Piaget o L. Kohlberg, pero bajo nueva luz desde la reinterpretación de P. Freire. Se plantea de este modo por primera vez la cuestión epistemológica del tercer criterio de demarcación de las ciencias sociales críticas, superando la posición al respecto de un K. Popper, Th. Kuhn, P. Feyerabend o I. Lakatos, y pretendiendo clarificar también ciertas ambigüedades de la teoría crítica. E. Bloch muestra el sentido positivo del anhelar con esperanza la utopía posible desde la intersubjetividad simétrica de las víctimas. Se llega al momento crucial de la ética de la liberación, reactualizando, después de la caída del muro de Berlín en 1989, debates antiguos sostenidos ya por R. Luxemburg, A. Gramsci, C. Mariategui y tantos otros, para situar desde esta metaética de la liberación nuevos horizontes en cuanto a la razón ético-estratégica y táctica, mostrando la compleja articulación de las masas victimadas, que emergen como comunidades críticas y que tienen como núcleos de referencia militantes críticos. Se trata de los nuevos movimientos sociales, políticos, económicos, raciales, ecológicos, de género, étnicos, etc., que surgen a finales de este siglo xx. Luchas por el reconocimiento de víctimas que operan transformaciones en diversos aspectos.

El autor intenta «situar» la problemática ética en un horizonte planetario, trascendiendo la tradicional interpretación heleno y eurocéntrica, para abrir la discusión más allá de la ética filosófica europeo-norteamericana actual. La exposición es meramente indicativa, no exhaustiva, ni siquiera suficiente, para mostrar cómo se podría desplegar el cuestionamiento a panoramas más amplios de mundialidad, que de por sí nos implican a todos. No se debe confundir entonces el contenido de eticidad cultural con la formalidad propiamente filosófica en cuanto al método que se originó en Grecia, aunque con reconocidos antecedentes en Egipto y con procesos paralelos en India y China; no deben identificarse los contenidos de la cultura griega con

la filosofía en cuanto tal. Frecuentemente se integran textos míticos como el de Homero y Hesíodo como ejemplos filosóficos, ateniéndose a sus contenidos de eticidad, pero se descartan otros relatos como el Libro de los Muertos egipcio, textos semitas y hebreos, de los Upanishads o de Lao-Tse, por no ser considerados formalmente filosóficos, sino meros ejemplos míticos, literarios, religiosos y artísticos, no advirtiéndose que lo propiamente filosófico de los griegos no es la expresión mítica del alma inmortal o de la eternidad y divinidad de la *physis*, sino el método filosófico formal, porque el alma inmortal helénica o la resurrección de la carne del Osiris egipcio, son ambas propuestas culturales de contenidos de eticidad, que pueden o no ser tratadas filosóficamente, pero que no lo son intrínsecamente. Por ello se podrá abordar aquí filosóficamente textos míticos de todas las culturas de la historia de la humanidad, de gran importancia para interpretar los contenidos éticos de la eticidad actual, y que tendrán por otra parte pertinencia para el desarrollo formal de la misma ética. Es decir, se requirió tiempo para poder alcanzar un grado de complejidad civilizatorio suficiente que permitiera a la ética y a la moral lograr grados más abstractos de universalidad y llegar así a niveles evolutivos crecientes de criticidad. La evolución histórica del sistema interregional, que el autor describe en cuatro estadios, no mienta ser una mera complementación, sino comporta la tesis central de que las eticidades de la humanidad se fueron generando en torno y desde un sistema asiático-africano-mediterráneo, que a partir del siglo xv se torna por primera vez mundial. Por otra parte, la maduración de las eticidades fue alcanzando grados suficientes de desarrollo, lo que permitió éticas cada vez más conscientes de su universalidad, desde las egipcio-mesopotámicas hasta la segunda escolástica del siglo xvi con un Francisco de Vitoria, en el siglo xviii con un Kant o en el xx con un Apel o Habermas y, al mismo tiempo, categorías ético-críticas de gran radicalidad, desde las desarrolladas míticamente ante el esclavismo en Egipto, o la ética de la justicia de Hammurabi, hasta las de Bartolomé de las Casas en el siglo xvi, Marx en el siglo xix o la ética de la liberación en la actualidad.

Como Dussel expresa en el Prólogo de su *Política de la liberación*, t. 1, *Historia mundial y crítica*, se trata de exponer una posible historia de la política, la historia de los pueblos, que son los actores políticos, y el pensamiento o filosofía política que los ha inspirado. Por lo general, estas historias siguen dentro de ciertos marcos que las limitan. Romper estos marcos, deconstruirlos para componer un relato sobre nuevas bases, desde otro paradigma histórico, es el propósito frontal.

El primer límite que es preciso superar en las filosofías políticas en boga es el helenocentrismo, el olvido de que las palabras fundamentales de la política griega tienen un origen no griego. En segundo lugar, el occidentalismo, que no advierte la importancia del mundo bizantino para los inicios de la Modernidad política. El tercer límite es el eurocentrismo de las filosofías políticas, que obvian por desprecio o ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas. A estos límites se añaden otros: la periodización de la historia según los criterios europeos, el secularismo tradicional de las filosofías políticas, el colonialismo teórico de estas en los países periféricos, la exclusión de América Latina cuando se indagan los orígenes de la Modernidad. Y expresa por fin el autor: «no habría que leer esta historia como un relato, sino como un contra-relato, como un relato de una tradición anti-tradicional. Como un buscar lo no dicho y lo no investigado en lo ya dicho. El 'decir' de la corporalidad sufriente de los 'condenados de la tierra' es su punto de partida».

En este contra-relato se va construyendo evidentemente otra lógica, que llamamos en nuestros propios trabajos de planteo intercultural inter-lógica, en tanto lo no tenido en cuenta y no dicho de las demás culturas, significa una experiencia propia de las mismas, que tiene su expresión correspondiente y cabe recoger a través de una «hermenéutica de via larga» que va construyendo la inteligibilidad o modo de comprensión y la racionalidad o modo de articulación al atravesar y asumir discernidamente esas diferentes experiencias llevadas a cabo por los diversos centros históricos, culturas o formas de vida y expresadas a través de lógicas correspondientes. Se trata de una tarea nece-

sariamente interdisciplinaria, por cuanto cabe aprender de los planteos obtenidos por las diversas disciplinas en su correspondiente punto de vista, y paradigmas o modelos de planteo, e intercultural.

A este primer momento de «historia mundial y crítica», que sitúa la filosofía política en una visión histórica diferente a la habitual y, en consonancia con los tiempos, de crisis universal de los marcos de referencia hermenéuticos, le sigue en un segundo tomo una «arquitectónica» de lo político, que ofrece una descripción ontológica del mismo, que si en la Modernidad se identificó a menudo con la dominación, aquí se da en un renovado concepto a partir de las recientes experiencias políticas latinoamericanas. En un primer nivel se plantea la acción política, así como en un segundo se expone la problemática del concepto de institución política y su compleja estructura entre tesis opuestas: por una parte el anarquismo extremo y por otra el conservadurismo liberal o de franca derecha. En un tercer nivel se trata, de manera considerada amplia y novedosa, los tres principios normativos implícitos de la política, expuestos según el autor formalísticamente por algunos o negados por la mayoría de los filósofos políticos contemporáneos.

Después de esta descripción de la totalidad política en abstracto, un tercer momento, previsto para un tercer tomo de la obra, encarará la complejidad concreta, a través de las contradicciones históricas, los conflictos, las crisis y los procesos propiamente creativos, que sitúan en su originalidad a la «política de la liberación».

Bibliografía

- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Discurs der Moderne*. Frankfurt del Main: Shurkamp.
- De Torquemada, J. (1977). *Monarquía indiana*. México: UNAM.
- De las Casas, B. (1984). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza.

Lehmann, W. (1949). *Sterbende Götter und Christliche Heilbotschaft*. Stuttgart.

O'Gorman, E. (1957). *La invención de América*. México: FCE.

Portilla, L. (1979). *La filosofía náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Enrique Dussel

Pablo Guadarrama González¹

LA HISTORIA DEL DEVENIR del pensamiento de los pueblos de lo que los conquistadores denominaran «América», desde sus culturas originarias (Guadarrama, 2014a) hasta el presente, está colmada de ejemplos de humanismo práctico, expresado en las concepciones y ejercicios democráticos, reconocedores de determinadas formas de derechos humanos.

Basta un recorrido puntual por la historia de su vida política, jurídica, filosófica, etc., (Guadarrama, 2012; 2013) para percatarse de que la lucha por reivindicar la condición humana de aborígenes y esclavos africanos, y los derechos de criollos que impulsaron los movimientos emancipadores e independentistas, contiene numerosas manifestaciones de humanismo, algunas de ellas en su tradicional forma abstracta, y otras de evidente carácter práctico.

Por humanismo práctico –término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de «humanismo concreto», «humanismo positivo» y «humanismo culto», que se diferenciaban del «humanismo real» de Feuerbach (Marx, 1965)– puede considerarse

¹ Profesor de Mérito de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, Doctor en filosofía Universidad de Leipzig, Alemania, Doctor en Ciencias Universidad Central de las Villas Cuba. pabloguadarramag@gmail.com

una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del «humanismo abstracto», el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse también del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

Son múltiples las evidencias de humanismo práctico en los próceres de la independencia latinoamericana, quienes no limitaban sus objetivos a la conquista de la independencia política respecto de la metrópoli, sino también a alcanzar mayores grados de justicia social (Guadarrama, 2010). Esto puede apreciarse desde Simón Bolívar y demás líderes iniciadores de tales luchas emancipadoras, así como también en sus continuadores en nuevas etapas, como José Martí (Guadarrama, 2014b), e incluso en la actualidad, cuando algunos pueblos, después del fracaso de llamado «socialismo real», ensayan nuevos proyectos de sociedad más justa y por tanto humanista práctica.

La llamada filosofía de la liberación ha sido uno de esos notables ejemplos de que algunos de sus más destacados representantes –entre los cuales sobresale Enrique Dussel– han continuado cultivando esa tendencia aportadora de nuevas formas de humanismo práctico. Resulta válido el criterio de Pedro Enrique García Ruiz, según el cual: «La obra de Dussel, a diferencia de otros miembros del movimiento de la filosofía de la liberación, no ha abandonado sus hipótesis de trabajo originales y las ha enriquecido a través de diversas polémicas, mostrando que no eran únicamente el resultado de una coyuntura histórica determinada» (Ruíz, 2005 pp. 285-316).

Es sabido que la filosofía de la liberación, desde su inicio, no constituyó un movimiento homogéneo, pues incluso se ha cuestionado si es propiamente una filosofía:

En verdad, no fue esta una filosofía, sino una orientación múltiple desarrollada inicial en la Argentina por un grupo de autores preocupados por algunas inquietudes comunes. Estas inquietudes no llegaron a cuajar en un programa compartido y persistentemente realizado, porque en momentos en que se tomaba conciencia de la vigencia de intereses que parecían semejantes, se advertían las divergencias. Así, lo que se ha conocido como filosofía de la liberación oculta bajo esa denominación un conjunto complejo de posiciones, no fácilmente diferenciables sí, pero conflictivas y en gran medida excluyentes. Incluso profundizando el estudio de estas modalidades de filosofar, duda el investigador no sólo de aplicarles el calificativo de «liberación» sino incluso de denominarlas «filosofía». (Cerutti, 1997, p. 134)

En el transcurso de su desarrollo, algunos de sus simpatizantes se han distanciado de ella con la intención de generar nuevas propuestas, por diferentes vías también, de humanismo práctico.

Esto significa que la filosofía de la liberación no debe ser considerada como la única continuadora o la expresión más reciente de dicha forma de humanismo, pero sin duda es una de sus manifestaciones más auténticas:

Constituye un movimiento intelectual progresista, humanista, reivindicador de la cultura y en especial del papel de la filosofía en América Latina; crítico de las distintas formas de enajenación capitalista y escrutador de una opción sociopolítica más justa para el hombre latinoamericano, aun cuando ésta no signifique de inmediato la conquista del socialismo. (Guadarrama, 1993, P. 199)

Del mismo modo que lo han sido también algunas expresiones del positivismo *sui generis* (Guadarrama, 2004) o del marxismo (Guadarrama, 1999) en el contexto latinoamericano.

La obra filosófica de Enrique Dussel es lo suficientemente extensa y profunda para poder ser analizada de forma simple en un artículo. De

manera que el presente trabajo solo pretende abordar algunos de los elementos que hacen que ella ocupe un merecido lugar en la historia universal de la filosofía, y en particular de Latinoamérica, así como en la conformación y despliegue de formas de humanismo práctico, tomando en consideración que la preocupación por la práctica es un tema central no solo en sus reflexiones epistemológicas, sino especialmente en el terreno de la ética y la filosofía política.

El cerebro humano (y todo cerebro de los vivientes) tiene como criterio último de funcionamiento a la vida ante la muerte siempre posible. La permanencia en vida del ser humano viviente es «criterio de verdad práctica»: los objetos constituidos son «sabidos» en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente «verdad práctica» en este sentido. Y la «vida» –vida humana, por lo tanto social, cultural, histórica, religiosa, etc., en concreto de cada sujeto ético– es el criterio de constitución de los objetos como «verdaderos». (Dussel, 2001, p. 116)

Por tal motivo, se atenderá este elemento básicamente en una de sus obras: *Hacia una filosofía política crítica* (2001), que aunque no resulta la única, está entre las mejor expresan dicha postura.

El tema del humanismo ocupó la atención especial del filósofo argentino desde sus primeros libros, como puede apreciarse en *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* (Dussel, 1969) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América* (Dussel, 1974a), así como en *El humanismo helénico* (Dussel, 1975a). Indudablemente, estos estudios contribuyeron, como una de las fuentes teóricas principales, a la conformación de su pensamiento humanista, pero sería su sensibilidad ética y política para identificarse con las aspiraciones de los sectores populares el factor decisivo en la orientación práctica de dicho pensamiento.

Muchas de las determinaciones por las cuales el pensamiento de Dussel debe ser considerado dentro de la tradición humanista práctica pueden encontrarse en otros tantos de sus trabajos anteriores. Sin embargo, no cabe la menor duda de que en ellos se observa una favorable evolución hacia formas superiores no solo de humanismo, sino también de superación del ideario utópico abstracto, de aproximación creciente a las utopías concretas y de preocupación por el esclarecimiento del papel de la praxis.

Lo que la praxis auténtica permite que advenga en mí es la perfecto, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y comprendido dia-lécticamente... Esa perfecto de la cual la praxis es mediación necesaria es la mía. La «miidad» (Jemeinigkeity) del advenimiento es responsabilidad de la praxis, de una praxis que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre. (Dussel, 1973, p. 95)

A tenor de lo anteriormente definido como humanismo práctico, son múltiples los ejemplos en que la obra de Enrique Dussel ha expresado su identificación con causas emancipadoras de algunos pueblos e incluso ha asumido formas de compromiso político con procesos revolucionarios coetáneos –entre ellos, los de Cuba, Nicaragua, El Salvador–, así como con las ancestrales luchas de indígenas, de afrodescendientes y de sectores sociales explotados o marginados en general.

Sus abiertas críticas a la injerencia norteamericana –propiciadora de golpes de Estado contra Gallegos en Venezuela, Arbenz en Guatemala, Cuadros en Brasil, Allende en Chile, y apoyo a dictaduras repudiadas por amplios sectores populares, como la de Machado y Batista en Cuba, Rojas Pinilla en Colombia, Trujillo en Dominicana, Somoza en Nicaragua, Stroessner en Paraguay, Onganía y Videla en Argentina, Pinochet en Chile, etc.–, y en especial su más recientes expresiones de apoyo a las transformaciones revolucionarias en Venezuela, Bolivia, Ecuador, así como a los éxitos de gobiernos de distinto grado de

izquierda en Brasil, Uruguay, Argentina, etc., son suficientes razones para considerar que su postura filosófica ha sido la de un intelectual con compromiso orgánico con causas populares de humanismo práctico, interesado ante todo en la historia real de los pueblos dominados y marginados.

Desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano –aunque también–, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una Destrucción de la historia de la ética. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. (Dussel, 1977, p. 86)

Su interés ha sido poder, a partir de la historia de esos pueblos oprimidos, elaborar una filosofía que contribuyese a su liberación.

Su clara comprensión de las verdaderas causas de las nuevas guerras imperialistas que han sacudido el mundo en estos últimos años es también expresión de identificación con las demandas de pueblos invadidos y obligados por la fuerza a cambiar de gobierno bajo pretextos de lucha por la democracia, escondiendo los verdaderos intereses de apropiarse de sus recursos naturales.

Si bien en ocasiones las formulaciones filosóficas en cualquier pensador puede parecer que, por su naturaleza teórica, empañan la aproximación crítica y comprometida con procesos históricos reales, en verdad, en la mayoría de los casos, como Dussel plantea:

La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humani-

zante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al «filósofo» es porque éste apoya, sofisticada y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora. (Dussel, 1994b, p. 319)

Sucede todo lo contrario. Aproximarse críticamente a la esencia de dichos procesos, contribuyen de algún modo al esclarecimiento de sus causas, nexos, efectos y otras determinaciones, por lo que facilita una posible actitud práctico-transformadora de la realidad, siempre y cuando los sujetos sociales encargados de asumir los procesos ejecuten su función de manera consciente e ideológicamente fundamentada.

Cuando Gabriel García Márquez ejercía como corresponsal de *El Espectador* fue enviado a El Chocó a reportar un supuesto levantamiento popular en esa marginada zona colombiana. Al llegar a ese lugar se percató de que no existía tal sublevación. Se dio entonces a la tarea de entrevistar a varios líderes sociales y otras personas de dicha región. Cuentan que al publicar sus reportajes y entrevistas, en los cuales se revelaban las injusticias sociales que allí se acrecentaban, contribuyó de tal manera al incremento de la conciencia de insatisfacción de la población chochoana sobre su angustiada situación, que a los pocos días se produjo el anunciado levantamiento popular.

Algunas razones habrán motivado a los ideólogos del Partido Republicano de los Estados Unidos de América a citar a Antonio Gramsci, al

elaborar la plataforma ideológica de dicho partido en el Documento de Santa Fe II, cuando afirman que la clase obrera por sí misma no puede tomar el poder político, pero con ayuda de los intelectuales sí lo puede hacer. De ahí que para las oligarquías dominantes resulten más peligrosas las ideas que se generan en una universidad que las surgidas en un sindicato obrero.

Es sabido que las posturas ideológicas no siempre revelan una suficiente fundamentación científica o filosófica por parte de sus portadores, aunque ello no significa que carezcan de ella. Ninguna ideología se expresa en sus representantes de forma simple por reacciones meramente espontáneas:

Por ideología se debe entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza. Para lograr ese objetivo puede apoyarse o no en pilares científicos, en tanto estos contribuyan a los fines perseguidos, de lo contrario pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente. El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, pero no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas en tanto estas contribuyan a la validación de sus propuestas. (Ángel, 2012, p. 232-233)

En toda forma de humanismo, ya sea abstracto, real, concreto o práctico, subyace algún tipo de postura ideológica. Muchas veces tal elemento se esconde tras una maleza de formulaciones teóricas que dificulta revelar de manera fácil su verdadera esencia, pero a la larga un análisis pormenorizado de sus particularidades debe mostrar las raíces de su diverso fermento ideológico, pues es como el oxígeno del aire que res-

piramos, nos agrade o no, debemos consumirlo, a menos que se pretenda renunciar a la vital existencia.

En la obra filosófica dusseliana se ha expresado de forma cada vez más clara el momento ideológico debidamente fundamentado por un andamiaje teórico de refinada profundidad filosófica. Este hecho se revela en su identificación con los sectores dominados y explotados de la población.

El punto de partida de E. Dussel es la situación de dominación, de la negativa de respeto al otro. Por lo tanto, la aceptación del otro, del oprimido, la destotalización del Yo o del Nosotros se mueve hacia el centro de la teoría moral; la argumentación aparece sólo como la consecuencia de este acto moral originario. La teoría sigue el camino de la dominación a la interpelación y del respeto a la comprensión y argumentación. Pero la tesis de Dussel de la exterioridad constitutiva del otro no pretende glorificar el «disenso», como lo ha hecho Lyotard. Por el contrario, según Dussel la calidad de los consensos fácticos depende del compromiso para entrar en el mundo de la vida del otro y para comenzar a comprender la otredad del otro. Esto no puede sustituir el momento cognitivo de la justicia en el sentido de sopesar las demandas sin relacionarlas con las personas. Pero no hay justicia sin una comprensión profunda de la otredad del otro, de su historia, de su mundo de la vida, etcétera. (Schelkshorn, 2005, p. 19-20)

Sin duda, tales expresiones ideológicas están presentes desde sus primeros trabajos, aunque por supuesto no en la misma forma e intensidad, pues es evidente que en sus obras más recientes, como la que nos ocupa, su discurso filosófico, sin renunciar a su calidad teórica, revela de manera cada vez más clara su firme postura ideológica de articulación con los procesos emancipadores de los pueblos, no solo del llamado Tercer Mundo, sino de todas las latitudes, y en especial de los latinoamericanos en su lucha contra los poderes coloniales, neocoloniales e imperialistas, como puede apreciarse en esta declaración:

En el caso de una «pragmática» idealista, el problema del fetichismo pasa desapercibido en su determinación económica. Es esto lo que nos interesa en América Latina, en la periferia mundial, donde desde la invasión a Panamá y la guerra de Irak un Nuevo Orden Mundial hegemónico del «Norte», bajo el poder militar norteamericano, impone a la *mayoría de la Humanidad*, en el «Sur», el deber moral de resignarse con un mínimo vital de consumo, en la miseria, contemplando pasiva la dilapidación ecológica del planeta en manos de la irresponsabilidad destructora del Norte. El cinismo ocupa el lugar de la ética, y la moral burguesa del sistema capitalista desarrollado (que justifica la invasión de Panamá, pero se opone a la invasión de Kuwait) se impone como la «Macro-moral de la Humanidad»: la pura violencia coactiva, irracional e injusta del *más fuerte* (sea esa fuerza tecnológica o económica, pero, por último, militar). (Dussel, 2007, p. 296-297)

Su abierta postura de enfrentamiento a cualquier forma de darwinismo social le conduce a reiterar el nefasto carácter de tales concepciones seudocientíficas tan distantes de cualquier forma de humanismo.

Desde sus primeras reflexiones sobre las posibilidades de una filosofía de la liberación, se aprecia en la obra de Dussel una antropología filosófica bien estructurada, con fermentos propios del humanismo cristiano originario; la fenomenología existencialista de Heidegger; la concepción de la exterioridad y la alteridad de Levinas, como fundamento de su *analéctica*; el marxismo, inicialmente en interpretaciones más cercanas a la teoría crítica, en especial las reflexiones de Bloch sobre las utopías concretas y los enriquecedores análisis sobre la enajenación, especialmente de Marcuse. Posteriormente, en la evolución de su trayectoria intelectual se observa una genuina profundización en la obra de Marx, así como enriquecedoras críticas a la ética del discurso de Apel:

El diálogo de la Ética de la Liberación con la Ética del Discurso ha llegado a un punto en que se pueden ver las diferencias. Si la moral

no se articula al aspecto material (de contenido), que es el principio universal de la reproducción de la vida humana, su validez es meramente formal. (Dussel, 2001, p. 142)

La huella de la hermenéutica de Ricoeur; el estudio de la trayectoria humanista del pensamiento filosófico latinoamericano, en especial la teoría de la dominación y la liberación en Salazar Bondy y Zea, así como otros pensadores críticos de toda forma de exclusión y discriminación, como Sartre, Fanon, etc., se puede apreciar que en la médula de su ideario se encuentra, por una parte, una auténtica filosofía política –como él mismo abiertamente lo declara:

La formulación hacía pensar que la «política» quedaba definitivamente destituida. Fue necesario un largo trabajo teórico para comprender que la política de la Totalidad (en el sentido levinasiano) era a la que se hacía referencia en este texto. Era posible, sin embargo, una nueva política, otra política, una antipolítica que se originara en la praxis emancipadora que partía de la responsabilidad por el Otro. Una Política que tomara la «exterioridad», la exclusión, la marginalidad, la alteridad de las víctimas como arranque inicial. Es en este sentido en que yo indicaba en la década de los 70s (y lo pienso así todavía hoy) que «la Política es la filosofía primera», como el momento central de la «Ética», como el más radical y concreto ejercicio de la vida humana, el modo de realidad singular de cada actor político. (Dussel, 2001, p. 11)

A la vez, por otra parte, subyace permanentemente una ética descarnadora de las despiadadas formas de explotación de los pueblos colonizados por las distintas metrópolis durante la modernidad, de ahí que considere necesaria la generación de una nueva forma de sociedad *transmoderna*:

La Modernidad, en su núcleo racional, es emancipación de la humanidad del estado de inmadurez cultural, civilizatoria como mito, en el horizonte mundial, inmola a los hombres y mujeres del mundo periférico, colonial (que los amerindios los primeros en

sufrir), como víctimas explotadas, cuya víctima es encubierta con el argumento del sacrificio a costo de la mundialización. Este mito irracional es el horizonte que debe trascender el acto de liberación (racional, como deconstructivo del práctico-político, como acción que supera el capitalismo modernidad en un tipo transmoderno de civilización ecológica de democracia popular y de justicia económica). (Dussel, 1992a, p. 180)

Una sociedad superadora del capitalismo, esto es, generadora de nuevas formas de humanismo práctico que dicha sociedad por sí misma jamás podrá engendrar.

La mirilla de su humanismo práctico se orientaría hacia las causas reales de la miserable situación de grandes sectores sociales de los pueblos conquistados, colonizados y esclavizados por los imperios gestores de la dominación capitalista mundial. Por tal razón consideraría:

Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el «centro», quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la «posibilidad» humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial. (Dussel, 1974b, p. 224)

La filosofía política y la ética dusseliana están impregnadas de forma creciente de una marcada identificación con todos los sectores sociales víctimas de algún tipo de explotación, opresión, exclusión o discriminación. La búsqueda de una alteridad dignificante de aquellos que en la historia y hasta el presente no son considerados expresión de la condición humana, ha sido tema permanente de su ideario humanista desde sus primeros trabajos, como él mismo declara:

La Ética de la Liberación desde su inicio en 1969 ha insistido en la relevancia ética del pobre, como víctima de sistemas económicos sociales. «Pobre» como categoría ética es «el Otro» de Emmanuel Lévinas que, excluido de la posibilidad de la reproducción de la vida (*pauper ante o post festum* para Marx), interpela a la conciencia ética y económica. (Dussel, 2001, p. 138)

Por esa razón, Dussel asumió una postura crítica ante la oposición de la Iglesia a algunos movimientos progresistas que se desarrollaron a partir del Concilio Vaticano II. Al respecto sostuvo:

Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la corriente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación y a la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de «seguridad nacional» y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio ante tantos horrores que se cometerán en nombre de la «civilización occidental y cristiana». (Dussel, 1992b, p. 383)

Su actitud de identificación con los sectores humildes de la sociedad se puede apreciar también entre otros momentos posteriores, cuando sostiene:

El Otro, *excluido* de la «comunidad» de comunicación y de los productores, es el pobre. La «interpelación» es el «acto-de-habla» originario por el que irrumpe en la comunidad *real* de comunicación y de productores (en nombre de la *ideal*), y pide cuenta, exige, desde mi derecho trascendental por ser persona, «ser-parte» de dicha comunidad; y, además, pretende transformarla, por medio de una praxis de liberación (que frecuentemente es también lucha), en una unidad histórico-posible más justa. Es el «excluido» que aparece desde una cierta *nada* para crear un nuevo momento de la historia de la «comunidad». Irrumpe, entonces, no solo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como

el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente. Este es el tema que hierde con la angustia diaria de la muerte cercana y posible a la mayoría de la humanidad presente, a América Latina, África y Asia. Este es el lema de la filosofía en el mundo periférico, el «Sur»; es el tema de la *filosofía de la liberación*, liberación de la exclusión, de la miseria, de la opresión: este es el fundamento (Grund), «la razón (Vernunft) del Otro» que tiene el derecho de dar sus razones. No hay liberación sin racionalidad; pero no hay racionalidad crítica sin acoger la «interpelación» del excluido, o sería solo racionalidad de dominación, inadvertidamente». (Dussel, 1994a, p. 88-89)

Es en tal sentido que le otorga un protagonismo especial a la filosofía como instrumento racional que posibilita analizar y enfrentar diversas formas de alienación. Esto no significa que todas y cada una de las posturas filosóficas se caractericen por esta función, al igual que la humanista, pero sin duda, la filosofía de la liberación ocupa un digno lugar entre las que se destacan por las funciones (Guadarrama, 2000):

Entre esas funciones de la filosofía se puede destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes:

1. La cosmovisiva, que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida, y pronosticar su desarrollo.
2. La lógico-metodológica, que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico.
3. La axiológica, cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos.
4. La función hegemónica, orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida.
5. La práctico-educativa, cuya misión es que el hombre se transforme, se cultive, se supere, se desarrolle.

6. La emancipadora, que hace factible su relativa liberación y desalienación.
7. La ética, que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta.
8. La ideológica, destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.
9. La estética, que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones.

Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la humanista, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del Homo sapiens, a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral

Si su discurso se limitara a una simple denuncia o protesta, sin propuestas posibles de solución a las diversas formas alienantes de explotación y discriminación en distintas latitudes y sectores sociales –entre los que se encuentra la mujer–, este podría quedar enmarcado dentro del esquema del humanismo abstracto tradicional. Sin embargo, su actitud crítica del capitalismo real, lo mismo que del llamado «socialismo real», le han conducido a proponer alternativas de socialismo como las que han comenzado a ensayarse en el ámbito latinoamericano en los últimos años. Esta actitud se expresa en su solidaria identificación con estos nuevos experimentos de socialismo, más democráticos y propulsores de los derechos humanos, consciente de que, de otra forma, no sería socialismo.

Su especial atención a la crítica situación de las mujeres en diversas circunstancias constituye también una expresión de su humanismo práctico:

La praxis de dominación erótica no es meramente individual, sino, como lo hemos indicado, es socio-cultural y tradicional y no sólo por leyes promulgadas, sino por costumbres ancestrales (la *Sittlichkeit* de Hegel o el *éthos* de los griegos), que reprime al

alienado u oprimido, no sólo fáctica y externamentesino, y mucho más sutilmente, en la estructura interna de su propio yo. (Dussel, 1998, p. 118)

En especial cuando les asigna un protagónico papel en el proceso de la liberación, al plantear:

Como siempre ha acontecido en la historia, son los oprimidos los que realizan el camino de la liberación. En nuestro caso son las mujeres, injustamente oprimidas desde la relación erótica, las que lanzan el proceso. (Dussel, 1994a, p. 120)

En ocasiones se subestiman aquellas ideas de pensadores sobre el papel protagónico de las mujeres en el desarrollo social, sin tomar en debida consideración que ellas constituyen aproximadamente el 50%, y en algunos países incluso algo más. Pero lo importante no es una dimensión cuantitativa, sino la significación cualitativa de su actuación en la historia lo que llevó a Carlos Marx a plantear que todo el que sabe algo de historia, sabe que las grandes transformaciones sociales se miden por el grado de participación que en ellas tenga el bello sexo, incluyendo a las feas (Marx, 1983).

Es evidente que ya desde sus trabajos de los años sesenta la huella del marxismo aflora en el pensamiento de Dussel de un modo u otro, como han reconocido varios de los que han analizado este tema:

No obstante, pese a que el análisis a que somete Dussel a la filosofía de Marx no deja de estar atrapado en los conceptos de la metafísica de la alteridad, el filósofo logra, a su modo, expresar la preocupación humanista central de la filosofía marxista; el problema de la enajenación del hombre en el proceso de valorización del trabajo y la fundamentación del «reino de la libertad», partiendo de criterios en principio marxistas Dussel no sólo plantea el problema de la enajenación humana en la sociedad capitalista, sino que suscribe las posiciones de Marx acerca de la raíz social del fenómeno. Comparte el punto de vista del humanismo real en lo tocante a la

relación de la propiedad privada sobre los medios de producción como determinante en el análisis de las causas del fenómeno de la alienación, en tanto que el capital se apropia del trabajo vivo en virtud de la posesión de los medios de producción y la materia prima: la desigual relación de los hombres ante los medios de producción determina un intercambio tan desigual que permite el divorcio entre el productor y el producto de su trabajo, la imposibilidad, dadas las formas de apropiación capitalistas, de utilizar el tiempo de trabajo libre en el pleno desarrollo de la personalidad humana. Según Dussel, todo ello ocurre por la forma totalizadora e inmoral que tiene el capital como totalidad. Pérez Villacampa, G. *Enrique Dussel: De la metafísica de la alteridad al humanismo real*. (Guadarrama, 1993, p. 166-167)

Pero también es cierto que la concepción que tendría de este en aquellos años resulta algo distante de la que asumiría posteriormente, cuando estudió la obra de Marx con amplia dedicación y profundidad. Mas esta cuestión merece atención especial y sobrepasa las posibilidades reales del presente análisis.

Ahora bien, para el tema que nos ocupa resulta indispensable destacar la acertada tesis de Eduardo Mendieta, según la cual:

En opinión de Dussel, el Marx realmente humanista es aquél que hallamos en *El Capital*, donde nos vemos confrontados no con una ciencia económica, sino con una crítica de la economía política que produce un sistema para la expropiación de la vida del trabajador. (Dussel, 2001, p.24)

Este criterio sitúa con razones suficientes al filósofo argentino en la orilla totalmente opuesta del pretendido antihumanismo teórico atribuido a Marx por Althusser:

Pues, al menos en el caso de Althusser, el enfrentamiento crítico al humanismo está referido básicamente al cuestionamiento de los sistemas filantrópicos idealistas y utópicos abstractos (Bloch), tan

distantes y distintos del humanismo positivo, real y concreto propugnado por Marx no sólo en sus escritos tempranos, sino destilado científica, filosófica y políticamente en todas sus obras más significativas, empezando por *El Capital*. (Guadarrama, 2007a, p. 65)

Los análisis de Dussel sobre la trascendencia humanista práctica del pensamiento de Marx han contribuido de alguna forma al rescate del valor de dicho componente filosófico del pensador alemán.

La acumulación de riqueza de un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación ética en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que produce su propio producto como capital. Si esto no se llama «ética», no creo que ningún tratado tenga el derecho de llevar ese nombre, desde la *Ética a Nicómaco* del propio Aristóteles. Y, para terminar, hay que decir que el «pauperismo», los «ejércitos de trabajo de reserva» o «disponibles», las masas de «pobres», desempleados y semiempleados, la transferencia gigantesca de valor de nuestra América Latina a los países desarrollados, manifiestan en su conjunto la pertinencia de *El capital hoy*, en nuestras condiciones objetivas; esa obra a la cual Marx entregó tanto, manifestando en ella, además, su pathos «ético» fundamental. (Dussel, 1990, p. 448-449)

No se trata de valorar la obra filosófica de Dussel por su mayor o menor aproximación al humanismo práctico de Marx, aunque sean evidentes sus confluencias, como cuando plantea:

En nuestra sociedad, el trabajador es «libre»; pero no libre en el sentido que tenga libertad para, sino libre o falto de tierra, medios de producción y subsistencia: libertad como «pobreza absoluta», como «despojamiento total», como el que sólo tiene su propio pellejo para vender. (Dussel, 1996, p. 55)

Del mismo modo se puede apreciar su confluencia con el humanismo práctico de Marx no solo cuando cita a Marx, sino simplemente cuan-

do coincide con algunas de sus tesis fundamentales. Es conveniente recordar que Michel Foucault expresaba que él no necesitaba citar a Marx para coincidir con él. Y así se puede observar en el caso de Dussel cuando plantea: «Liberar a la tecnología para la humanidad a fin de permitir al hombre un trabajo, no para el capital, sino para sí mismo: ampliación del tiempo de re-creación, de reproducción de la vida, de expansión del espíritu, del arte, de tensión trascendental más allá de los límites del reino de la necesidad aspirando el Reino de la Libertad, como cantaba Schiller. De no liberar la técnica para el hombre, el hombre seguirá siendo inmolado al Fetiche a través y por medio de su materialidad en la máquina, [...]» (Dussel, 1984, p. 179).

En definitiva, lo importante no es tal vínculo, sino en qué medida su producción intelectual en esa larga y prolífica vida de creación teórica se ha correspondido o no con las circunstancias y la época histórica que le ha tocado vivir. Es evidente que en su obra se aprecia un considerable incremento de la proyección humanista práctica, de la misma manera que ha existido en determinadas interpretaciones de la obra de Marx por parte de varios de sus continuadores, que han fortalecido algunos de sus elementos esenciales o han desarrollado otros, que apenas eran germinales en el pensador alemán o que ni siquiera se planteó, pero en la actualidad resultan indispensables.

El humanismo práctico en la filosofía política crítica de Dussel se asienta en una antropología filosófica que parte del criterio según el cual

Si la vida humana es el criterio de verdad práctica, el principio ético *material universal* puede describirse así: *todo el que obre éticamente debe reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, en último término de toda la humanidad, es, decir, con pretensión de verdad práctica universal.* (Dussel, 2001, p.74)

De tal forma, el presupuesto básico de todas sus reflexiones teóricas descansa en este principio –que si bien puede tener entre sus elementos fundamentales el cristianismo, no debe reducirse unilateralmente a esa sustancial fuente–, el cual constituye uno de los ejes principales que le

permiten valorar todas las posibles consecuencias de la praxis política. En la misma medida en que esta última contribuya al enriquecimiento no solo espiritual, sino material de las condiciones de existencia de los sectores populares, encontrará el beneplácito del pensador argentino.

Por ello, de forma diáfana sostiene:

La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la repercusión subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el modo-de-realidad (*Realitätsmodus*) del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconsciente o autor reflexivo y por ello autorreferente: es el único viviente que «recibe» la vida a-cargo-de o bajo su responsabilidad. (Dussel, 2001, p. 74)

En ese sentido, su perspectiva antropológica se articula adecuadamente con la tendencia general observada en el pensamiento filosófico latinoamericano de otorgar mayor fundamento a la existencia de una histórica, condicionada y progresiva *condición humana*, que a una presunta determinista *naturaleza humana* o una metafísica *esencia humana*. Por esa razón, le da especial atención a la consideración social y práctica de la vida humana al plantear: la vida humana en comunidad es el modo de realidad del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica. Todo enunciado o «acto-de-habla» (*Speech act*) tiene por última «referencia a la vida humana» (Dussel, 2001) y trata de otorgarle un sentido concreto. De tal modo se distancia tanto de las posturas vitalistas como de las esencialistas, que conciben la vida humana solo como algo individualmente en sí y para sí, al margen de las condiciones histórico-sociales en las que esta surge y se desarrolla.

Para Dussel,

La «vida humana» no consiste en valores, en virtudes, en felicidad. No se agota en ninguna cultura, en su historia, etc. La «vida humana» se desarrolla concretamente en cada cultura (*Sittlichkeit*); la

historia de las culturas (donde los contenidos han sido olvidados por la meta-ética analítica y por ello han perdido sentido) es su propia historia. En cada cultura la vida humana es la fuente última de todos sus valores (maneras concretas, categorizadas y jerarquizadas de reproducir la «vida humana» en una particularidad concreta); es el origen de las virtudes; organiza toda la vida pulsional; se expresa como felicidad cuando se vive plenamente. Todas las éticas materiales indican «aspectos» de esta última instancia «material» (contenido) que es la «vida humana». (Dussel, 2001, p. 118)

Independientemente de la mayor o menor influencia de la ética kantiana que pueda observarse en su pensamiento, lo que debe destacarse es el énfasis que pone en la dimensión práctica y en la pretensión de universalizar el humanismo como criterio básico de todo juicio moral, tal como se observa cuando afirma:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica*, en una *comunidad de vida* (desde una «vida buena» cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con *pretensión de rectitud* también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con *pretensión de universalidad*. (Dussel, 2001, p. 119)

A partir de la formulación de un principio ético universal material, Dussel orienta sus reflexiones en favor de los sectores explotados y marginados de la sociedad, con la intención de evidenciar la utilidad práctica de tal tipo de enunciado humanista, base de toda otra reflexión antropológico-filosófica. Ello se aprecia cuando plantea:

Pero, además, este principio fue descubierto como punto de partida histórico de la *reflexión de la Ética de la Liberación* desde los «condenados de la tierra» –como escribía Frantz Fanon–. Si hemos de-

bido ocuparnos de un principio ético material universal del deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad, es a partir del «hecho empírico» de que buena parte de la humanidad (los miserables del Sur, las naciones endeudadas, los pobres en todo sistema, las clases oprimidas, los campesinos, los inmigrantes, los marginales, los desempleados, las mujeres, niños de la calle, los ancianos en asilos, las culturas originarias oprimidas por la Modernidad, las razas no-blancas... y toda la humanidad en peligro de extinción ecológica) *no puede vivir*, o no puede «desarrollar» la vida de una manera *cualitativamente aceptable*. El efecto no-intencional de un tema vigente con pretensión de autorregulación (como el capitalismo de mercado de libre competencia aparente) son las víctimas en intolerable situación creciente de negatividad». (Dussel, 2001 p. 124)

Por esa razón critica abiertamente a aquellos autores que disfrazan o encubren las causas de la pobreza en la sociedad capitalista, como el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, pues a su juicio: «[...], quizá por conocer el medio intelectual en que se mueve, A. Sen se cuida mucho de indicar claramente las ‘causas’ de la pobreza en el mundo. Siempre analiza parcialmente el problema, porque va al hecho y estudia los criterios de su medida, pero jamás habla de que la pobreza (tanto absoluta como relativa) pueda presuponer una relación de dominación con respecto al trabajador o productor efectivo (capital-trabajo), naciones postcoloniales (centro-periferia), como el posible origen estructural de la pobreza» (Dussel, 2001 p. 140). O sea, mientras la notable economista no aterriza –o no le permiten aterrizar sin riesgos de ser desacreditado– en las causas reales que producen la enajenante situación de grandes sectores explotados en el mundo, Dussel, desde la ética de la liberación,² aparentemente más

² Opino que, en este aspecto, la ética de la liberación fundamenta normativamente los avances científicos del proyecto de A. Sen, ya que define a la pobreza como un *efecto negativo no-intencional* del sistema económico que ha dejado de tener posibilidad de medir

distante de sus bases teóricas, confirma una vez más lo que desde el marxismo o muy próximo a él han confirmado otros pensadores al respecto. No se trata de elaboraciones teóricas edulcoradas que enmascaren las causas reales por las cuales al humanismo práctico no le resulta fácil emerger.

El humanismo práctico de Dussel se pone de manifiesto al plantear crudamente la situación de violación de los derechos humanos de amplios sectores de la población. Al respecto plantea: «La situación crítica que le interesa a la Ética (y a la Política) de la Liberación se presenta cuando ciertos ciudadanos son excluidos no-intencionalmente del ejercicio de nuevos derechos que el ‘Sistema del derecho’» (Dussel, 2001, p. 151). A su juicio:

Las víctimas de un «sistema del derecho *vigente*» son los «sin-derechos» (o los que todavía no tienen derechos institucionalizados, reconocidos. Se trata entonces de la dialéctica de una comunidad política con «estado de derecho» ante muchos grupos emergentes sin-derechos, víctimas del sistema económico, cultural, militar, etc., vigente. Los «derechos humanos» no pueden ser contabilizados *a priori*, como un posible derecho natural. Por naturaleza los derechos humanos son históricos. Es decir, estos se estructuran históricamente como «derechos [que] son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada. (Dussel, 2001, p. 151)

Al criticar la inhumana postura de los sistemas de salud predominantes en el capitalismo, donde lo que importa es el cliente y no el paciente, Dussel revela su humanismo práctico de forma descarnada ante tales enajenantes conductas mercantilistas, y en consecuencia reclama:

empíricamente (desde sus propios modelos matemáticos admitidos) dichos efectos de desigualdad en la distribución de la riqueza.

[...] poder criticar éticamente desde la vida humana y desde una reconstrucción crítica del concepto de «enfermedad», el modo como el sistema capitalista de la salud (fetichizado por el uso monopolístico de la ciencia como «saber» sanar y de la tecnología desarrollada –monopólicamente en manos de pocas corporaciones transnacionales– como única mediación para la salud) «explota» al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un «cliente obligado» (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica, de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos conocedores monopolísticos del Poder de «sanar» la «enfermedad», que hace tiempo Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucault –microsistemas autorreferentes fetichizados–. Ética y ciencia política podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos «de vida humana» (que incluirían aspectos normativos). (Dussel, 2001, p. 101)

A esto habría que añadir que tales enajenantes mecanismos no solo explotan a los enfermos, sino también a médicos, enfermeras y trabajadores de la salud en general.

Existen numerosos ejemplos que pueden validar la tesis de que las relaciones monetario-mercantiles pueden ser muy útiles y válidas en la esfera productiva, industrial, financiera y de algunos servicios, pero de ahí a que sea lo mismo en las esferas de la salud, la seguridad social, la educación y las instituciones culturales y deportivas, va un largo trecho. De ahí que las nuevas izquierdas y los recientes ensayos de socialismo emprendidos después de la caída del llamado «socialismo real», y que tienen una nueva concepción de lo que debe ser ese tipo superior de sociedad radicalmente más humana que el capitalismo, al parecer hayan tomado en serio tal consideración.

¿Qué entender por socialismo y por nuevas izquierdas? Acaso serán aquellas que adoptan el conocido «principio de la renuncia a todos los principios» y ceden tanto en sus posesiones que, para evitar conflictos, abandonan la lucha por superar el capitalismo real aludiendo que es más deseable que el «socialismo real», en lugar de elaborar propuestas y tratar de conformar un «socialismo deseable» por amplios sectores populares. Siempre asaltan las dudas sobre qué hay de nuevo en verdad en estas nuevas izquierdas y qué es lo que conservan en relación a las viejas. En particular, definir qué actitud adoptan ante los principales rasgos que se asumen comúnmente como propios e inalienables de una sociedad socialista y que podrían resumirse en estos cinco elementos básicos:

1. Predominio de la propiedad social (que no significa propiedad estatal) en relación a los medios fundamentales de producción, aunque simultáneamente sobrevivan formas de propiedad privada en determinadas esferas productivas, comerciales, de servicio y bienes de consumo, vivienda, transporte, recreación, etc.
2. Distribución más equitativa de la riqueza, en correspondencia con la participación laboral y los aportes individuales a la producción social de bienes materiales e intelectuales.
3. Democracia participativa que supere a la democracia burguesa y la subsuma, trascendiendo del plano político al social, teniendo presente la indicación de Rosa Luxemburgo según la cual no puede haber socialismo sin democracia, pero tampoco democracia sin socialismo.
4. Aseguramiento de los derechos elementales a la salud, la educación, la seguridad social, la cultura y el deporte con independencia del estatus económico,
5. Gestación de nuevos valores humanos y una cultura superadora de las alienantes formas de expresión capitalistas orientada hacia la formación de un hombre superior al que han gestado las sociedades clasistas, etc.

Por ese motivo, el filósofo argentino reconoce en muchas de sus obras que el capitalismo por su esencia es una sociedad hostil a la humanidad y a la naturaleza, y considera que en un nuevo tipo de socialismo, muy diferente al experimento del llamado socialismo real, es posible la realización de un humanismo práctico. A partir de las nefastas experiencias de algunos de aquellos ensayos, en los cuales se hiperbolizó el Leviatán del Estado, Dussel considera:

No hay modelo hecho, el camino de liberación sin embargo tiene que saber que la propiedad de mi casa no debe ser apropiación de la casa ajena. Con *voluntad de servicio* se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un *socialismo* nacido entre nosotros y por eso *criollo* y *latinoamericano*. (Dussel, 1975b, p. 45)

Las confluencias entre la tradición humanista del pensamiento filosófico latinoamericano y el ideario socialista han sido evidentes, especialmente desde fines del siglo XIX e inicios del pasado siglo. Ahora bien, no en todos los pensadores ni en todas y cada una de las expresiones de tal humanismo se han evidenciado tales aproximaciones por comprensibles razones.

Entre las principales razones de divergencias con el ideario socialista, que en algunos casos eran comprensibles por la experiencia histórica de tales proyectos, y en otras no eran plenamente justificadas, pues se asentaban en una visión deformada de las ideas de Marx o de otros pensadores socialistas, se pueden señalar las siguientes: reducción de todo el materialismo filosófico a su expresión vulgar, presuponiendo que este no tomaba en consideración adecuadamente el papel de los factores espirituales en el desarrollo social; hiperbolización de su determinismo, al atribuirle subestimación del papel de la libertad humana; crítica al estatismo y al colectivismo que atentaban contra el desarrollo de la individualidad; rechazo de la concepción de la «dictadura del proletariado» por contravenirse con los principios de la democracia; identificación incorrecta de la lucha de clases con la visión socialdarwinista de la lucha por la existencia; considerar el socialismo como otro producto ideoló-

gico europeo que no se correspondía con las particularidades históricas, sociales y culturales de los pueblos latinoamericanos.

Algunas de estas críticas encontrarían posteriormente lamentable justificación con la experiencia del socialismo soviético. Sin embargo, tales discrepancias no obstaculizaron las confluencias entre las posiciones ideológicas del democratismo liberal y, aún más, del democratismo revolucionario de algunos de los más destacados pensadores latinoamericanos que entroncaron estos dos últimos siglos con el humanismo socialista. Entre las principales razones de este fenómeno pueden destacarse: las contradicciones reales de la sociedad capitalista, evidenciadas en crisis económicas, huelgas obreras, guerras neocoloniales y mundiales; procesos revolucionarios, como la Comuna de París o la Revolución de Octubre, que anunciaban los exigidos cambios; la crítica a las miserables condiciones de existencia de la mayoría de la población, especialmente a la explotación a que han sido sometidos indios, campesinos, artesanos, empleados, obreros, etc.; la aberrantemente injusta forma de distribución de la riqueza social; las bases individualistas, utilitaristas y pragmáticas que fundamentan filosóficamente el capitalismo; el deseo de consumir las aspiraciones paradigmáticas que proclamó la sociedad burguesa con su nacimiento de igualdad, libertad y fraternidad, llevando la democracia hasta parámetros superiores y más consecuentes; considerar la educación popular como una de las vías que posibilitaran la dignificación humana de los latinoamericanos y el ejercicio democrático; enfrentarse a la dominación neocolonial e imperialista a que fueron sometidos los países latinoamericanos, especialmente por la injerencia de los Estados Unidos, con el objetivo de salvaguardar la soberanía y la identidad cultural de los pueblos de «nuestra América», como propugnaba Martí. La razón que en última instancia explica las confluencias de los más significativos y progresistas representantes del pensamiento latinoamericano con el ideario socialista es la respectiva y consecuente imbricación en el pensamiento humanista universal (Guadarrama, 2008).

Enrique Dussel ha tenido la posibilidad de contrastar algunos de los intentos de construcción del socialismo que se han producido en las últimas décadas con sus éxitos y fracasos. A diferencia de algunos renegados y avergonzados de sus posturas juveniles de izquierda, él no solo ha mantenido una consecuente postura de identificación con los sectores humildes del pueblo, a sabiendas de que no han podido ni podrán jamás satisfacer sus necesidades fundamentales, sino que ha realizado una meritoria labor filosófica de profundización teórica para contribuir de algún modo a encontrar vías de superación de esa enajenante sociedad.

Profunda satisfacción debe sentir al hacer un balance de su vida intelectual y apreciar en ella una progresiva tendencia de articulación con lo mejor del pensamiento humanista práctico universal, y en particular latinoamericano, plasmada en una amplia y valiosa obra aportadora, para orgullo de la vida filosófica de los pueblos de Nuestra América.

Bibliografía

- Ángel, J. (2012). *Aportes para una filosofía del sujeto, el derecho y el poder*, Bogotá: Universidad Libre.
- Cerutti, H. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* México: UAEM.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volumen I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974a). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Dussel, E. (1974b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Editorial Universidad de Guadalajara.

- Dussel, E. (1975a). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (1975b). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial BONUM.
- Dussel, E. (1977) *Filosofía ética de la liberación*, volumen III: *De la erótica a la pedagógica*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Iztapalapa-Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1992a). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México: Editorial Cambio.
- Dussel, E. (1992b). *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. España: Mundo Negro-Esquila Misional.
- Dussel, E. (1994a) *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina, Siglo XXI*. México: Editor Iztapalapa.
- Dussel, E. (1994b). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1998). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. España: Editorial Desclee de Brouwer.
- Dussel, E. (2007). *Las metáforas teológicas de Marx*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Guadarrama, P. (1993). *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho.
- Guadarrama, P. (1999). *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.

- Guadarrama, P. (2000). *Filosofía y sociedad*. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Guadarrama, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales. Recuperado de <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=231&view=1>
- Guadarrama, P. (2007a). ¿Ciencia o ideología? Estructuralismo y marxismo en Louis Althusser, *Marx Ahora. Revista Internacional*, 23. La Habana.
- Guadarrama, P. (2010) Pensamiento independentista latinoamericano, derechos humanos y justicia social. *Criterio Jurídico Garantista*. Revista de la Facultad de Derecho-Universidad Autónoma de Colombia, 2(2), Enero-Junio, 178-205. Recuperado de http://www.fuac.edu.co/recursos_web/documentos/derecho/revista_criterio/revista_criterio_no2.pdf
- Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia, Tomo I y II*. Bogotá: Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta.
- Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia, Tomo III*. Bogotá: Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta.
- Guadarrama, P. (2014a). Democracia y los derechos humanos en los pueblos originarios de América. *Cuadernos Americanos*, 149, México: UNAM.
- Guadarrama, P. (2014b). *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Santa Clara: Editorial Capiro.
- Marx, K. (1965). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. La Habana: Editora Política.
- Marx, K. (1983). *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Schelkshorn, H. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.

Bibliografía Complementaria

- Guadarrama, P. (2007b). El socialismo en el pensamiento latinoamericano: de la utopía abstracta a la utopía concreta. *Taller*, 19, 111-125. Recuperado de <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2402&view=1>
- Guadarrama, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación* Tomo II. Caracas: Editorial El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura.
- Guadarrama, P. (1988). Por qué Bloch en la filosofía latinoamericana de la liberación *Islas*, Santa Clara: Revista de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, 90.
- Pérez Villacampa, G. Enrique Dussel: De la metafísica de la alteridad al humanismo real, en Guadarrama, P. «*Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: Editorial El Búho.

Enrique Dussel y la lectura analéctica de la obra de Marx. Un capítulo de las lecturas latinoamericanas al autor de *El Capital*

Patricia González San Martín¹

NOS CONVOCA HOY LA INSTANCIA de un homenaje, celebrar el aniversario de uno de los filósofos latinoamericanos más reconocidos del siglo XX. Sin duda, la vasta obra de Dussel permite muchas rutas de acceso, profusos análisis, abre innumerables discusiones; sin embargo, me interesa, en esta ocasión, referirme a la lectura dusseliana de la obra de Marx por una razón puntual: porque tal lectura, la que denomino *analéctica*, abre la posibilidad de un acercamiento a la obra de Marx más allá de Hegel, y ello constituye una novedad, un cambio de perspectiva en y para las recurrencias latinoamericanas al autor de *El Capital*.

Para sostener esta afirmación deberemos recordar, en primer lugar, algunas cuestiones relativas al proyecto filosófico de Dussel, especialmente la primera formulación de la filosofía de la liberación; en segundo lugar, desarrollaremos brevemente los términos en los que nuestro filósofo estudia a Marx; en tercero, señalaremos algunas pistas que nos permitan ponderar adecuadamente la lectura dusseliana de Marx y comprender su singularidad en el contexto de lo que se ha denominado el «marxismo latinoamericano».

¹ Doctora en Filosofía por la PUCV, Chile, académica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso. Directora el Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA) de la misma Universidad.

El proyecto filosófico de Enrique Dussel

La filosofía de la liberación dusseliana se ha configurado a partir de búsquedas teóricas y, sobre todo, indagaciones metodológicas para la filosofía latinoamericana. En el itinerario teórico de la obra de Dussel se reconoce una especulación acerca de la alteridad que, en una primera época, se trata de una primera formulación filosófica, desarrollada entre 1961 y 1969, época en la que el filósofo afronta una problemática histórico-filosófica: ¿cómo es que América Latina entra a formar parte de la historia universal? En el marco de esta problemática conjugan perspectivas teóricas diferentes: el historicismo de Leopoldo Zea, la fenomenología argentina y sus derivaciones ontológicas, y la filosofía de la cultura de Paul Ricoeur. Las obras asociadas a esta problemática son las siguientes: *Hipótesis para el estudio de América Latina en la Historia Universal*; la colección de conferencias y artículos escritos entre 1963 y 1966 compilados por Fernando García Gambiero bajo el título *América Latina, dependencia y liberación*; hacia el final de la década, Dussel experimenta una modulación teórica importante, mediada por la recurrencia a la hermenéutica fenomenológica heideggeriana y por el efervescente clima social y político que se vive en la Argentina y en el continente –el golpe militar de Onganía en 1966, la revolución estudiantil en México en 1968, así como la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín, el «cordobazo» de 1969-. Las obras que reflejan las modulaciones temáticas y categoriales son las siguientes: *El dualismo antropológico de la cristiandad*, *Lecciones de introducción a la filosofía de antropología filosófica* y *Para una destrucción de la historia de la ética*, se encuentran signadas por el método hermenéutico aplicado a la realidad histórico-cultural del continente latinoamericano.

En una segunda época, aquella en que se formula la filosofía de la liberación, el tratamiento de la alteridad se caracteriza por los explícitos cuestionamientos al método de la filosofía tal como, según nuestro autor, ha sido ejercitada por la tradición occidental. Es así como la exploración metodológica se convierte en la mediación teórica, para

que la filosofía de la liberación identifique su tema y defina el estatuto antropológico y ético desde el cual pensar la realidad humana que se halla en situación de dominación y exclusión².

En la tercera época dusseliana –aquella en la que se ubica el estudio de la obra de Marx– la alteridad es pensada desde una explícita fundamentación ética, al modo del esclarecimiento de la arquitectónica categorial de una ética con pretensiones de universalidad, cuestión que es posible a partir de lo ganado con las definiciones epistemológicas, metodológicas y categoriales de la época anterior.

La tesis que propongo para comprender la lectura dusseliana de Marx es que el proyecto filosófico de nuestro autor se vertebra a partir de una formulación metodológica que posibilita la teorización latinoamericana de la crítica lévinasiana a la ontología, lo que hace posible, a su vez, la resignificación latinoamericana de la categoría «alteridad». Así, la fundamentación de la filosofía de la liberación entre 1969-1975 se articula en torno a la formulación de un método que permita superar las clausuras epistémicas y éticas implícitas en la tradición de la filosofía europea. Entiendo por método, para la filosofía, una determinada orientación del pensar, el establecimiento de un sentido para un ejercicio racional que busca articular una fundamentación de la realidad y del pensar mismo. En ese sentido, la primera formulación de la filosofía de la liberación supuso un trabajo de desmontaje categorial de los supuestos y del método en los que se sostiene la filosofía de la conciencia –la dialéctica- y, luego, la filosofía de la existencia –la hermenéutica existencial-. El resultado de este

² En esta segunda época, la obra *La dialéctica hegeliana*, reeditada como *Método para una filosofía de la liberación* es un texto fundamental por cuanto a partir de él se sistematiza una crítica al mismo tiempo epistemológica y ética a las filosofías de la conciencia y a la filosofía de la existencia. Con lo ganado a partir de la discusión metodológica que se da en la obra indicada es posible la formulación de la filosofía de la liberación en sus distintas categorías y dimensiones. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana* tomo I y II, *Filosofía ética latinoamericana* tomos III, IV y V; *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*.

trabajo es el delineamiento del método de la filosofía de la liberación, la *analéctica*.

Hemos establecido que el método de la filosofía de la liberación es el resultado de dos acercamientos críticos a la filosofía: el primero de ellos es el análisis del método de la filosofía de la conciencia, la dialéctica, filosofía que viene a ser superada por la analítica de la existencia. El segundo, es el análisis de la filosofía de la existencia a partir de un acercamiento transfenomenológico que identifica la existencia de otro distinto –el absolutamente otro de Lévinas–. La analéctica es entonces el método que permite pensar lo alterativo antropológico pero –esta es la diferencia con Lévinas– en su concreción histórica, cultural y política; así lo afirma nuestro filósofo:

Sin embargo Lévinas habla siempre que el Otro es ‘absolutamente otro’. Tiende entonces a la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado pudiera ser un indio, un africano un asiático. El otro para nosotros es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (Dussel, 1974c, p. 182)

La manera en que se propone acoger la realidad del otro, que ha sido conceptualizado solo en su negatividad por la lógica de la totalidad, es la *analéctica*, orientación del pensar que se detiene en la palabra del otro, la que Dussel entiende como un *ana-logos*, la palabra primera que se haya más allá de la homogeneidad normalizadora de lo cotidiano, por ello la *analéctica* no puede ser comprensión existencial sino, por el contrario, la superación analógica de la totalidad. Así es como lo define:

Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una relación y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad. (Dussel, 1973d, p. 163)

Para Dussel, la filosofía de la liberación se plantea como el pensamiento de un sujeto crítico de sus condiciones de existencia, lo que metodológicamente exige una orientación del pensar hacia un más allá de aquello que se ha identificado como lo fundante y originario. Así, el método de la filosofía de la liberación se propone una ruptura epistémica con la filosofía europea –tanto la moderna como la contemporánea– y por ello Dussel la define como una metafísica de la alteridad.

El primer acercamiento a la obra de Marx

Dussel recurre a la obra de Marx en la época de la primera formulación de la filosofía de la liberación, o sea, cuando su problema filosófico es pensar aquello que ha quedado en la negatividad porque ha sido subsumido por el movimiento integrador de la conciencia, movimiento que posibilita la articulación de un concepto de realidad en cuanto totalidad. En el contexto de este campo problemático, la relación con Marx se halla mediada por la crítica a la dialéctica hegeliana y, por lo tanto, por la necesidad de poner en cuestión la categoría de «totalidad». Para Dussel, Marx es el pensador que resignifica la totalidad y su principio ontológico desde una dimensión material, a partir de la categoría de «laboriosidad» entendida como «el trabajo abstracto indiferenciado todavía como horizonte ontológico de lo económico en cuanto tal» (Dussel, 1974c, p. 142).

Para Dussel, el pensamiento de Marx, fundamentalmente el de las *Tesis sobre Feuerbach* y el de la *Ideología Alemana*, si bien constituyen una problematización de la sensibilidad productiva –en la óptica feuerbachiana de las *Tesis para la reforma de la filosofía*–, sin embargo, se trata de una teorización que se ve limitada por la orientación metodológica de la filosofía alemana, la que es tributaria de una filosofía de la totalidad. Así es como lo explica:

La categoría de totalidad, como tal, no ha sido superada. La posibilidad de un sistema que surgiera desde fuera, desde la exterioridad

del capitalismo es imposible. Al fin la ontología dialéctica sigue ri-
giendo y el proceso dialéctico es formalmente, como para Hegel,
el despliegue creciente como salto cualitativo [...] del ser, ahora
como trabajo. (Dussel, 1974c, p. 148)

Dussel considera que el trabajo crítico de Marx se ve limitado por la
dialéctica, esto es, la orientación del pensar que por su carácter integra-
dor no permite la manifestación de lo otro, aquello que no pertenece
al orden de la totalidad, lo que sería la clara manifestación del hegelia-
nismo y del eurocentrismo que envuelve a este pensamiento crítico del
modo de producción capitalista Y así es como lo afirma:

Esta clara visión de los condicionantes materiales es uno de los
grandes descubrimientos irreversibles de Marx. Es el mundo co-
tidiano, en sus estructuras concretas, existenciales, el que con-
diciona el pensar teórico. Las filosofías son, inevitablemente,
expresiones condicionadas de sus mundos: su genio es, justa-
mente, dar a la luz lo cotidiano vigente; su no-verdad o defor-
mación consiste, por ello mismo, en quedar apresadas en sus
unilateralidades, en la relativa posición de su grupo, de su clase,
de su pueblo. Se indica entonces la historicidad real del pensar.
(Dussel, 1974c, p. 182)

Para Dussel, Marx analizó críticamente al *ethos dominador*, pero sin
lograr su superación; tal limitación se debería a que Marx pensó la
dialéctica desde la lógica de la totalidad. Para el filósofo argentino,
Marx no logra conceptuar adecuadamente la categoría de otro, no lo-
gra producir una ruptura teórica radical, dado que la fuerza de trabajo
es pensada dialécticamente, es decir, en cuanto parte del movimiento
subsuntivo del capital. Ese es su descubrimiento, pero también su limi-
tación, según el filósofo argentino.

Dussel se ha referido con posterioridad a ese temprano acercamiento
a la obra de Marx, acercamiento que es coherente con la recurrencia al
teórico alemán hacia fines de la década del 60 en América Latina, cuyo
eje es la llamada «obra de juventud».

Recordemos que hacia la segunda mitad de la década del 60 del siglo xx, Louis Althusser realizó una lectura de la obra de Marx desde el concepto de «ruptura epistemológica», a partir del cual afirmó la existencia de un Marx premarxista, justamente por el carácter hegeliano y feuerbachiano de las obras escritas entre 1843 y 1845. La intención de tal periodización es la de discutir con los pensadores que recurren al Marx «joven», para quien la problemática fundamental es todavía la enajenación y su sustrato material, problemática que se posiciona como el tema marxiano, a propósito de las traducciones a distintos idiomas de los manuscritos económico-filosóficos de 1844 (Althusser, 1967). Si bien Dussel ha establecido la total discordancia con la lectura althusseriana de la obra de Marx (Dussel 1990), conviene señalar que el tópico hegeliano en la obra de Marx era materia de discusión en esa época.

En tal sentido, nuestro filósofo reconoce que hubo una lectura parcial y equívoca de Marx, sobre todo porque la filosofía de la liberación se planteó como una alternativa al marxismo en América Latina.

En su origen argentino, y por influencias del populismo peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no lo habíamos trabajado como a otros pensadores. (Dussel, 1983, p. 93)

La lectura analéctica de la obra de Marx

El estudio completo y definitivo de la obra de Marx por parte de Dussel ocurre a partir de 1976 y durante la década del 80, cuando el pensador argentino se encuentra instalado en México y una vez que ha concluido la primera formulación de la filosofía de la liberación. Ello permite

entender que el estudio de la obra de Marx se hace en el contexto de un proyecto filosófico ya constituido, proyecto que es «revisado» a la luz de la producción teórica de Marx y que será reformulado con la incorporación de la dimensión económica.

Lo que marca la diferencia entre la primera aproximación equívoca y la segunda aproximación a la obra de Marx es el descubrimiento de la categoría de «exterioridad» en la obra de intelectual alemán; en efecto, la exterioridad es el significante que marca la aproximación dusseliana a diversos campos de saber –a la filosofía, a la economía y a la política–. Dussel la descubre en la obra de Marx y a partir de ella realiza una interpretación antropológica-ética a la obra del pensador alemán, aproximación a partir de la cual retroalimenta la reformulación de la filosofía de la liberación. Se trata, de una *operación teórica* que pretende actualizar el proyecto teórico propio.

La intención de Dussel es la de estudiar a Marx rescatando el trabajo de *producción teórica*: ¿cómo es que un intelectual europeo de la segunda mitad del siglo XIX descubre las categorías mediadoras esenciales con las cuales articula el concepto de capital? Lo que interesa a Dussel es explicitar, a lo largo de las tres obras dedicadas al teórico alemán³, cómo es que evoluciona en su conceptualización categorial, cómo es que resemantiza las tradicionales categorías de la economía política burguesa para, con ello, aprehender con mayor precisión los fenómenos económicos y, sobre todo, construir una adecuada y precisa explicación global de la totalidad del proceso de producción y reproducción del capital.

³ El estudio está condensado en tres obras del filósofo argentino: *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, publicado en 1985 (un estudio de *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [borrador] 1857-1858*). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*, publicado en 1988, (estudio de *Manuscritos sobre economía política, 1861-1863-23 cuadernos con la segunda redacción de El capital*, y *Contribución a la crítica de la economía política* -publicación que contiene los apuntes de Marx escritos en 1859). *El último Marx (1863-1882) y la filosofía de la liberación*, publicado en 1990 (estudios de la redacción de los tres libros de *El Capital*).

Para Dussel es importante enfrentar la obra de Marx sin perder de vista la necesidad teórica que lo anima, esto es, la necesidad de producción de conceptos y categorías adecuados a la realidad económica de su época. Así es como lo manifiesta: «Descubrir por nuestra parte la *necesidad* de dichas categorías es comprender en verdad a Marx; es descubrir su método, el origen de sus categorías» (Dussel, 1988, p. 22).

Es la fidelidad a lo real y su conflictividad el motor vital del trabajo teórico de Marx, y es la actitud que Dussel quiere poner sobre relieve, ya que la considera importante para la tarea actual de producción conceptual auténtica y original en Latinoamérica: «Esto permitiría al filósofo en América Latina *desarrollar* de la manera como lo hizo Marx, las categorías *nuevas* que *nuestra* realidad irrepetible y original [...] exige, necesita» (Dussel, 1988, p. 22).

Dussel entiende y destaca la unidad dialéctica de la obra de Marx, unidad que se expresa en el concepto de «capital»; el concepto recoge, para el pensamiento, una totalidad dialécticamente construida, que lleva implícita unas determinaciones esenciales negadas en la aprehensión conceptual de dicha totalidad. Por ello, para Dussel, es tan importante entender y exponer no solo el contenido conceptual de Marx sino, sobre todo, su aproximación metodológica a la realidad económico-política de su época, para descubrir allí la «esencia escondida» del capital.

A partir de la lectura de Marx, nuestro filósofo replantea la categoría de «exterioridad» desde la noción marxiana de «trabajo vivo»; este punto es particularmente relevante, por cuanto la hipótesis de Dussel es que Marx descubre la esencia del capital no solo a partir de la atenta lectura de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, sino fundamentalmente a partir de las lecciones de Schelling en Berlín, en 1842. Para Dussel, la recurrencia de Marx a la filosofía positiva del último Schelling es la mediación discursiva que le permite el descubrimiento de aquello que es completamente anterior a la totalidad conceptuada como capital, el trabajo vivo, la nada del capital y verdadera fuente

creadora del valor. A partir de este enfoque, para Dussel, Marx puede identificar la ontología del modo de producción capitalista, esto es, el descubrimiento del valor como la esencia del capital, en los *Grundrisse*, ontología que pone al descubierto la verdadera fuente creadora del valor, «el trabajo vivo».

Como se sabe, los *Grundrisse* es la obra donde Marx descubre las categorías de «valor» y «plus-valor», que se erigen como el fundamento interno del modo de producción capitalista, al modo del movimiento de su esencia que opera siempre por detrás de la fenomenalidad de las determinaciones esenciales del capital en su proceso autorreproductivo; para ello fue necesario identificar las diferencias internas, los enfrentamientos de las distintas determinaciones del capital. Así, en un primer momento aparecen las determinaciones esenciales abstractas de la producción en sí –sujeto productor, materia o naturaleza, instrumentos, trabajo acumulado– para luego realizar un proceso de descenso dialéctico hacia los momentos concretos en que la producción se muestra en sus determinaciones materiales y formales en la esfera del mercado –consumo, distribución e intercambio⁴–.

Dussel entiende que la formulación de la categoría de valor, en el análisis marxiano, es la resignificación de la categoría hegeliana de esencia; el valor es la esencia del capital y Marx se pregunta por su movimiento interno. Tal es, para Dussel, el descubrimiento del núcleo central de la ontología marxiana, la explicitación de la contradicción que sostiene el movimiento de la totalidad.

⁴ Así es como Marx lo formula, al modo de una indicación metodológica: «Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo múltiple. Aparece en el pensar como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida (...) En el primer camino, la representación plena se volatiliza en una determinación abstracta; en el segundo lugar, las determinaciones abstractas a la reproducción de lo concreto por el camino del pensar (...) El método consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto, de reproducirlo como concreto espiritual» (1971 21).

La contradicción esencial que funda al capital es la contradicción entre capital y trabajo, contradicción que se resuelve capitalistamente como plus-valor; es así como lo indica Dussel:

Es desde el claro descubrimiento de la contradicción absoluta entre capital y trabajo, y la apariencia de intercambio equivalente entre dicho capital y trabajo, que en los *Grundrisse*, aparece de pronto, en su lugar lógico y real del discurso, el tema del plus-valor (...). Es desde el cara-a-cara del capitalista y el obrero, radical enfrentamiento y separación, que el plus-valor puede ser descubierto. (Dussel, 1985, p. 15)

Dussel pone de manifiesto que Marx, por una parte, articula el concepto de capital, establece sus determinaciones esenciales a partir de las cuales este se re-produce como lo que esencialmente es, como valor y, por otra parte, la más importante, advierte que la fuente en la que el valor es originada es en el ámbito de la producción, la esfera de la relación de contradicción entre capital y trabajo; más exactamente la relación entre la potencia productiva (trabajo humano en potencia) y el capital (trabajo sido, que se presenta como dinero, maquinaria, etc.)

Dussel hace ver que Marx no solo realiza un profundo análisis del modo de producción capitalista para comprender su reproductibilidad, sino, sobre todo, realiza una crítica ética desde el sujeto negado –el trabajo vivo– en el proceso generativo del capital. Se trata, para Dussel, de una conceptualización eminentemente antropológica de la exterioridad. «La articulación práctica de la exterioridad a la corporalidad desnuda del trabajador es la condición para una teoría crítica» (Dussel, 1988, p. 369). En efecto, el valor que es la esencia del capital se genera en la exterioridad del capital⁵, lo que significa que el trabajo vivo es pensado desde un más allá de la subsunción normalizadora del trabajo asalaria-

⁵ Christopher Arthur ha puesto sobre relieve la importancia de los estudios de Dussel sobre Marx; así, afirma: «El mérito de Dussel es llamar la atención sobre el *fundamento* de

do, en palabras de Dussel, más allá de la dialéctica del capital. «La ‘realidad’ del otro -afirma el filósofo de la liberación- resiste más allá del ‘ser’ de la totalidad. El trabajador no-asalariado, real, exterior al capital como totalidad es la exterioridad» (Dussel, 1988, p. 368). Se trata de una exterioridad que es subsumida a partir de un movimiento de negación material; para Dussel, el acto ontológico original del modo de producción capitalista.

Para el filósofo de la liberación, en la producción teórica de Marx puede advertirse un tránsito desde una especulación directamente económica hacia una especulación ontológica, para desde allí descubrir el momento antropológico original de la generación de lo real; por lo tanto, en la especulación marxiana, según Dussel, hay contenida una ética-crítica que abre las posibilidades de interpretación racional de aquella totalidad que se erige desde una determinación injusta.

A partir de lo expuesto, entonces, podemos afirmar que la lectura de Marx por parte de Dussel significa una operación teórica al interior de la obra de Marx, en la que se identifica una teorización ético-antropológica posibilitada por el rebasamiento de la dialéctica como método del pensar; se trata de un salto *analéctico* que permite rebasar el nivel de la totalidad para poder identificar y pensar positivamente la realidad negada. Desde esta perspectiva, Dussel afirma que Marx es un pensador trans-ontológico. La operación teórica se vuelca también hacia la propia filosofía de la liberación, lo que permitió la configuración de su quinta dimensión⁶.

la totalidad en su origen exterior: el trabajo vivo, (...) que es conceptualmente separable de su subsunción bajo el capital como trabajo asalariado» (2004 124).

⁶ Recordemos que la primera formulación de la filosofía de la liberación dusseliana se articula a partir de cuatro dimensiones que actualizan *analécticamente* la categoría de alteridad, estas son: el ámbito de la relación varón-mujer, lo que fue categorizado como la *erótica*; el ámbito de las relaciones sociales, lo que Dussel denominó la *política*; el ámbito de relación de los adultos con los niños y los jóvenes, lo que fue conceptualizado como la *pedagógica*; finalmente, el pensamiento de un absoluto original, lo que Dussel conceptualizó como la *arqueológica* (Véase Dussel 1973c; 1973d; 1977; 1979; 1980).

La formulación de la económica

La *económica* es una dimensión de la filosofía de la liberación con la que se identifican los aspectos materiales de la vida humana, esto es, el terreno de la producción, el ámbito de la *póiesis* y de la *tékne*, ámbito mediado por las relaciones sociales. La *económica* opera como el sustrato material sobre el que se erigen los otros ámbitos de la vida humana, particularmente el espacio discursivo-argumentativo, el científico, el artístico, etc. Con la *económica* Dussel identifica las relaciones sociales de producción que, en el caso del modo de producción capitalista, establece una diferencia negativa para con los verdaderos creadores del valor, diferencia y negatividad que se expresa en los ámbitos político y ético.

La *económica* operará entonces como la mediación *analéctica* en las discusiones teóricas de Dussel, principalmente en la fundamentación de la ética de la liberación, desde 1990. Se busca identificar positivamente la situación de exterioridad material de buena parte de la fuerza de trabajo del Tercer Mundo, a fin de articular desde allí los análisis de los argumentos en vistas de una fundamentación ética. La *económica* es una dimensión que mostrará toda su fertilidad en la discusión realizada por Dussel con los teóricos de la ética del discurso (Dussel, 1993; 1998; 2000).

El Marx de Dussel, un capítulo del 'marxismo latinoamericano'

Los estudios acerca de la recepción, recurrencia e influencia del pensamiento de Marx en América Latina, así como de «los marxismos» que sucedieron al autor de *El Capital* constituyen ya un vasto y complejo campo de estudio y discusión conceptual. En ese sentido, es posible afirmar que el pensamiento de raíz marxista en nuestro continente ha puesto sobre relieve la configuración de procesos teóricos diferenciadores de la tradición europea y soviética, por lo que es plausible hablar de un *marxismo latinoamericano*.

Necesario es indicar, además, la discusión acerca del humanismo y del antihumanismo que se abre en múltiples perspectivas y corrientes en el itinerario filosófico europeo posterior a la segunda Gran Guerra, la que forma parte del universo discursivo del pensamiento latinoamericano y, como tal, interviene en los cuestionamientos que los filósofos de América Latina le hacen a su ejercicio filosófico. En ese marco, existe toda una tradición de pensamiento crítico de raíz marxista que quiso ser fiel a la particularidad de la realidad latinoamericana y, en esa fidelidad, acogió las categorías marxianas y marxistas con las que sostuvo un ejercicio teórico y práctico que significó la formulación de un «nuevo humanismo», categoría que vino a interpelar a los pensadores latinoamericanos no solo para comprender el mundo sino también para transformarlo.

En esta perspectiva, Adolfo Sánchez Vásquez ha puesto sobre relieve la importancia de la perspectiva gramsciana que acompañó la instalación del marxismo en las universidades latinoamericanas hacia fines de la década del 50. Tal perspectiva fue el horizonte categorial con que en América Latina se enfrentó tanto a la metafísica positivista del marxismo soviético, como al teoricismo estructuralista (Sánchez Vásquez, 1988; 2003). Sánchez Vásquez es el filósofo que entiende al marxismo como una *filosofía de la praxis*, esto es, un ejercicio del pensamiento que no se agota en una interpretación del mundo sino, sobre todo, como un elemento para su transformación (Sánchez Vásquez, 2003).

Por otro lado, Néstor Kohan (2011) también reconoce la importancia de Gramsci para el desarrollo del marxismo, específicamente para América Latina, justamente donde se le entiende como una *filosofía de la praxis*. Los análisis de Kohan respecto de la obra de Marx, y de las tesis de Gramsci en particular, permiten reconocer un proyecto humanista crítico en la obra de Marx.

José Aricó es un importante teórico del marxismo en América Latina. En sus obras se encuentra una comprensión de los derroteros del pensamiento marxista en nuestro continente, lo que le permite ponderar la singularidad del marxismo de Mariátegui. Aricó analiza las consecuen-

cias de la postulación marateguiana de un marxismo heterodoxo, lo que lo lleva a poner en relación las teorizaciones del pensador peruano con Gramsci, específicamente en el estudio de la relación de los intelectuales con los movimientos sociales (2005). Aricó, además, ha sido uno de los intelectuales que mejor ha analizado la relación de Marx con América Latina –a partir de la despectiva opinión que al autor de *El Capital* le mereció la figura de Simón Bolívar (Aricó, 2006)– y desde tal análisis estudia los desarrollos del marxismo y su crisis de fin de siglo xx (Aricó, 2010). Aricó establece que la relación de Marx con América Latina es la relación de un desencuentro, la relación de una ausencia, ya que el continente americano constituye un punto de fuga en los análisis que Marx hace de los países en vías de desarrollo y de la relación entre la cuestión de las luchas nacionales de independencia y la lucha de clases. La razón de tal actitud, Aricó la atribuye al peso que tuvo en Marx la tesis hegeliana de la *juventud de América*, «el ser eco de viejo mundo y reflejo de vida ajena», recordemos, las metáforas usadas por Hegel para referirse a un continente que no contaba con las clásicas figuras de la sociedad civil y del Estado (Aricó, 2010)⁷.

Por último, Michael Lowy (2007a; 2007b) ha analizado el humanismo revolucionario que subyace a la producción teórica de Ernesto «Che» Guevara, para quien el conjunto de la obra de Marx es indicativa, a partir del análisis de distintas problemáticas, de la recuperación de lo más propio del humanismo, la conciencia de la capacidad transformadora de los seres humanos.

En este contexto teórico y discursivo, la lectura y recurrencia dusse-
liana a la obra de Marx se perfila como una referencia obligada en los estudios del llamado marxismo latinoamericano y constituye, respecto de este, una novedad en varias direcciones.

⁷ Afirma Aricó: «Es indudablemente esta visión la que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina (...). A partir de ella, América Latina fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era inaprensible, y en cuanto tal, inexistente».

Primero, al acceder a Marx desde el punto de vista metodológico, esto es, poniendo sobre relieve el modo en que este genera las categorías económico-políticas con las que explica el modo de producción capitalista, Dussel logra sacar a la luz el *núcleo racional ético-filosófico* contenido en *El Capital*; con ello, Dussel se aparta de la interpretación y división de la obra marxiana que ubica, por un lado, a las obras de juventud como el lugar de las temáticas filosóficas, y, de otro lado, la obra definitiva –*El Capital*– donde se desarrolla la ciencia económica. Me parece que tal análisis dispone la posibilidad de otras entradas a la teorización marxiana, cuestión importante después del predominio de la lógica del manual –que supone una lectura «pauteada», estructurada y pasiva de un tema–. La lectura dusseliana, me parece, aporta a la aspiración latinoamericana de apertura y resignificación de un sistema de pensamiento, en este caso el de Marx, así como el de los marxismos posteriores.

En segundo lugar, la problematización antropológica en Marx, tradicionalmente ubicada en la obra de juventud –*Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Tesis sobre Feuerbach, Ideología alemana*– y, por lo tanto, vinculada al problema de la alienación y de la ideología, Dussel la instala directamente en su obra definitiva, en *El Capital*, con lo que el cientificismo marxiano no queda contrapuesto a la cuestión antropológica y ética. A partir de esta interpretación, Dussel estuvo en condiciones de enfrentar críticamente a los marxismos de la segunda mitad del siglo xx, especialmente a la interpretación estructuralista, la que, en virtud del rescate del cientificismo marxista, declara al marxismo como un antihumanismo –recordemos las tesis del teoricismo de Louis Althusser. El humanismo de Marx, para Dussel, no solo no se contrapone a su obra definitiva, sino que se fundamenta en el corazón del descubrimiento económico de *El Capital*, el descubrimiento de la fuente creadora del valor, la corporalidad del trabajador y su fuerza productiva.

Dentro del marxismo latinoamericano, Dussel desarrolla una lectura en posición crítica con el historicismo –recordemos, una perspectiva que sedimentó algunas de las formulaciones de la filosofía de la liberación–;

dentro del pensamiento marxista, el historicismo es afirmado por la perspectiva gramsciana, de tanta influencia en América Latina para el desarrollo de un marxismo «situado». Contrario a esta perspectiva, al presentar a un Marx vinculado a la categoría de «exterioridad» en oposición a la de «totalidad», Dussel enfatiza la ruptura con un sentido de la historia lo que a su vez, le permite vincular a Marx con América Latina desde el punto de vista de la diferencialidad de los procesos económico-políticos y sociales del continente, los que intentan ser leídos a la luz de las especulaciones marxianas respecto de lo político.

Finalmente, me parece que la lectura anti-hegeliana y anti-estructuralista de Marx, ubican a Dussel como un referente importante del marxismo latinoamericano, precisamente por la apertura y sentido de búsqueda en la obra de Marx, un tratamiento que activa problemas, suscita preguntas, interpela categorialmente, en definitiva, una lectura que fertiliza un *corpus* teórico y lo dispone para lecturas otras.

Bibliografía

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Aricó, J. (2006). Introducción: El Bolívar de Marx. En K. Marx, *Simón Bolívar*. Madrid: Sequitur.
- Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. México: Alianza.
- Dussel, E. (1973c). *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973d). *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974c). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.

- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario a los Manuscrito del 61-63*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1993). *Apel, Ricoeur y Rorty y la Filosofía de la Liberación*. México: Universidad de Guadalajara.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: UAM.
- Dussel, E. (2000). *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Kohan, N. (2011). *Nuestro Marx*. Buenos Aires: Biblos.
- Lowy, M. (2007a). *El marxismo en América Latina*. Santiago: Lom.
- Lowy, M. (2007b). *El pensamiento del Che Guevara*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sánchez Vásquez, A. (1988). El marxismo en América Latina. *Revista Dialéctica*, 19, México.
- Sánchez Vásquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.

Bibliografía Complementaria

- Arthur, Ch. (2004). Enrique Dussel – Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos de 1861-1863, *Revista Herramienta*, 26.
- Dussel, E. (1968). *Lecciones de Introducción a la Filosofía de antropología filosófica*. Mendoza: Clases inéditas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana*. Mendoza: Ser y tiempo.
- Dussel, E. (1973a). *Para una destrucción de la historia de la ética*. Argentina: Ser y tiempo.
- Dussel, E. (1973b). *América Latina, dependencia y liberación*. Buenos Aires: edición de Fernando García Gambiero.
- Dussel, E. (1974a). *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal*. Mendoza: Universidad Nacional del Cuyo.
- Dussel, E. (1974b). *El dualismo antropológico de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.

- Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana*, tomo III. México: Edicol.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana*, tomo IV. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana*, tomo V. Bogotá: Universidad de Santo Tomás.
- Dussel, E. (1990). *El último Marx y la filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación del Marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Guadarrama, P. (1997). Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista en América Latina. *Estudios avanzados*, 11.
- Guadarrama, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs alienación*. Caracas: El perro y la rana.
- Guadarrama, P. (2014). *Marxismo y anti-marxismo en América Latina* Vol. 1. Caracas: El perro y la rana.
- Kohan, N. (1998). *Marx en su (tercer) mundo*. Buenos Aires: Biblos.
- Kohan, N. (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Buenos Aires: Biblos.
- Marx, K. (2006). *Simón Bolívar*. Madrid: Sequitur.
- Sánchez, L. (1998). Enrique Dussel en México. *Revista Anthropos*, 180, Barcelona.
- Sánchez Vásquez, A. (1978). *Ciencia y Revolución. El marxismo de Louis Althusser*. Madrid: Alianza.

Homenaje a los 80 años de Enrique Dussel

Lecturas Críticas

Alex Ibarra Peña
Cristián Valdés Norambuena

HOMENAJE A LOS 80 AÑOS DE ENRIQUE DUSSEL; lecturas críticas reúne estudios de nueve intelectuales latinoamericanos en torno a los ejes principales del pensamiento dusseliano. Estos van desde el marxismo latinoamericano, su encuentro/desencuentro con R. Kusch, su estética esencialista, la cuestión de la justicia, el origen de la filosofía de la liberación, el sesgo masculinista de su pensamiento, la cuestión de la otredad, su filosofía política y sus lecturas críticas de Marx, en otras palabras, se abarca de modo transversal y crítico a uno de los más relevantes pensadores de nuestra América. Sin embargo no se le considera desde su mero aporte a la tradición, sino desde su capacidad de reconversión, adaptación y aporte a las discusiones de vanguardia, siempre anclado en nuestro lugar de enunciación, en la crítica al pensamiento hegemónico, en el compromiso ético del pensar y en la búsqueda de autenticidad y reconocimiento del Otro y su diálogo permanente con la tradición occidental



UNIVERSIDAD CATÓLICA
SILVA HENRÍQUEZ

Católica Silva
Universidad
Ediciones

