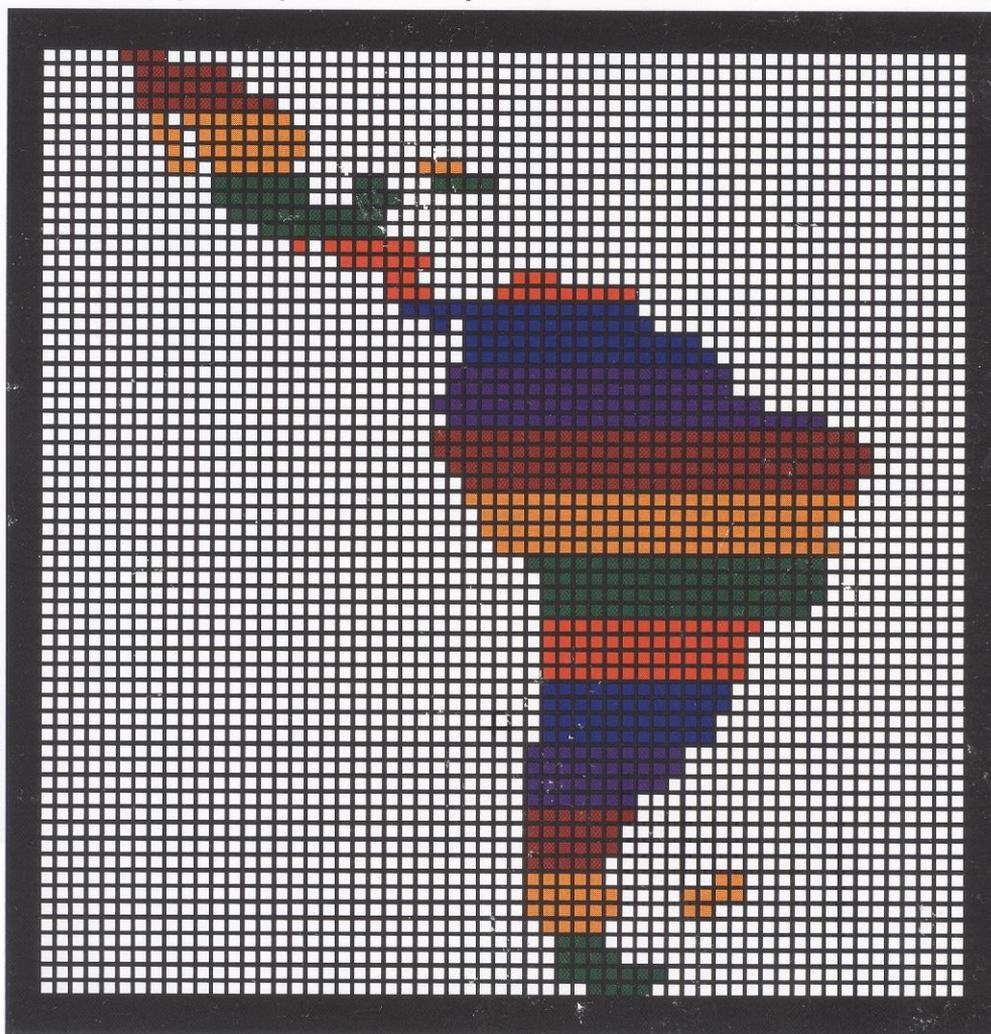


FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Aportes para pensar a partir de la descolonialidad



Federico Roda - Nadia Heredia
(Comps.)

Programa Académico Latinoamericano
Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy



Este libro representa el esfuerzo colectivo de docentes e investigadores de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales –FHyCS- de la Universidad Nacional de Jujuy y la Asociación de Filosofía y Liberación Argentina –AfyL-, quienes hicieron posible que se desarrollara, de manera virtual, durante el 2016, la Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad. No pretendemos cerrar un ciclo de estudio y debate crítico, sino abrir nuevas líneas de discusión y nuevos encuentros desde la pluralidad de voces, reconociendo la trayectoria de maestros latinoamericanos y el esfuerzo de una nueva generación de jóvenes filósofos por profundizar en el pensamiento crítico y decolonial.



FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

APORTES PARA PENSAR A PARTIR DE LA DESCOLONIALIDAD

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

APORTES PARA PENSAR A PARTIR DE LA DESCOLONIALIDAD

Héctor Federico Roda - Nadia Heredia
(Comps.)

Programa Académico Latinoamericano
Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy
2016-2017

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del editor.

Filosofía de la liberación : aportes para pensar a partir de la descolonialidad / Beatriz María Bruce ... [et al.] ; compilado por Héctor Federico Roda ; Nadia Heredia. - 1a ed . - San Salvador de Jujuy : Universidad Nacional de Jujuy, 2017.
288 p. ; 24 x 18 cm.

ISBN 978-987-3926-23-5

1. Filosofía. 2. Descolonización. 3. Ética. I. Bruce, Beatriz María II. Roda, Héctor Federico, comp. III. Heredia, Nadia, comp.
CDD 320.01

Diseño de Tapa e Interior: Matías Teruel

© 2017 Héctor Federico Roda, Nadia Heredia

© 2017 Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy

Otero 262 - CP 4600

San Salvador de Jujuy - Pcia. de Jujuy - Argentina

Tel. (0388) 4221561- e-mail: secre.extensionfhycs@gmail.com

2017 1ra. Edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

ÍNDICE

Palabras Preliminares	11
<i>Enrique Dussel</i>	
Palabras AFyL Argentina	13
Filosofía de la Liberación	
Antecedentes, método y discusiones críticas	17
Filosofía de la liberación: Antecedentes teóricos-prácticos. <i>Beatriz Bruce</i>	19
De la dependencia a la Liberación. Aporte de una nueva Filosofía desde América. <i>Mauro Emiliozzi</i>	35
“Filosofías” de la liberación: visiones de encuentro entre Ardiles y Assman. <i>María Beatriz Quintana</i>	45
Apuntes para una crítica a la primera escuela de Frankfurt desde una teoría crítica latinoamericana. <i>Omar García Corona</i>	57
El método “ana-dialéctico” de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. <i>Gabriel Herrera Salazar y Jorge Alberto Reyes López</i>	71
Anadialéctica y trascendencia. Reflexiones metodológicas en torno a la ética-arqueológica de Enrique Dussel. <i>Juan Matías Zielinski</i>	89

Filosofía de la Liberación, Ética y Política	109
América Latina y el origen de la modernidad: Introducción a la cronopolítica de la alteridad desde la filosofía de la liberación de Dussel y la perspectiva descolonial. <i>Bárbara Aguer</i>	111
Cómo comprender la política en el entrecruce entre comunidad y Estado en Latinoamérica a la luz de Enrique Dussel. <i>Gloria Silvana Elías</i>	129
Ciudadanía: desafío intercultural para la Filosofía de la Liberación en el cambio de época. <i>Alcira B. Bonilla</i>	143
Democracias de “alta intensidad”: horizontalidad, cohesión y prácticas de resistencia social. <i>Héctor Federico Roda</i>	159
La Ética de la Liberación y la Educación: Repensando el sentido político de lo común. <i>Nadia Heredia</i>	175
Educación, liberación y movimientos sociales. <i>Reynaldo Padilla-Teruel</i>	189
Filosofía de la Liberación en Diálogos	199
Aportes feministas en torno a la categoría víctima en la ética de la liberación de Enrique Dussel. <i>Daniela Godoy</i>	201
Notas para un Cinema liberación. <i>Alan Quezada Figueroa</i>	219
Mesianismo de la liberación de Enrique Dussel en diálogo crítico con el mesianismo occidental. <i>Bernardo Cortés Márquez</i>	231
Filosofía de la religión desde la sabiduría popular. El aporte de Juan Carlos Scannone. <i>Luciano Maddonni</i>	239

<i>Thakhis</i> (senderos) hacia una antropología filosófica andina <i>Mario Vilca</i>	255
La pacha como comunidad ultrahumana. Cuerpos, nawales, animales y plantas. <i>Matías Ahumada</i>	273

PALABRAS PRELIMINARES

No es sino con admiración que, en nombre de una corriente filosófica latinoamericana, como la Filosofía de la Liberación, debo aplaudir la iniciativa de realizar una Diplomatura por medios electrónicos, a fin de que muchos estudiantes, personas cultas o profesores puedan acceder a algunos aspectos de esta filosofía original de nuestro continente cultural.

La presencia de esta corriente filosófica, o aún mejor, esta comunidad reflexiva de filósofos, ha ido creciendo hasta organizarse en las estructuras académicas como una sección ya reconocida por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), con sede en Suiza, y por ello presente con su temática propia que será tratada en varias mesas redondas del Congreso Mundial de Filosofía de Pekín (Beijing) en 2018. Pero aún más importante es la recepción que esta filosofía crítica está recibiendo en la juventud latinoamericana que ve representada en ella un espíritu propio de nuestro continente cultural, situándose reflexivamente contra el colonialismo epistemológico que nos heredó la conquista de América (1492) y la dominación y el extractivismo expoliador del capitalismo central de la modernidad sobre nuestro mundo dependiente. En filosofía ha sido denominado coloquialmente este colonialismo como “sucursalismo” (propuesto por Carlos Pereda acertadamente) que debemos superar.

Las hipótesis originales de la Filosofía de la Liberación, propuestas a finales de la década del 60 del siglo XX, se vienen confirmando de manera abrumadora. La dominación y la situación caótica del sistema en su nivel cultural, económico, político, racista, de género, filosófico no ha hecho sino crecer de manera exponencial, y llega, con el gobierno actual de Estados Unidos en la segunda década del siglo XXI, a un estado desmesurado, caótico y contradictorio que, y repitiendo la expresión de S. Kierkegaard sobre la desmesura de Hegel, podría denominarse como cómico, ridículo,

desproporcionado, aún para los ciudadanos medios de Estados Unidos y Europa.

Es oportuno entonces abrir el discurso, la problemática, los avances de este tipo de filosofía y proponerlo para el debate en manos de una juventud latinoamericana ansiosa de poder pensar, meditar, reflexionar, encontrar algún destino al estado sin sentido que la cultura vigente deja sin rumbo a los que se inician en la tarea irreplicable de formular un proyecto coherente de su vida para el futuro. La Filosofía de la Liberación, no es solo una teoría, es igualmente normativa, es decir, una vez comprendida la lógica de la historia y la realidad que nos rodea nos interpela y nos deja la obligación de enderezar las sendas torcidas, y de continuar por nuevas sendas los callejones sin salida de la modernidad. Por ello, la filosofía, no debe solo interpretar la realidad, sino que debe consecuentemente comprometerse en “transformar la realidad”; ya que la realidad está bajo nuestra responsabilidad, en aquello de que nos ha sido entregada a cargo (que es el contenido semántico del verbo *spondere* en latín).

Debemos agradecer a la Universidad Nacional de Jujuy el haber tenido la firme decisión de comenzar esta Diplomatura, que esperamos crezca con los años y expanda su auditorio mejorando los mediaciones técnicas que le permitan una mayor eficacia pedagógica para que el esfuerzo se transforme en una nueva generación de pensadores críticos, útiles en la tarea de la descolonización epistemológica de América Latina y en la construcción de un proyecto cultural, político, económico, feminista, de los pueblos originarios, de los marginales y de tantos movimientos sociales que constituyen el “bloque social de los oprimidos”, es decir, del pueblo argentino y latinoamericano, a los que la filosofía debe servir como obediente discípulos de la milenaria cultura de “los de abajo”, de “los condenados de la tierra”, de los que aspiran un mundo mejor.

Enrique Dussel

Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI, México)

Coordinador Internacional de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL)

Miembro del Comité de la Federación Mundial de Sociedades de Filosofía (FISP)

PALABRAS AFyL ARGENTINA

La Diplomatura en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar a partir de la Descolonialidad surge a partir del encuentro generado en los cinco Simposios de Filosofía de la Liberación que presentamos desde AFyL Argentina, en el XVII Congreso Nacional de la Asociación de Filosofía de la República Argentina (AFRA), llevado a cabo en agosto del año 2015, en Santa Fe, Argentina.

En el marco de dicho Congreso, el Pensamiento y la Filosofía Latinoamericana estuvieron representados en más de setenta trabajos que versaron sobre diversos aspectos ético-políticos, socio-educativos, ontológicos y trans-ontológicos, abordados todos desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación y la Interculturalidad. Si a esto le sumamos la Conferencia Magistral ofrecida por el Dr. Enrique Dussel ante un numeroso auditorio, podemos delinear un panorama de marcado protagonismo de las ideas liberacionistas en el marco de la comunidad filosófica argentina y latinoamericana. El impacto no fue menor en un contexto netamente eurocéntrico donde la Filosofía Latinoamericana no tiene lugar, sólo el Pensamiento o Historia de las ideas como si nuestro pensar, geopolíticamente situado, aún no alcanzase el rango de Filosofía.

Durante esos días de intenso trabajo, crecimos en ideas, nos encontramos pensando y pensándonos desde la Filosofía de la Liberación con compañerxs de distintas regiones de Argentina, Perú, Uruguay, Colombia, México y Canadá, lo cual fue enriquecedor para ampliar la necesaria diversidad de enfoques.

Por aquellos días, pudimos registrar una serie de debates que tuvieron como síntesis los siguientes puntos:

- La necesidad de seguir debatiendo en torno a la caracterización de la disciplina que nos reúne. ¿Es el “pensamiento latinoamericano” el ámbito

de apertura adecuado para integrar las distintas disciplinas con las que dialogamos, o debemos previamente afirmar nuestra labor como “filosofía latinoamericana”? En este punto es importante seguir reivindicando nuestra propia capacidad de decidir dicha caracterización y que no se nos imponga “desde afuera” no debatido.

- La necesidad de participar y fortalecer los espacios intercátedras de Pensamiento y Filosofía Latinoamericana.
- La tarea de avanzar en la edición y difusión de las fuentes bibliográficas básicas de la Filosofía de la Liberación, facilitando su acceso a estudiantes, docentes e investigadorxs. La necesidad de seguir debatiendo en torno al rol que debemos jugar como filósofxs frente a situaciones políticas represivas como las registradas en México o Colombia, u otros países hermanos donde se vulneren los Derechos Humanos.
- Incorporar a nuestros debates y actividades a los movimientos sociales, conscientes de que estos espacios deben ser nuestra principal fuente de reflexión.
- Promover la Filosofía de la Liberación entre las nuevas generaciones.

Fue en este contexto cuando entramos en contacto con lxs compañerxs de la UNJu con quienes meses después, aún movilizadxs por el entusiasmo del compartirnos en nuestras formas de reflexionar filosóficamente desde Latinoamérica, parimos este Proyecto de Diplomatura como una forma de potenciar la fuerza de la Filosofía de la Liberación como horizonte a seguir en los caminos ya iniciados, décadas atrás.

El apoyo incondicional de nuestro maestro Enrique Dussel nos ha alentado a continuar firmemente en este desafío de promover la Filosofía Latinoamericana y de la Liberación como Otro marco referencial para resignificar nuestras realidades, desde miradas propias, desde palabras pronunciadas con nuestras propias voces. La Filosofía de la Liberación, como corriente filosófica viva, aún tiene mucho que aportar por ser una Filosofía que siempre estará vigente, brindando argumentos para cuestionar ética y políticamente que haya quienes queden por fuera de los distintos órdenes establecidos.

Esta Diplomatura ha sido una invitación a pensarnos. Con un equipo de veinticinco docentes de excelencia, que trabajó fuerte y desinteresadamente, pusimos en común los temas de investigación que guían nuestro trabajo diario. En orden alfabético quisiéramos mencionarlx y hacer público

nuestro agradecimiento por el compromiso mostrado en este Proyecto: Juan Pablo Alba, Bárbara Aguer, Matías Ahumada, Alcira Bonilla, Beatriz Bruce, Bernardo Cortés, Enrique Dussel, Gloria Elías, Mauro Emiliozzi, Omar García, Daniela Godoy, Carolina González, Nadia Heredia, Gabriel Herrera, Luciano Maddonni, Hugo Alan Mattos, Mario Orospe, Reynaldo Padilla-Teruel, Dina Picotti, Alan Quezada Figueroa, María Beatriz Quintana, Silvana Rabinovich, Jorge Alberto Reyes, Héctor Federico Roda, María Luisa Rubinelli, Enrique Téllez, Mario Vilca y Matias Zielinski.

En estas instancias ya finales de un arduo pero gratificador Proyecto, sólo nos queda agradecer a nuestro Equipo Coordinador tanto de UNJu como de AFyL Argentina que han acompañado estos meses de lecturas y redes de trabajo ya tendidas. Seguiremos adelante, por estas vías virtuales y presenciales, reflexionando filosóficamente, a sabiendas que tal como dice nuestro maestro Enrique Dussel, la filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de todo pueblo oprimido.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: ANTECEDENTES TEÓRICOS-PRÁCTICOS

Beatriz Bruce

Primera aproximación: descriptiva

Enrique Dussel (2005: 374) señala que la centralidad de la premisa liberacionista se origina en la América nuestra en paralelo al nacimiento de la modernidad europea, como una crítica que brota desde la periferia colonizada. Enumera tres etapas recorridas desde el momento inaugural:

1) Desde el proceso de la conquista hasta 1750. Señala como hitos la protesta ante las injusticias por parte de Montesinos (1511) y la disputa de Valladolid (1550).

2) Desde el proceso de la primera emancipación hasta el siglo XX: Discursos liberacionistas indígenas y de patriotas americanos.

3) Desde el proceso de la segunda emancipación: Se toma conciencia de la posición dominada y dependiente en el "sistema mundo". Arranca con José Carlos Mariátegui, pasa por la revolución cubana y coagula en la denominada, específicamente, Filosofía de la Liberación.

Si nos concentramos en esta última expresión podemos señalar que dicho movimiento colectivo se fue gestando en Argentina a finales de los años sesenta. En ese momento, el país reconocía un deterioro cada vez mayor de la vida social por la progresiva dependencia, el endeudamiento y la inestabilidad política. La creciente politización de los sectores obreros y estudiantiles que absorbieron, además, la enseñanza brindada por la Revolución Cubana y por los movimientos de liberación nacional triunfantes, fueron variables prácticas significativas en la conformación de un nuevo discurso, de un nuevo *logos*. Como afirma Cerutti Guldberg (2006: 41), la declamada "liberación" tenía matices de urgencia política.

Desde el año 1969, se organizaron anualmente las llamadas “Semanas Académicas” en San Miguel, Provincia de Buenos Aires, convocadas bajo el patrocinio intelectual de la Universidad del Salvador. Las mismas pueden ser consideradas como las primeras instancias de institucionalización del grupo fundador, cuyo núcleo original estuvo formado por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Hugo Assmann -los tres muy relacionados con las discusiones del campo teológico- más Osvaldo Ardiles. Coincide esta actividad académica con los preparativos que, desde 1968, se realizaban para la concreción de un congreso filosófico y la intención del grupo de tener presencia articulada en él, para disputar la hegemonía teórica dentro de la filosofía argentina.

Es recién en Junio del año 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba, donde el colectivo se hace visible públicamente, por primera vez, como un movimiento naciente, presentando un eje temático: “Balance y perspectiva de la filosofía en Argentina: América como problema”. Entre sus iniciadores están Juan Carlos Scannone (Buenos Aires), Alberto Parisi (Universidad del Comahue), Anibal Fornari (Santa Fe), Julio de Zan (Santa Fe), Enrique Dussel (Mendoza), Osvaldo Ardiles (Córdoba), Horacio Cerutti (Mendoza) entre otros. En esta instancia de discusión académica se presenta con mucha fuerza la problemática de la posibilidad de una filosofía concreta latinoamericana, pero la evaluación que hacen diferentes participantes del éxito para instalar el tema no es unánime.¹

No podemos dejar de mencionar que en la ciudad mediterránea, había sucedido en el mes de mayo del año 1969 una insurrección obrero-estudiantil de significativa magnitud, que se conoce con el nombre de “El Cordobazo”. El impacto de esta revuelta popular –donde confluyeron los estudiantes universitarios con los sectores obreros sindicalizados– fue uno de los antecedentes más fuertes para la caída del General Juan Carlos Onganía, quien encabezaba un Gobierno de facto². Le suceden otros jefes y –en el momento del Congreso– la presidencia estaba a cargo del General Alejandro Agustín Lanusse. Lo que es digno de resaltar, como sostiene Biagini (1985; 70), es el hecho de que sea en un Congreso convocado por

1- Mientras que para Dussel fue el tema prioritario de las discusiones académicas en el Congreso, Cerutti Guldberg considera que esto se debió al hecho que los sectores de dominio bloquearon el ingreso de otras líneas teóricas, más específicamente a las enroladas en el marxismo. Cfr. Cerutti Guldberg, *op. cit.* págs. 55 y 67.

2- La rebelión dirigida por los sindicatos clasistas que sumó al estudiantado de la Universidad Nacional de Córdoba, tuvo su mayor pico el día 29 de Mayo de 1969, inicio de un paro declarado por 36 horas. El día 4 de Junio –como consecuencia inmediata de la revuelta popular– renuncia el ministro de economía de la Nación Krieger Vasena, principal impulsor del ajuste salarial y de la quita del “sábado inglés”, motivos que desataron, en todo el país, el conflicto gremial.

autoridades universitarias de un Gobierno de facto, cuando comienza a perfilarse la unión de filosofía y liberación. Aunque el control autoritario funcionó como censura ya que no figuraran en las Actas publicadas muchos de los trabajos presentados y discutidos³.

En Agosto del año 1973, participan de la Semana Académica de la Universidad del Salvador junto al grupo liberacionista dos ilustres filósofos mentados como antecesores e inspiradores de este movimiento filosófico: el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. Este último, que ya había publicado en *Stromata*, un trabajo titulado "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación"⁴, pasa a reconocerse como integrante y exponente de esta línea del filosofar. Salazar Bondy, moriría al año siguiente sin ser miembro orgánico del movimiento, pero se mostró positivamente impresionado por la pujanza filosófica del grupo.

Según describe Dussel, también en el año 1973 lanzan, a manera de manifiesto, una declaración en la que se definía el movimiento. Esta aparece en la contratapa de una obra conjunta denominada *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, en la cual se suman nombres como Carlos Cullen, Mario Casalla, Alberto Kinen, Rodolfo Kush, Arturo Andrés Roig y Diego Pró, entre otros. En ella leemos:

"Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tiene debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario." (AA. VV., 1973).

Se alcanza una posición sólida en el I Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación, que tuvo lugar en Salta en Septiembre de 1974. No es un dato menor el lugar, ya que en Mayo de 1973⁵ había asumido el gobierno el

3- Las Actas del II Congreso Nacional de Filosofía se publicaron en tres volúmenes en la Editorial Sudamericana entre 1971 y 1973.

4- *Stromata* era un órgano de difusión de las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador. Su primer número está fechado en el año 1971 y compila artículos de Ardiles, Assmann, Dussel y Scannone. En su número 4, del año 1973, recibe la colaboración de Leopoldo Zea con el artículo mencionado. Págs. 399-413.

5- Después de los gobiernos dictatoriales que se extienden entre 1966 y 1973, en este último año se llaman a elecciones y gana la Presidencia de la Nación el Dr. Hector Cámpora, por el partido Justicialista, y en Salta el mismo partido. Asumen las autoridades electas el 25 de Mayo de ese año. .

Dr. Miguel Raggone, un médico reconocido por su trabajo político-social y que tiene el triste privilegio de ser el único gobernador desaparecido en el país. La provincia de Salta fue intervenida por el gobierno de Isabel Perón muy poco después de realizado el Encuentro (23 de Noviembre de 1974) y Raggone secuestrado el 11 de Marzo de 1976 al salir de su domicilio para ir al trabajo.

La represión política que comienza a implementarse a través de atentados realizados por grupos parapoliciales de derecha en el año 1975⁶, la expulsión de Dussel de la Universidad Nacional de Cuyo y el terrorismo de estado después de Marzo de 1976, obliga a que muchos de los principales referentes emigren. Dussel, Parisi y Ardiles parten a México en 1975. Horacio Cerutti y Arturo Andrés Roig, se exilian en Ecuador, aunque posteriormente van también a México. Hugo Asmann parte a Costa Rica, y así muchos más.

Internacionalmente comienza la proyección de la Filosofía de la Liberación a partir de la Declaración de Morelia, en México, en 1975. En el documento "Filosofía e independencia", firmado por los argentinos Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig, los mexicanos Leopoldo Zea y Abelardo Villegas y el peruano Francisco Miró Quesada, escriben:

"Filosofía de la liberación o de la Independencia lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía, lo amplía y universaliza [...]. La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado e intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como filosofía de la liberación [...]. La liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional. El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede, por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas." (Roig, 1981: 95-101).

A partir de ese hecho, sus principales representantes no han dejado de participar exponiendo la nueva filosofía en eventos, simposios, foros y seminarios realizados con periodicidad en los países Latinoamericanos. En 1982 se conforma, en Bogotá, la Asociación Filosofía y Liberación (AFyL), y comienza la edición de revistas específicas sobre la temática. Pero también en EE.UU., Canadá, Africa (Senegal, Kenya y Egipto), Asia (India), y Europa se expanden las instituciones propias de este campo disciplinar. En Alemania,

6- Comienza el accionar de la denominada Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), que reconoce como mentores y dirección a sectores del peronismo de derecha vinculados con fuerzas de seguridad.

Raul Fonet Betancout organiza el grupo europeo de la Asociación Filosofía y Liberación (AFyL) y Morkovsky lo coordina en América del Norte.

Los principales referentes de la Filosofía de la Liberación mantienen un diálogo e intercambio fructífero con las principales escuelas que producen contemporáneamente con ellos. Discuten y aprovechan aspectos de la filosofía del lenguaje, se interesan por la crítica a la ontologización del sujeto realizada por Emmanuel Levinas y se relacionan con la discusión ética de Karl-Otto Appel, para mencionar algunos nudos problemáticos centrales en su interés.

Segunda aproximación: genética

La Filosofía de la Liberación es una expresión teórica que adquiere su unidad de sentido en la toma de conciencia de la situación de dependencia, no sólo económica sino también ideológica, de Latinoamérica y la concurrente convicción de la necesidad de un cambio emancipatorio para el continente.

Reconoce como antecedente teórico más directo e inmediato, del cual se nutre de manera copiosa y fecunda, a la Teología de la Liberación. Se presenta casi en simultaneidad con otros planteos filosóficos que igualmente reclaman autenticidad y originalidad para el hacer y pensar latinoamericano y, también, con las diferentes teorías económicas de la dependencia, lo que hace posible encontrar conexiones entre las conformaciones teóricas y el momento histórico concreto.

a) Teología de la liberación:

Lo que esta nominación designa es, en cierto sentido, equívoco. Por un lado, y en un sentido más específico, señala las producciones teóricas que desde 1971 publican teólogos latinoamericanos de diferentes países. Pero, por otro lado, esa reflexión sólo fue posible como coronación de una praxis previa.

Es así que en muchas oportunidades el concepto “teología de la liberación” nos remite a una pluralidad de movimientos de carácter social y religioso, con amplia capacidad de convocatoria y organización, que también es llamado como “iglesia de los pobres”. Quizás es prudente para referirnos a la práctica comprometida con la transformación estructural de Latinoamérica efectuada por grupos religiosos, aceptar la denominación introducida por Michael Löwy (1999: 48) de “cristianismo liberacionista” “ya que este concepto es más amplio que `teología` o que `Iglesia`, e incluye tanto la cultura religiosa como la red social, la fe y la praxis.”⁷

7- El encomillado simple corresponde a la presencia de comillas en el original.

Desde fines de los años cincuenta “el desarrollo del subdesarrollo” – para usar la expresión de André Gunder-Frank–, el triunfo de la Revolución Cubana y el primer llamado de Juan XXIII a la celebración de un concilio, crearon las condiciones para que ciertos sectores de la iglesia cristiana presentaran una acción pastoral radicalizada. Movimientos católicos de estudiantes, de campesinos cristianos por la tierra, de educación popular y, sobre todo, la conformación de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB) fueron, a inicios de los años sesenta, algunos de los agrupamientos que permitieron relacionar la militancia religiosa con las luchas del pueblo.

Las comunidades de bases fueron pequeños grupos de vecinos pertenecientes a un mismo barrio, pueblo o zona rural que se reunían con regular periodicidad en torno a actividades de catequesis pero para vincular las mismas en relación a sus propios problemas y experiencias de vida. Esto permitió un ejercicio político participativo de sectores hasta esos momentos marginados y la conformación de núcleos militantes que fueron ensanchando la acción pastoral incluyendo tareas sociales. Así contribuyeron a la creación y expansión de diferentes movimientos populares.

Löwy, quien describe de una manera detallada –sobre todo para el caso de Brasil– la conformación del “cristianismo liberacionista”, considera a estos núcleos organizados significativos, cualitativa y cuantitativamente, en el desarrollo de tendencias liberacionistas latinoamericanas. Expresa:

“La experiencia de las CEB, gracias a su poderoso componente democrático, ha contribuido con frecuencia a una nueva calidad de los movimientos sociales y políticos que ha fomentado: enraizada en la vida cotidiana del pueblo y en sus preocupaciones humildes y concretas, ha alentado la autoorganización de las bases y la desconfianza de la manipulación política, el discurso electoral y el paternalismo del Estado.” (1999: 50).

También fue frecuente la vinculación de ciertas organizaciones eclesásticas con el movimiento obrero organizado. Un ejemplo de ello lo encontramos en Argentina, en donde hubo sacerdotes vinculados a la “C.G.T. de los argentinos” –liderada por el gráfico Raimundo Ongaro– encargados de difundir entre el proletariado el pensamiento de la encíclica *Populorum Progressio*⁸. Según Cerutti Guldberg (2006: 192), uno de los líderes más destacados fue Monseñor Jerónimo Podestá, obispo de Avellaneda, zona del conurbano bonaerense de amplia concentración industrial.

8- La encíclica *Populorum Progressio* fue promulgada por el Papa Paulo VI el 1967. Sin adentrarnos en la totalidad de su contenido, la presencia de críticas al capitalismo y al desequilibrio entre países pobres y países ricos fue motivo para la fundación del movimiento MSPTM (*Misioneros Siervos de los Pobres del Tercer Mundo*).

Pero no se agota la práctica liberacionista del campo religioso en su trabajo de concientización y organización social sino que se radicaliza con la legitimación de la insurrección revolucionaria y la participación explícita de sacerdotes y fieles en la lucha armada. Quizás sea el paradigma de esta actitud el sacerdote Camilo Torres quien organizó un movimiento popular militar y luego, en 1965, se sumó al Ejército de Liberación Nacional (ELN) colombiano. Fue muerto en un enfrentamiento en 1966, pero su figura tuvo y tiene un efecto político profundo en los sectores del cristianismo social.

A partir de estas innovaciones teóricas y prácticas se organizaron grupos de sacerdotes radicalizados en distintos puntos de América Latina, surgiendo en nuestro país en 1968, el Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, que tuvo vigencia hasta agosto de 1973, fecha en que realiza su última reunión nacional⁹.

En una mirada hacia las instituciones descubrimos que en 1959 se había conformado la Conferencia de Religiosos Latinoamericanos (CLAR), que reunía a las órdenes religiosas de los jesuitas, dominicos, franciscanos, capuchinos, con posiciones más radicales que la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), consejo oficial de obispos, de orientación más tradicionalista. Estas posiciones pueden entenderse dado que las órdenes gozan de mayor autonomía y están menos sujetas al control de la jerarquía eclesial de la iglesia.

Entre 1962 y 1965 se realiza el Concilio Vaticano II que, con su premisa de “apertura de la Iglesia al mundo”, legitimó e incentivó que en Latinoamérica la religión se anudara con los conflictos sociales y laborales que surcaban todo su territorio. Pero hay que tener presente que preexisten a las resoluciones oficiales del Concilio, el compromiso de muchos sectores de la iglesia latinoamericana con el pueblo.

En 1968 se realiza la Conferencia Episcopal Americana en Medellín, en donde los obispos se pronuncian no sólo contra la injusticia imperante sino que comprometen su solidaridad con las aspiraciones de los pueblos para liberarse de la esclavitud. Otro hito importante de señalar es la reunión del movimiento “Cristianos por el Socialismo” que se realiza en abril de 1972 en Santiago de Chile, convocatoria motorizada por el teólogo Pablo Richard y el economista Gonzalo Arroyo, que atrae tanto a católicos como a protestantes de toda América Latina.

9- Para el análisis del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se puede consultar el trabajo de Gustavo Ortiz “La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (apuntes para una discusión)”, *Pucara* N° 1, Cuenca, Enero de 1977 págs. 56-71.

Dentro de este contexto y como urgencia ante la *praxis* pastoral nace la reflexión teológica. Tenemos que reconocer como texto fundacional el trabajo de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación: perspectivas*, que aparece en 1971. En ese texto se reconoce la necesidad de elaborar una red teórica coherente que permita explicitar los fundamentos de un accionar cristiano radicalizado. Afirma Gutiérrez:

“Si no siempre saben expresar en términos apropiados las motivaciones profundas de su compromiso, es porque la teología que recibieron –y que comparten con otros cristianos– no ha forjado las categorías necesarias para traducir esa opción que busca situarse en forma creadora frente a las nuevas exigencias del Evangelio y del pueblo expoliado y oprimido de este subcontinente.” (1971: 253).

El término “liberación”, había empezado a ser usado en documentos extraoficiales a partir de 1965 y, a partir del encuentro de Medellín, era parte de la jerga usual de la iglesia como concepto y práctica correlativos y alternativos a la dependencia. Para resumir las ideas centrales de la teología de la liberación, sin pretender agotar en ello la riqueza de ramificaciones que abren sus planteos, podemos enumerar los siguientes aspectos:

I) La liberación humana debe darse en este mundo. Distinguen tres niveles de significación: liberación política, liberación del hombre a lo largo de la historia y liberación del pecado y comunidad con dios. Escribe Gutiérrez:

“Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica, social y política. Es, más profundamente, ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del hombre a lo largo de la historia, orientado hacia una sociedad cualitativamente diferente, en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino.” (1971: 120-121).

II) Los hombres son los agentes de su propia historia. Rescatan por ello pasajes bíblicos –sobre todo el Éxodo– que enaltecen la lucha de un pueblo esclavizado por su liberación.

III) La religión no es un programa político, pero está vinculada a la política. Por ello, la iglesia debe realizar una opción preferencial por los pobres y solidarizarse con su lucha de autoliberación.

b) Reivindicación del pensamiento propio:

Es preciso recordar que en los años ‘60 se publican dos textos paradigmáticos en la historia de las ideas del continente. En el año 1968, Augusto Salazar Bondy pone a consideración su libro *¿Existe una filosofía*

de nuestra América?, en el cual considera imprescindible el inaugurar una etapa que se caracterice por hacer filosofía *de* América Latina y no filosofía *en* América Latina. Salazar denuncia la dominación cultural y entiende que ha llegado el momento de sacudir las formas alienadas de la actividad filosófica. En el año 1969, Leopoldo Zea publica, en la misma editorial, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, con una concepción más histórica que la del peruano y en una polémica fructífera con el mismo. Rescata la continuidad de una tradición de pensamiento que en los distintos momentos históricos se ha caracterizado por su negativa a reproducir el discurso eurocéntrico y por reivindicar el horizonte cultural latinoamericano. El propio Zea había formado parte de un grupo denominado *Hiperión* que ya en el año 1948 había trabajado en México para la reivindicación de lo específicamente americano. Uno de los productos de esa tarea fue la obra ya clásica de Luis Villoro (1950) *Los grandes momentos del indigenismo en México*.

Es importante señalar que ambos autores instalan en el territorio estrictamente filosófico la denuncia sobre el sometimiento ideológico de gran parte de la intelectualidad latinoamericana, aunque Zea recupera y resalta, en su consideración de la historia de las ideas, voces propias y auténticas.

En Argentina, el clima de la década del '60 había decidido ejercer una filosofía comprometida y eficaz en su relación con la política que, si bien no logró insertarse y hegemonizar el ámbito universitario, fue prolífica en grupos intelectuales diversos, gestores de revistas de gran renombre. Oscar Terán (1993) describe la década 1956-1960 como la conjunción de tradiciones diversas que se conforman como una franja denunciacionista "decidida a asimilar el 'contorno' y eludir de tal manera el riesgo de vivir como un organismo de invernadero" y que instalan una cultura crítica en nuestro país.¹⁰

No se puede dejar de señalar que, en la América nuestra, desde comienzos del siglo XX se presentan movimientos intelectuales tendientes a la defensa de la cultura propia. Sin desconocer la larguísima tradición de lucha reivindicativa en distintos movimientos indios pero para acotar los antecedentes, hacemos referencia al surgimiento (a partir de tres grandes fenómenos mundiales -la revolución mexicana, la revolución rusa y la Primera Guerra Mundial-) de lo que se articula como primera oleada del indigenismo, pensar incrustado en el carácter no-blanco (mestizo) del continente. José Vasconcelos en México, Manuel Gonzalez Prada en Perú y Franz Tamayo en Bolivia, podrían ser algunos nombres familiares vinculados al movimiento. Su tesis principal es la articulación del problema del indio con

10- Cfr. Cap. I "Introducción por la filosofía".

el tema de la tierra; es decir el indio como cuestión étnica, social y económica y no en términos biológicos, teológicos o morales, como lo había sido antes.

Durante los años '20 surge el segundo indigenismo, el grande, que plantea, además del problema, una utopía para el continente. El nombre más representativo es el de José Carlos Mariátegui, el peruano, pero también nos encontramos con Luis Valcárcel de la misma nacionalidad, la chilena Gabriela Mistral y el boliviano Gustavo Navarro¹¹.

Esta vertiente de pensamiento trabajando sobre el indio se radicaliza en el indianismo de Fausto Reinaga en Bolivia a partir de 1960. El mismo reivindica el término "indio" como autodenominación de la población originaria y se define en contra del indigenismo por ser ésta última una ideología mestiza y expresar un programa político gubernamental¹².

Para cerrar este apartado, recordaremos a Rodolfo Kusch, quien en el año 1962 publica *América profunda* y en 1975 *Geocultura del hombre americano*, dos clásicos trabajos de reflexión en los que, según Diana Picotti:

"[...] configura un discurso pensante que parte de un 'estar aquí', de la experiencia raigal del 'mero estar no más' frente a la clásica oposición filosófica del ser y la nada; aquélla se convierte en la categoría central de su pensamiento, que la bucea en los diferentes universos de la 'América profunda, sea en la soledad de la Quebrada como en los rincones de la gran ciudad. Se erige un sujeto que puja por librarse de la ficción de querer 'ser alguien', resistiendo, en el intento de un acierto fundante, a la espera de un fecundo 'estar siendo para el fruto'."¹³

c) Teoría de la Dependencia:

La otra exposición teórica importante de la época se nos presenta en el campo económico. Como reacción a las posiciones del desarrollismo que, a partir del segundo lustro de los años cincuenta, conforman una avanzada exitosa de los Estados Unidos en la definición político-económica para América Latina, se gesta una corriente intelectual contestataria que pone

11- Para un desarrollo histórico del tema Cfr. Devés Valdés, Eduardo: *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos, 2000. Ver parte II, Capítulo II: "Indigenismo y mestizofilia".

12- Cfr. Escárzaga, Fabiola. "Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe" en *Política y Cultura* N° 37, 2012, págs.187-212.

13- Picotti, Diana V.: "Rodolfo Kusch: aportes de una antropología americana", en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84>.

énfasis en la situación de dependencia de los países que conforman esa unidad geo-política.

El modelo desarrollista se caracteriza por proponer un despegue modernizador a las sociedades llamadas “subdesarrolladas” a través de la penetración de capitales y de la incorporación de tecnología. La finalidad declamada es el logro de un proceso acumulativo y sostenido de desarrollo capitalista. Esta concepción encuentra sus puntas de lanza en la Alianza para el Progreso y en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL).

En Argentina, después de la Revolución Libertadora y con la exclusión del movimiento peronista –movimiento de carácter nacional– de la contienda electoral, logra implementarse una política acorde con este modelo en el Gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962).

Los primeros esbozos de las teorías de la dependencia surgen en la segunda mitad de la década de los '50 como contra-imagen crítica de la propuesta desarrollista cuyo principal defecto es el de hacer abstracción de los condicionamientos sociales y políticos de América Latina. Denuncian así que la premisa desarrollista, con su idea lineal de progreso, encubre la relación decisiva de dominación entre países. Desenmascaran que el proceso ascendente desde la caracterización de país subdesarrollado a desarrollado, implica la inversión de capitales extranjeros y simultáneamente el aumento ineludible y progresivo de la dependencia.

Los dependentistas tienen el mérito de haber introducido en la discusión económica un aspecto político de fundamental importancia: la cuestión de la posición teórica del “problema nacional” en el cuadro de las relaciones de producción y de las relaciones de clase¹⁴. Pero sus falencias se centran en: i) la identificación del imperialismo con el capital mismo, lo que trae como consecuencia la desaparición de la burguesía nacional como sector de clase que mantiene contradicciones con la dominación; ii) la omisión del análisis sobre la propiedad latifundista de la tierra, factor importante tanto a la hora de encontrar bases para el atraso económico de las naciones oprimidas como para visualizar un grupo político poderoso aliado a los enemigos del pueblo y de la patria.

Quizás sea necesario aclarar que estas teorizaciones no representan un bloque homogéneo sin fisuras y polémicas en su interior. Según Cerutti Guldberg (2006: 121 y ss), podemos reconocer al menos dos líneas de reflexión. Una representada por Gunder Frank, Dos Santos, Pizarro, etc.,

14- Para un desarrollo sintético de la teoría, véase Weffort, Francisco C.: “Notas sobre la teoría de la dependencia: ¿teoría de clase o ideología nacional?”, *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, vol.1, N° 3, Diciembre de 1970, pág.389-401.

que sostienen el agotamiento y la inminente catástrofe del capitalismo dependiente proponiendo, en consecuencia, la revolución armada según el modelo foquista como única vía hacia un desenvolvimiento autónomo de América Latina. La otra línea, representada por Cardoso y Faletto, centra su reflexión en el análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y anuncia una preocupación muy marcada por indagar la función del Estado en situaciones de dependencia.

En todos los antecedentes citados, la contradicción dependencia-liberación es el nudo central que permite, a la vez, delimitar los núcleos teóricos centrales y diferenciarlos de otras posiciones, que se conciben como hegemónicas en la historia del pensamiento latinoamericano.

Tercera aproximación: analítico-crítica

Uno de los aspectos que hay que explicitar, para evitar confusiones al respecto, es que más que una escuela filosófica, el liberacionismo se presenta como un movimiento intelectual que aglutina corrientes heterogéneas en su seno. Como bien lo señala Cerutti Guldberg (2006), la posibilidad de encontrar diferencias teóricas al interior, no significa una descalificación sino más bien representa la riqueza de preocupaciones y discusiones que germinan en la filosofía argentina y latinoamericana en un momento histórico-político determinado.

Si tomamos la delimitación conceptual que hace uno de sus principales referentes –Enrique Dussel (2005: 378)– podemos explicitar que este filosofar emana desde una situación concreta, “la ‘realidad’ latinoamericana de miseria, de clases y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc.” Se mueve en el espacio delimitado por esas situaciones dadas (política, económica, cultural, etc.) y el proyecto de un nuevo orden posibilitado por la praxis liberacionista. Este componente utópico, que permite esbozar las líneas de superación de la negatividad, es una imposibilidad para la Totalidad vigente sin la irrupción política de la otredad. Para Dussel, la Filosofía de la Liberación es, en este sentido, afirmativa ya que el momento “analéctico” –la emergencia de lo nuevo– no es mera “negación” de lo dado.

Ardiles señala, con claridad, que el movimiento liberacionista entreteje dos aspectos en su concepto eje: por un lado, la tarea de liberar al quehacer filosófico de la dependencia cultural, y por otro, articularse orgánicamente a la praxis de los oprimidos que se sostiene siempre en su experiencia social.

Más allá de las premisas teóricas centrales enunciadas y de la aceptación unánime de la urgencia política de liberación, existen diferencias en las

posiciones desarrolladas por los distintos representantes. La vasta duración temporal y la cantidad y calidad de sus productores y productos, hacen de la Filosofía de la Liberación un proceso complejo, dinámico y abierto. Se ha tratado de realizar clasificaciones dicotómicas respecto a sus posiciones (V. gr: sector populista – sector crítico del populismo), pero podemos compartir con Cerutti-Guldberg (2006: 44) que las mismas obliteran los debates centrales y matices de cada sub-grupo. Siguiendo al autor, podemos señalar que existen cuatro puntos temáticos en donde los enfoques diferentes se manifiestan y que son de gran ayuda para el estudio de las elaboraciones y aportes de sus representantes: i) punto de partida del filosofar, ii) sujeto del filosofar, iii) metodología del filosofar, iv) concepción de la filosofía.

Dejamos la explicitación de cada uno de estos núcleos articuladores en la historia de la escuela –tanto sus coincidencias, sus debates y su trayectoria– como contenidos teóricos a desarrollar en sí mismos, lo cual excede este escrito cuyo objetivo se reduce a describir el contexto de gestación de la Filosofía de la Liberación.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. (1973): *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Bonum.

Biagini, Hugo Edgardo (1985): *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba.

Cerutti Guldberg, Horacio (2006): *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica.

Devés Valdés, Eduardo (2000): *El pensamiento Latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos.

Dussel, Enrique (2005): "Filosofía de la liberación" en Salas Astrain, Ricardo (Coord): *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, Sgo. De Chile, Ediciones UCSH.

Escárzaga, Fabiola (2012): "Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe" en *Política y Cultura* N° 37.

Gutiérrez, Gustavo (1971): *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima, Editorial Universitaria.

Kusch, Rodolf (1975): *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum.

Kusch, Rodolfo (1976): *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.

Löwy, Michael (1999): *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, S. XXI.

Ortiz, Gustavo (1977): "La teoría de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (apuntes para una discusión)", *Pucara* N° 1, Cuenca, Ecuador.

Picotti, Diana V: "Rodolfo Kusch: aportes de una antropología americana", en <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=84>

Roig, Arturo A. (1981): *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM.

Salazar Bondy, Augusto (1968): *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.

Terán, Oscar (1993): *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*, Buenos Aires, El cielo por asalto.

Villoro, Luis (1950): *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Fondo de Cultura Económica.

Weffort, Francisco C. (1970): "Notas sobre la teoría de la dependencia: ¿teoría de clase o ideología nacional?", *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, vol.1, N° 3, Diciembre.

Zea, Leopoldo (1973): "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en *Stromata* n° 4, Bs. As.

Zea, Leopoldo (1969): *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI.

DE LA DEPENDENCIA A LA LIBERACIÓN. EL APORTE DE UNA NUEVA FILOSOFÍA DESDE AMÉRICA

Mauro Emiliozzi

La filosofía latinoamericana en contexto

La *Filosofía de la Liberación* (FDL) nace y se configura como movimiento en una coyuntura particular. A finales de la década de 1960, el mundo atravesó por un intenso período de agitación. Esto se verá reflejado en los novedosos debates que comenzarían a arder hacia el interior de las ideologías, la política, el arte, la cultura y toda la actividad humana en general.

En los pueblos del denominado “Tercer Mundo” –aunque también en los propios países centrales– comienzan a impulsarse decididos procesos de lucha antisistémicos, lo cual generará cismas y rupturas en los cuerpos de ideas imperantes, dominados hasta el momento por el paradigma de la modernidad occidental.

En el terreno político, surgen los movimientos de liberación nacional, readaptando desde una *praxis* concreta las teorías del marxismo, adecuándolas a la situación de opresión vivida por los países dependientes en América Latina y el continente africano. En París estalla la revuelta estudiantil conocida como el “Mayo Francés”. En Estados Unidos, la minoría negra logra consagrar el derecho al voto, al tiempo que se desarrollan importantes movimientos contraculturales en oposición a la guerra imperialista contra Vietnam.

En ese contexto hacen su aparición un conjunto de filósofos, quienes comienzan a perfilar la posibilidad de una filosofía latinoamericana con el eje puesto en la *liberación*. Más allá de la heterogeneidad de enfoques y propuestas, la intensidad de los debates establecidos y la riqueza de las producciones que se materializaron nos habilitan hoy a hablar de un verdadero “movimiento filosófico”.

Algunas tendencias convergentes

Dentro del aquel agitado contexto, podemos identificar algunas experiencias que se entrecruzan y que influyen decididamente en el nacimiento de la FDL.

Tras la explosión de la crisis capitalista de los años '30 y el despliegue de la Segunda Guerra Mundial, comienzan a discutirse diversos planes de desarrollo en Latinoamérica, como correlato del keynesianismo en auge en los países centrales. Durante los años '50, estos debates se profundizarán. En el marco de la CEPAL¹⁵, teóricos como Theotonio Dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Andre Gunder Frank o Enzo Faletto van perfilando una doctrina de análisis económico que pronto se conocerá como la "Teoría de la Dependencia". Esta nueva perspectiva propone un abordaje crítico del concepto de "subdesarrollo", poniendo en cuestión el lugar que ocupan las economías de los países capitalistas en el sistema-mundo.

La noción de dependencia alude directamente a las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo (cfr. Cardoso, Faletto, 2007: 24).

Será la mencionada dicotomía *centro-periferia* el aspecto valorado por las distintas tendencias de la FDL, mientras que los desacuerdos aparecerán en la interpretación de los factores internos a la hora de analizar la dependencia. Podemos trazar allí una línea divisoria que se irá acentuando rápidamente, separando las posturas de cuño marxista, de las expresadas en términos políticos por movimientos populares como el peronismo.

Por su parte, el pensamiento de Frantz Fanon ejercerá una gran influencia en el terreno de las ideas, en consonancia con los procesos de descolonización en el continente africano, particularmente en Argelia. Significativo resulta el prólogo de Jean Paul Sartre a *Los condenados de la tierra*. En el mismo, el filósofo francés convoca a sus compatriotas a recobrar su humanidad a partir del reconocimiento del *Otro* y de la encarnación personal en esa *otredad*: "Como europeo, me apodero del libro del enemigo y lo convierto en un medio para curar a Europa. Aprovechenlo (Sartre, en Fanon, 2006: 10)." El reconocimiento de la *otredad* radical –que acusa a la totalidad de un sistema basado en la exclusión– será otro de los pilares de la FDL. En Fanon se verifica una novedosa valoración acerca del rol que juegan

15-La Comisión Económica para América Latina y el Caribe, con sede en Santiago de Chile es un organismo dependiente de la ONU, pensado para promover el desarrollo económico de la región. Entre 1950 y 1963 fue presidido por el argentino Raúl Prebisch.

los excluidos en el proceso de liberación: lumpenes, maleantes, etc. implican a su vez la posibilidad de repensar la categoría marxista de *clase social*.

Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial. Hasta el concepto de sociedad precapitalista, bien estudiado por Marx, tendría que ser reformulado. (...) No son ni las fábricas, ni las propiedades, ni la cuenta en el banco lo que caracteriza principalmente a la 'clase dirigente'. La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a 'los otros'. (Fanon: 2006)

Nos vamos aproximando entonces a una nueva categorización: el *Pueblo* aparece como el sujeto social colectivo resignificado a partir de nuevas connotaciones. Antonio Gramsci, con su idea de *contra-hegemonía* y Mao Tse Tung desde la *praxis*, serán otros antecedentes ineludibles a la hora de comprender este giro, incluso dentro del propio marxismo, que en sus traducciones más dogmáticas aún batalla a partir de la mencionada categoría de *clase social*.

Dentro de la Iglesia Católica, hacia 1967 alcanza gran predicamento la llamada *Teología de la Liberación*, que se materializa en el llamado Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM). Dicho movimiento puede entenderse como el resultado más radical de los profundos debates surgidos a partir del Concilio Vaticano II, convocado entre 1959 y 1962 por el Papa Juan XXIII. En 1968 –en consonancia con la encíclica *Populorum Progressio*¹⁶– la Conferencia de Medellín saca a la luz un documento que servirá para que muchos religiosos latinoamericanos tomen impulso a la hora de emprender una práctica concreta contra las injusticias sociales.

Un tiempo antes, el sacerdote colombiano Camilo Torres Restrepo (1986: 77, 78) afirmaba que “entre el marxismo y el cristianismo hay una serie de puntos comunes, tanto desde el punto de vista económico, social y político, como aun desde el punto de vista filosófico, en su condición de ser dos humanismos”. Poco después, el sacerdote se sumará a las filas del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Tras su muerte en combate, pasará a convertirse en referencia para los cristianos comprometidos con la tarea de vincular la espiritualidad con la situación de explotación y miseria atravesada por los pueblos de América. La *teología de la liberación* propone en ese sentido resaltar el contenido liberador de la fe, advirtiendo que la

16- Esta encíclica “Desarrollo de los pueblos”, promulgada por el Papa Pablo VI en 1967, declaraba entre sus párrafos que “La propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario.” (Texto de libre acceso en Internet).

salvación propuesta por el evangelio debe llevarse a cabo aquí y ahora, en un claro posicionamiento de opción por los pobres.

En 1970, Paulo Freire escribe, en el exilio, la *Pedagogía del oprimido*, causando gran impacto en los ámbitos educativos. Su propuesta de liberar al hombre en general, independientemente de su condición de opresor u oprimido, será materia de debate aún hoy. Freire plantea revocar la relación de subordinación presente entre el educador y el educando, proponiendo una pedagogía basada en criterios de solidaridad donde se respeten los distintos saberes. “No hay palabra verdadera que no sea una unión inquebrantable entre acción y reflexión y, por ende, que no sea praxis. De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar el mundo” (Freire, 2002: 56).

Madura el debate acerca de una filosofía liberadora: el contrapunto entre Zea y Salazar Bondy

Llegamos así a abordar el estricto ámbito filosófico. El debate entre el mexicano Leopoldo Zea Aguilar y el peruano Augusto Salazar Bondy nos dará la posibilidad de comenzar a definir el espacio concreto para la FDL. Una de las características del movimiento estará directamente vinculada con la cuestión de la *autenticidad* del pensar filosófico producido en América, y las particularidades con las que esta filosofía se postula para ingresar en la historia universal para transformarla¹⁷.

Contemporáneo a este debate entre ambos pensadores americanos es el texto de Martin Heidegger, *El final de la filosofía y la tarea del pensar* (1969). Por eso, al contextualizar dicho debate, vemos con claridad el *desfasaje* existente entre América y Europa a la hora de definir sus horizontes filosóficos: mientras el viejo continente se replantea la *cosa* de su pensar, en América aún se debate sobre la posibilidad del pensar mismo. Ahora bien, este *desfasaje* nada tiene que ver con los indicadores de desarrollo económico de nuestras sociedades. Hablar de “subdesarrollo” es seguir en el círculo mental de occidente, ya que el “desarrollo” es siempre en función de un paradigma preestablecido y ajeno –en este caso el occidental– y la posibilidad misma del pensar no debe estar atada al mismo.

La primera actitud de Zea es la sorpresa ante la pregunta enunciada por su colega: ¿Existe una filosofía de nuestra América? Al respecto, el mexicano sostiene que la filosofía americana se revelará *inauténtica* en tanto la enfoquemos desde una mirada europea, es decir, en relación al paradigma filosófico de occidente. Por lo tanto, nuestra filosofía será original en la

17- El propio Enrique Dussel reconoce a Leopoldo Zea el haberle enseñado que América Latina está *fuera* de la historia (cfr. Dussel, 1994: 37).

medida en que aborde las problemáticas que nuestra realidad y nuestro tiempo han suscitado.

Zea y Salazar Bondy coincidirán en que las filosofías recibidas desde occidente ejercen una posición de dominio sobre nuestra propia capacidad de reflexionar. Sin embargo, el filósofo mexicano profundizará este aspecto exponiendo que dichas filosofías no resultaron correctamente apropiadas, sino que fueron transplantadas en base a un complejo de inferioridad, dando lugar así a una mera copia.

Salazar, por su parte, apuntará que para comenzar a hablar de filosofía latinoamericana deben anularse previamente las relaciones de dominación. Zea critica esta perspectiva afirmando que si la filosofía aparece luego de la acción –como un premio– seguirá siendo enajenada. De ese modo, advierte que la toma de conciencia debe ser anterior a todo cambio social, resultando el punto de partida del proceso de desenajenación. Para superar el mencionado complejo de inferioridad propagado por los dominadores, el maestro mexicano ofrecerá la propuesta de una filosofía latinoamericana “como filosofía sin más”, en un tono esperanzador:

En este sentido, toda la filosofía hasta nuestros días ha sido una filosofía de liberación (...) La nuestra no puede ser sólo una etapa más de la liberación del hombre sino su etapa final. (Zea Aguilar, 1974: 42).

Establecido entonces el punto de partida para legitimar nuestra capacidad de gestar una filosofía auténtica, abocada a interpretar nuestros propios conflictos y a aportar a la construcción de sus posibles soluciones, es que comienza a tomar forma la Filosofía de la Liberación como movimiento.

Ahora bien, es justo mencionar algunas discrepancias a este respecto. Horacio Cerutti Guldberg ha sido sumamente crítico al manifestar que

seguir hablando de ‘filosofía de la liberación’ como rótulo de un movimiento homogéneo no tiene ningún sentido y no responde, por lo demás, a las complejas tradiciones y procesos de pensamiento hoy en curso en América Latina. (Cerutti Guldberg: 1984)

Si bien todo intento de etiquetar a un conjunto de ideas resulta desaconsejable, generalmente es aceptada la visión de abordar a la FDL como una corriente filosófica, heterogénea a partir de los debates internos planteados, pero concluyente a la hora de intentar responder los interrogantes que nuestra particular realidad latinoamericana nos presenta. Por su parte, Ofelia Schutte (1987: 19) –desde una perspectiva un tanto esquemática– comienza su análisis ubicando a esta corriente “a la izquierda del pensamiento católico tradicional y a la derecha del marxismo”.

Podemos poner entre paréntesis esta caracterización, para discutirla cuando en los distintos módulos de este cursado profundicemos en los aspectos ontológicos, políticos e ideológicos que aún hoy mantienen vigente a la FDL.

Retomando nuestra propia caracterización, es necesario advertir que no fue éste un fenómeno exclusivamente argentino, aunque formalmente puede decirse que el movimiento hace su aparición en el II Congreso Nacional de Filosofía¹⁸. Al respecto, Enrique Dussel dirá tiempo después que

El problema fundamental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo norteamericana (Dussel: 1983)

Se trata para Dussel del *momento meta-físico*¹⁹ de la liberación que su generación estaría encarnando al proponerse escapar a la tiranía del ente, sin por eso derivar en posturas de matriz ontológica. La clave será pensar desde la ontología, pero superarla a partir de su politización. Esto significa concebir la ontología a partir de un *Otro* radical que se me presenta en su realidad de exclusión.

Tendencias y debates al interior de la filosofía de la liberación

Como ya hemos mencionado, el movimiento se constituye de manera heterogénea. Con respecto a los debates internos, encontramos con bastante nitidez dos sectores bien definidos²⁰ que entablaron en su momento un contrapunto de gran intensidad. El primero se agrupó alrededor de las Jornadas realizadas en San Miguel por la Universidad del Salvador entre 1972 y 1973, y de la revista *Stromata* publicada por la misma Universidad, de orientación jesuita. Este sector fue caracterizado como *populista*²¹, por

18- Este Congreso fue realizado en Córdoba en 1971. Ante la ausencia de tendencias marxistas en el Congreso, los sectores identificados con el populismo (entre los cuales se hallaban los filósofos de la liberación) lograron posicionarse como la alternativa al academicismo imperante (cfr. Beorlegui, 2004: 690-693).

19- Dussel se refiere a lo *meta-físico* como aquello que está más allá de lo ontológico, siguiendo a Lévinas, lo *Otro* que está allende lo *Mismo*.

20- En un examen más minucioso pueden a su vez encontrarse otros subsectores al interior de estos bloques, tal como lo describen Cerutti Guldberg o Beorlegui.

21- Esta caracterización difundida principalmente por H. Cerutti Guldberg responde a los parámetros establecidos por Torcuato Di Tella y Gino Germani, prescindiendo de otras miradas valorativas del populismo, como es el caso de Ernesto Laclau. (Cfr. Cerutti Gul-

sus posiciones en el terreno de lo político. Si bien esta connotación puede ser válida, la misma obedece fundamentalmente a la oposición que generó en el otro gran sector, identificado con el marxismo, con foco principal en la Universidad de Salta (*Grupo Salteño, o Crítico*). La caracterización de *populistas* hacia el primer grupo –lanzado casi como una acusación– viene de la mano del debate respecto de la identificación del sujeto social concreto capaz de encarnar un proceso de liberación²². En realidad, desde una mirada más apartada de dichos debates, pareciera ser que el denominado *Grupo Salteño*, se constituyó exclusivamente con la intención de cuestionar los postulados del primer grupo²³, aunque también cabe destacar que el pronunciado antimarxismo de muchos de los *populistas*, abonaba la irreductibilidad de los debates entre ambas corrientes.

Uno de los tópicos que de algún modo agrupó a los *populistas* fue la valoración de la categoría de *Pueblo* como noción superadora de la de *clase social*. Para echar leña al fuego de la polémica, Enrique Dussel (1984: 25) afirma que “aunque se escandalicen los dogmáticos, pueblo es el colectivo histórico del pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo”. Explícitamente intenta contestar a las críticas que desde un discurso marxista desestimaban sistemáticamente la idea de *pueblo*, por entenderla difusa y ambigua.

Otra divisoria de aguas entre ambos sectores fue el ontologismo sostenido en mayor o menor medida por los *populistas*. Entendiendo la *liberación* en un sentido ético, este sector apuntaba a la búsqueda de la especificidad de lo latinoamericano, o más concretamente de lo *popular* dentro de lo latinoamericano, en oposición a la *dominación* expresada desde el pretendido universalismo de la modernidad europea. Esa búsqueda de lo originario, del *ser* latinoamericano –o más bien del *mero estar*, como lo definiera Rodolfo Kusch– encontraba gran oposición en el sector *crítico*. Para estos últimos, la posibilidad de *liberación* venía asociada con la ruptura de los condicionamientos socioeconómicos por parte de la clase trabajadora. De ese modo, los *críticos* posaban su atención en los problemas de carácter ideológico y epistemológico.

Tal vez, uno de los errores de ambas líneas de pensamiento fue la subordinación de sus proyectos filosóficos a las expresiones políticas (Guldberg, 2006: 302 y ss.).

22- No está de más volver a destacar aquí que este debate se dio también dentro de las propias filas del marxismo, a partir de propuestas como las de Antonio Gramsci y experiencias como la de la China Popular.

23- De hecho, Horacio Cerutti Guldberg denomina a este grupo (al cual él mismo pertenecía) como el “Sector Crítico del Populismo” (cfr. Cerutti Guldberg, 2006: 354 y ss.).

concretas en curso: las distintas corrientes del abanico ideológico del peronismo en el caso de los *populistas* y las expresiones del marxismo vernáculo, en el caso de los *críticos*. Si bien las respectivas adhesiones se dieron en el marco del necesario compromiso intelectual con la *praxis*, está claro que desde una perspectiva filosófica siempre es necesario guardar un margen de autonomía que permita continuar problematizando la realidad, más allá de las urgencias de lo político.

Así las cosas, en el grupo "*populista*" pueden agruparse de manera muy general a exponentes como Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Osvaldo Ardiles, Juan Carlos Scannone y el propio Enrique Dussel. El sector "*crítico*", por su parte, agrupó a Horacio Cerutti Guldberg, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, y Arturo A. Roig, este último de un modo menos comprometido con el movimiento, y desde una postura de corte historicista.

Por un lado, la irreductibilidad de determinadas posturas, y por otro, la acción represiva desatada por los procesos dictatoriales en Latinoamérica derivó en una disolución fáctica del movimiento. De ese modo, la mayoría de los filósofos mencionados fueron abandonando el rótulo de "Filosofía de la Liberación" para encuadrar sus investigaciones.

En ese marco, Enrique Dussel es tal vez quien con mayor obstinación intentó llevar este proceso hasta sus últimas consecuencias. A lo largo del tiempo ha logrado resignificar su propuesta –en un recorrido intelectual donde se entrecruzan trascendentes debates con filósofos de la talla de Karl Otto Apel, Jürgen Habermas o Emmanuel Lévinas– en una prolífica obra que supera las 50 publicaciones, muchas de ellas traducidas a varios idiomas.

BIBLIOGRAFÍA

Beorlegui, Carlos. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Universidad de Deusto, Bilbao.

Cerutti Guldber, Horacio. (1984). "Filosofía para la liberación latinoamericana." En Revista *Nuestra América*, Año IV Nro. 11. pp. 9 - 14. UNAM. México.

----- (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. México.

Cardoso, Fernando, Faletto, Enzo. (2007). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI. México.

Dussel, Enrique. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América. Bogotá.

----- (1984). "La cuestión popular". En Revista *Nuestra América*, Año IV Nro. 11. pp. 15 - 27. UNAM. México.

----- (1994). "Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History". En AMARYLL Chanady, *Latin American Identity and Constructions of Difference*. University of Minnesota Press. Minneapolis.

Fanon, Frantz. (2006). *Los condenados de la Tierra*. Ed. Último Recurso. Rosario.

Freire, Paulo. (2002) *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI. Bs. As.

Heidegger, Martin. (1998). "El final de la filosofía y la tarea del pensar." En *Tiempo y ser*. Tecnos. Madrid.

Pablo VI. (1967). *Carta Encíclica Populorum Progressio*. [En línea] http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html [recuperado 2/4/2016].

SALAZAR BONDY, Augusto. (1988). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI. México DF.

Schutte, Ofelia. (1987). "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano". *Prometeo*. Año III. Nro. 8 UNAM. México.

SOBREVILLA, David. "Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy." En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XVI, N° 1, Marzo de 1990. Bs. As.

Torres Restrepo, Camilo. (1986). *Revolución popular, imperativo de cristianos y marxistas*. Ed. Unidad. Bs. As.

Zea AGUILAR, Leopoldo. (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. Cuadernos de J. Mortiz. México.

----- (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI. México DF.

“FILOSOFÍAS” DE LA LIBERACIÓN: VISIONES DE ENCUENTRO ENTRE ARDILES Y ASSMAN

María Beatriz Quintana

Introducción

En este artículo vamos a revisar análisis y comentarios introductorios sobre dos pensadores latinoamericanos que forman parte de la gestación del movimiento filosófico de liberación: Osvaldo Ardiles y Hugo Assmann.

En la primera parte, vamos a iniciar con una caracterización preliminar de las categorías filosóficas del pensamiento de Ardiles en relación con la investigación crítica de los supuestos filosóficos hegemónicos.

A continuación, realizaremos una serie de aclaraciones acerca de qué trata la relación entre filosofía y teología de la liberación, partiendo de la re-significación de algunas categorías marxistas, llevadas a cabo por Hugo Assmann.

El propósito es introducirnos en la temática a partir de posicionamientos divergentes respecto a la cuestión de la “liberación,” pero que provocaron con fuerza inédita transformaciones y revoluciones tanto en el campo de la teoría como en la práctica.

Gestación de las filosofías de la liberación

1. Osvaldo Ardiles y su periferia

Osvaldo Adelmo Ardiles (1942-2010) es filósofo argentino considerado como uno de los fundadores de las “Filosofías de la Liberación”, que se gestaron hacia la década de 1970 a partir del desarrollo de ideas relacionadas con la teología de la Liberación. Las mismas comienzan a tener notoriedad en el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia - Córdoba

y a través de numerosas publicaciones²⁴. En paralelo se desarrollan las Semanas Académicas del Salvador entre los años 1971-1973 que a través de pensadores como Leopoldo Zea y Salazar Bondy amplían los horizontes de discusión hacia otros ámbitos y se suma a ello, hacia la década del '80, los Congresos de Filosofía Latinoamericana, eventos y discusiones que finalmente derivaron en el nacimiento de la Asociación de Filosofía de la Liberación (AFYL).

Las publicaciones producidas en esta variedad análisis y las propuestas de pensamiento desde la periferia van a destacar el aspecto plural del tema, la diversidad de posiciones y divergencias tanto en el campo ideológico argentino como en el ámbito de la región latinoamericana. Sin embargo en sus inicios como movimiento, las coincidencias están focalizadas en un pensamiento social progresista cuyo objetivo avanza en develar los mecanismos del colonialismo económico y del endeudamiento, poniendo al descubierto los intereses de las clases dominantes (teoría de la dependencia y del colonialismo interno). Atendiendo a la diversidad de posicionamientos dentro de la Filosofía de la Liberación, la historiadora Adriana Arpini afirma²⁵:

“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 democráticos; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de

24- Publicaciones colectivas tales como *Revista Nuevo Mundo*, los volúmenes 28 y 29 de la revista *Stromata*, de los años 1972 y 1973 respectivamente, así como en el volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973). *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). De Arturo Roig, *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972), de Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volúmenes I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974), de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (Buenos Aires, ICA, 1973), de Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca, Sígueme, 1976), entre tantas.

25- ARPINI A (2013) *Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*. Revista en línea de la Maestría en estudios Latinoamericanos FCPyS – UNCuyo. Sección Historia de las Ideas.

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". (Arpini, 1974)

La tarea emprendida por Ardiles tiene como marco de referencia una investigación crítica de los propios supuestos ideológicos en la confrontación dialógica con el proceso histórico cultural de la Modernidad²⁶. Entiende que nuestra periferia filosófica respecto del eurocentrismo se asienta en la noción heredada de temporalidad, que esconde falsas conceptualizaciones a partir del encubrimiento de las posibilidades reales para Nuestra América de construir un "mundo" ontológicamente nuevo²⁷.

La lectura de nuestra historia de la filosofía, por el contrario, debe ser efectuada de modo que mantenga la tensión dialéctica de los tres momentos de la temporalidad.... podemos despejar un nuevo horizonte de comprensión que posibilite un filosofar auténtico en nuestra América. (Ardiles, 1973)

La propuesta, que se asienta en la tensión del "ser sido" (pasado), del "estar siendo" (presente) y el "ser ad-veniente" (futuro) es importante para avanzar en la investigación crítica con la des-trucción de enunciados canónicos tales como "La Filosofía como todo producto cultural, tiene su historia" que nos alejan de las posibilidades de una historia propia que se estructuró desde la exterioridad, o aquella posición de Hegeliana sobre la des-historicidad de América, en tanto ella no posee sustancialidad como para constituirse ni en objeto de la filosofía ni el objeto de la historia: la periferia no participa de la categoría de *ser* porque es pura materialidad impotente desde la perspectiva del centro. En virtud de este develamiento entendemos al hombre social "situado" (tiempo y espacio) y desde su situación en el mundo configura su espiritualidad, su carácter, su subjetividad, el hombre es su hacerse y gestarse en tanto conciencia histórica. La situación periférica respecto al logo centrismo considera el término des-trucción como "... el más adecuado para indicar esta re-iteración del pasado en búsqueda del ser olvidado" (Ardiles, 1973).

El autor entiende que esta tarea des-tractiva de la historia de la filosofía occidental devela las estructuras de un modelo hegemónico, por lo tanto

26- Modernidad entendida como un entramado de racionalización en la historia de Europa occidental que planteó una forma de comprender y estructurar el mundo, la historia y el lugar del sujeto en la historia.

27- ARDILES, O. (1973) *Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación*. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 7-26. Buenos Aires. Bonum.

se propone como urgente una lectura crítico-dialéctica del pensamiento filosófico en nuestra historia, que des-cubra nuestra propia americanidad en un modo radical de vida que nos ubica abiertos al futuro como alteridad, reconociendo la historicidad de una humanidad que fue dominada y encubierta en la Historia Mundial. Así avanzamos hacia una Filosofía de la Liberación.

2. La relación “cara-a-cara” en la especificidad socio-cultural de los sectores oprimidos: exterioridad latinoamericana.

Oswaldo Ardiles es uno de los pensadores que expresa su posición filosófico-teológica a través de la categoría de “Exterioridad” para desarrollar la cuestión del “Otro” como “oprimido”. Recordemos que geopolíticamente nuestra región en los tiempos del autor está atravesada por una serie de importantes acontecimientos culturales, históricos y filosóficos tales como: el mayo francés, el Cordobazo, la teoría de la dependencia y la Escuela de Frankfurt, que a través de Herbert Marcuse, acercó a los jóvenes filósofos argentinos a Emmanuel Levinas en su crítica a la fenomenología desde la categoría en cuestión: “El rostro está presente en su negación a ser contenido. En este sentido no podría ser comprendido, es decir, englobado. Ni visto ni tocado” (Levinas, 1999). El rostro del otro no es corporalidad ni simple sensibilidad, es una expresión potente que inaugura las relaciones y nos ubica en permanente interpelación.

Vamos a circunscribir la “exterioridad” al pensamiento de Ardiles, que si bien parte del esquema levinasiano²⁸ de totalidad ontológica (Mismidad) y exterioridad metafísica (Otro distinto); su principal alusión es bíblica²⁹: “cara a cara”.

Recupera en la relación entre filósofo y el Otro de la Exterioridad una mediación socio-política, poniendo así en tema la especificidad político-cultural de los sectores oprimidos, transformándolos así en una opción de abordaje filosófico e histórico. Ardiles afirma “la filosofía es constitutivamente política” porque “denota la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por la vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973).

En reemplazo de la dialéctica mencionada, Ardiles propone una analéctica, a la cual entiende como crítica desde la novedad misma, ¿cuál? que la especificidad político cultural de los sectores oprimidos de la exterioridad

28- Esquema dialectico: 1. Opresor –Totalidad nordatlántica dominadora y cerrada; 2. Oprimido – Exterioridad americolatina y tercer mundista dominada y abierta.

29- Libro Éxodo 33, versículo 9 (Dios y Moisés)

latinoamericana avanza en un proceso de liberación. Al distinguir al Otro como un án-arjos, más allá del logos y su fundamento, ubica al mismo como América Latina con respecto a la Totalidad europea. El método analéctico va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (ana-) que el del mero método dia-léctico propio de la realización de la Totalidad:

“El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para servirle (al otro) creativamente... la significación antropológica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y originalidad.... El rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el Tema de la Filosofía Latinoamericana³⁰ (Sanabria; Mardones, 1997)

La propuesta de Ardiles no sólo considera el rostro sensible del Otro sino que además propone una exigencia: poner fácticamente al servicio del otro un trabajo creativo porque cada rostro en el cara-a-cara es la epifanía de un pueblo, de una región o de una época. Por este análisis, Ardiles es considerado, por Cerutti Guldberg, como el precursor de una de las Filosofías de la Liberación Latinoamericana, como un populista del subsector analéctico: “... Seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación”³¹ (Cerutti G, 2010).

El carácter orgánicamente popular de la filosofía de Ardiles se expone en un Proyecto Nacional de Liberación, proyecto político de ruptura con la dependencia y la colonización de toda la región. Un estudioso de la teoría crítica sin ser marxista, desde una perspectiva de compromiso con su pueblo y contra la dominación de las dictaduras dependentistas que fortalecieron el colonialismo estructural.

3. La estructura de la conciencia colonizada.

Oswaldo Ardiles en sus “Bases”³² avanza en un análisis crítico sobre la conciencia colonizada por la modernidad europea. Por ello es necesario comprender la naturaleza filosófica de la dicha etapa que tiene de base una estructura histórica objetiva cerrada, es decir, representa a nivel mundial un “patrón de poder”³³ que conquista y domina. Su proceso de conquista

30- SANABRIA JR, MARDONES JM comps. (1997) *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* AC. México. Univ. Iberoamericana.

31- CERUTTI, H. (2010). *Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural*. Revista de Filosofía, 65 (2), 77-96.

32- ARDILES, Op. Cit. 1973.

33- QUIJANO A. (2000) *Colonialidad del poder, Globalización y Democracia*. Lima. “tipo de relación social constituido por la co-presencia permanente de tres elementos: dominación, explotación y conflicto que afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y

implicó en América una base estructural simbólica en la vida cotidiana, en la comprensión de la historia, de la ciencia y de la religión. La voluntad de dominio signa todos los productos culturales, incluidas las formas de hacer filosofía. El “logos” conquistador tuvo el apoyo de la Corona y la Iglesia para desarrollar la conciencia colonizada en indígenas y criollos, quienes se constituyeron en el Otro, la Exterioridad dominada, explotada y encubierta. Se diezmó la fortaleza material y subjetiva de los pueblos latinoamericanos. El proceso lento de la modernidad, que duró varias centurias, fue minando el suelo de las libertades culturales hasta el sometimiento a gran escala de las identidades originarias.

Es tarea de la Exterioridad dominada la de des-truir las formas estructurantes colonizadoras para avanzar en un proceso de liberación entendida como lucha contra la dependencia. Nos dice Ardiles:

“La ideología liberal-ilustrada obtendrá su máxima concreción sociocultural con la siniestra dicotomía entre “civilización” y “barbarie”. La voluntad de dominio se concreta, en esta nueva etapa de carácter portuario-fenicio, en un anhelo arribista de ‘tener’ y ‘ser-como’. Frente a ella, se levanta indomable, en una nueva fase de su lucha, la voluntad irrefrenable de ser que agujonea a nuestras masas populares en el curso de su sufrida resistencia. Al ser derrotadas políticamente, éstas se repliegan y cultivan en su intimidad los valores típicos del genio nativo. Se produce, así, una dualidad cultural, que es fiel reflejo del desgarramiento social de nuestras nacionalidades” (Ardiles, 1973)

4. Hugo Assmann

Hugo Assmann (1933-2008) teólogo católico brasileño. Es uno de los pioneros de la Teología de la Liberación en Brasil y el continente. Su obra es interdisciplinaria y ecuménica; y desde allí fue un crítico de los presupuestos del capitalismo liberal y de la absolutización del mercado que atentan contra la vida humana. También es considerado uno de los gestores de una de las Filosofías de la Liberación en la década del ‘70 y su referencia directa fue la publicación del libro del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971. Es marxista desde la fe y la praxis.

que es el resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y productos; 2) el sexo, sus recursos y productos; 3) la autoridad colectiva (pública) sus recursos y productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad sus recursos y productos”.

5. Convergencia entre cristianismo y revolución – las ciencias sociales en la praxis teológica

Assmann recupera del cristianismo la faceta praxeológica, aquella que entiende a la fe como reflexión crítica sobre la praxis histórica. La misma se enmarca en un momento donde el poder de los valores absolutos de la ideología burguesa en América Latina socaba los mecanismos propios de nuestra americanidad.

Acercar el cristianismo al marxismo se materializa en la fundación del “Movimiento de Cristianos por el Socialismo”, que tiene como tarea fundamental una investigación teórica y crítica para crear instrumentos metodológicos de trabajo, para la transformación doctrinaria e ideológica de los cristianos dogmáticos. Esta instancia de formar una nueva generación que sea capaz del cambio político será posible con el desarrollo de una Teología de la Liberación.

Dichas tareas serán viables a través de un “proceso de revolucionamiento de nuestra cultura dependiente’ para nuestra liberación” (Assmann, 1973)³⁴. Ello es posible cuando logramos tener conciencia de que sólo en el terreno de los hechos y en la práctica política será real la revolución. La teología latinoamericana de la liberación supo nutrirse tanto de la tradición histórica y cultural propia como de la teología y el pensamiento filosófico europeo, con quienes entabla un diálogo crítico para avanzar en esta convergencia: “El codiciado adjetivo “latinoamericana” sólo adquiere substancia histórica cuando viene definido en relación a un proyecto histórico determinado: el de la liberación de nuestros pueblos”³⁵ (Assmann, 1973).

Cabe aclarar que esta convergencia tiene una base epistemológica en la medida en que Assmann deriva sus instrumentos teóricos y categoriales del campo de las ciencias sociales, y desde allí polemiza con la teología que no supo estar a la altura de las circunstancias postulando su pretensión de neutralidad política que sólo colabora con el orden establecido “justificando” situaciones deshumanizantes. De las ciencias sociales recupera su aporte analítico y crítico porque el lenguaje teológico debe someterse a la crítica de las mismas, pues sólo ellas suministran un instrumental analítico indispensable para discernir, en cada momento de nuestro compromiso histórico, la corrección de nuestras acciones en el campo político: “tentación

34- ASSMANN H (1973) *Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación*. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 27–37. Buenos Aires. Bonum

35- Opcit, 1973: p30.

de los medios cristianos a la magia verbal, a la palabrería de proclama”³⁶ (Assmann, 1973). Entonces, en la medida en que tengamos conciencia de la importancia de aquello de lo que carecemos (por ejemplo la Libertad), estaremos dispuestos a luchar para lograrlo y valoraremos las acciones conducentes a la obtención del fin apetecido.

6. La idolatría del mercado y la esperanza liberadora de los pobres.

Hugo Assmann entiende que el mundo está formado por contextos sociales y culturales ligados a proyectos históricos y políticos. Su teología recupera el análisis de dos cuestiones, por un lado, las concepciones hegelianas-marxistas, las de Gramsci, Althusser y Escuela de Frankfurt; y por otro lado nuestra América como una región situada en la periferia del poder mundial, pero con procesos en su interior, de independencias gestadas por líderes libertarios de todo el continente.

La idolatría del mercado es la esencia de la dimensión religioso-teológica del capitalismo como imperialismo económico, que deriva también como posibilidad de una opción ético-política. Para Assmann esta “*mercadificación*”³⁷ (Assmann; 1997) global atraviesa todos los aspectos de la vida humana en sociedad. Desarrolla una crítica a la economía en su carácter teológico porque malversa al cristianismo y centra su acción en una lógica de la opresión: “Es saludable que la noción de idolatría continúe siendo aplicada de modo extensivo a todas las formas de amenaza a la vida humana transmitida por símbolos religiosos” (Assmann; 1997).

La noción de idolatría está ligada a la Biblia, a la modernidad y es recuperada por los frankfurtianos; en todos los casos, el elemento común es la adhesión a ídolos y la participación en procesos opresivos que tienen resonancias directas en los planos sociales y económicos. ¿Por qué? Porque el problema es la absolutización del mercado que siempre exige sacrificios a los más pobres y débiles. Su crítica alcanza a movimientos de derecha pero también a luchadores de izquierda, dado que su compromiso esencial es con las causas populares.

Entiende el autor que una opción ético-política se presenta en cada nivel de la lucha latinoamericana (Assmann; 1973: 30):

- nivel de análisis de la realidad,

36- ASSMANN H (1973) *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca (España), Ediciones Sígueme. En MORA A. *El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación*. DEI.

37- ASSMANN H (1997) *La Idolatría del Mercado*. Costa Rica. Ed. DEI (Departamento Ecueménico de Investigación)

- nivel de definición de prioridades políticas, y
- nivel estratégico-táctico de la acción efectiva.

Este proceso colabora en el develamiento de las determinaciones del valor de cambio en las relaciones de los sujetos de derecho, que se instalan en las posiciones opresivas y dominantes como entes propietarios para legitimar a otros como esclavos y explotados: “La razón que explica este cambio de actitud es la toma de conciencia de nuestra realidad histórica de dependencia causada por un sistema de dominación y explotación universal”³⁸ (Assmann, 1976).

7. Entre la liberación y la dependencia

Al igual que Osvaldo Ardiles, la posición filosófica de Hugo Assmann es una de las Filosofías de la Liberación gestadas a partir de nuestra realidad como parte de unos procesos sistemáticos de opresión, dependencia y explotación.

Propone una praxis revolucionaria, donde la acción es la base de la construcción de la verdad en la medida en que conduzca a la liberación humana integral. Ello supone una nueva conciencia histórica respecto de la dependencia que explote las “dimensiones estratégico- tácticas propias de la acción política”³⁹ (Assmann; 1976: 118).

Nos recuerda que, la teología latinoamericana debe tener una conexión directa con las ciencias sociales, porque el contexto de interdisciplinariedad promueve desde la diversidad de perspectivas aquellos temas que resultan prioritarios para América Latina.

La búsqueda de una filosofía latinoamericana tendrá que propiciar opciones políticas diferentes, que puedan contrarrestar el ocultamiento de líneas políticas liberales de corte conceptual abstracto:

“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, 1976).

Es por esta razón que Assmann entiende en la década de los ‘70, que un pensar filosófico en América Latina exige consideraciones sociológicas críticas de las importaciones filosóficas eurocéntricas, que siguen

38- ASSMANN H (1976) *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca. Ed. Sígueme. 2º edición.

39- Op. Cit. 1976

desarrollándose de manera sistemática en las Universidades de la región. En ellas persisten las dependencias culturales como obstáculos para el desarrollo de una nueva forma de hacer filosofía, historia y política⁴⁰:

“(…) filosofía latinoamericana’ no es una simple designación de ubicación geográfica, o sea, lo que se hace ‘en América Latina’ bajo el nombre de filosofía; lo que se presenta como filosofía, en América Latina, exige por sí solo una atenta consideración sociológica, ya que se trata de uno de los cauces más formidables de enajenación; (...)” (Assmann, 1973).

40-Assmann H (1973) Op. Cit.

BIBLIOGRAFÍA

Araya V. (2008) Hugo Assmann. San José. DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones (CLACSO) pp13-14

Ardiles, O. (1973). *Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación*. En: *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Enfoques Latinoamericanos N°2(pp7-26). Buenos Aires. Bonum.

Ardiles, O. (1975) *Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano*. Ba As. Revista de Filosofía Latinoamericana, Tomo 1, N° 1, pp5 a 15.

Arpini A (2013) *Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación*. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCP y S - (pp1-24)UNCuyo. Sección Historia de las Ideas

Assmann H (1973) *Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación*. En *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Enfoques Latinoamericanos N°2, (pp27-37). Buenos Aires. Bonum

Assmann H. (1997) *Idolatría del Mercado*. DEI Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José de Costa Rica. Cap. 3 (pp131-174) Recuperado de: <https://archive.org/stream/laidolatriadelme00assm#page/14/mode/2up>

Dussel E (1994) *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Capítulo 2: Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la Liberación. Bogotá. Nueva América.

Mora, A. (2008) *El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación*. San José. DEI, Departamento Ecuménico de Investigaciones (CLACSO) pp5-20. Recuperado de: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/dei/20120710104601/aporte.pdf

Lévinas E. (1999) *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, tr. Antonio Pitor Ramos, Salamanca: Sígueme, pp. 201-261.

Oliveros M. (1990) *Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990)*. Artículo en papel del *Mysterium Liberations*. San Salvador. UCA Vol. I pp 17-50.

APUNTES PARA UNA CRÍTICA A LA PRIMERA ESCUELA DE FRANKFURT DESDE UNA TEORÍA CRÍTICA DECOLONIAL LATINOAMERICANA.

Omar García Corona

En el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales el término “teoría crítica” es reconocido como una de las grandes herencias que nos legó el pensamiento occidental del siglo XX. A más de ocho décadas de su nacimiento ha evolucionado, tiene diversos usos y complejos significados, lo que ha propiciado que en no pocas ocasiones su valoración sea poco cuidadosa y hasta contradictoria debido quizá a su diversidad hermenéutica.

Después de la generación de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Neumann, Pollock y Löwenthal conocida como primera Escuela de Frankfurt siguió una segunda representada por Habermas, Apel y Wellmer principalmente, a la cual le continuó una tercera generación integrada hoy por Axel Honneth y Helmut Dubiel. Lo que es seguro es que la teoría crítica ha sido dependiente del tiempo y del espacio geopolítico desde el cual se ha enunciado, pues no es lo mismo situarse en la Alemania de la década de los treinta del siglo pasado que en la del siglo XXI del periodo Merkel. Las generaciones de la *kritische Theorie* son disímiles, sus contenidos derivan del contexto desde el cual se piensan, lo que ha propiciado, o bien un profundo nivel de crítica o, en sentido inverso, la pérdida de criticidad en el análisis social.

De las generaciones de la Escuela de Frankfurt nos interesa particularmente la primera, aquella que dio origen a lo que denomino una proto-teoría crítica, en el sentido de fundante o primigenia respecto a la creación de un novedoso proyecto con marco categorial crítico. Recordemos, en tal sentido, que el término “*kritische Theorie*” fue formulado por vez primera durante la década de los treinta por Max Horkheimer en su célebre ensayo de 1937 titulado “Teoría tradicional y teoría crítica”. Como director del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigaciones Sociales) por casi

tres décadas Horkheimer logró hacer de este término la bandera material de aquel grupo de intelectuales judíos.

Desde sus inicios la teoría crítica insistió en volcar su mirada hacia el proceso civilizatorio que ha constituido la historia reciente del mundo occidental. En sentido filosófico, se potencia una crítica a la modernidad que ya ciertas tradiciones de pensamiento venían sugiriendo (el romanticismo alemán, Marx, Nietzsche y Heidegger principalmente) la crítica a la modernidad cobra sentido por los ominosos efectos de un proceso civilizatorio expresado a través de un tipo de racionalidad que incide negativamente en la vida concreta de los seres humanos. Se critica el proyecto ilustrado por quedar soterrado bajo sus propios excesos. Temas como la crítica a la razón instrumental y el mito del progreso sin fin, la crítica al positivismo, la crítica a la cultura de masas y al nacionalsocialismo, la crítica a la sociedad unidimensional, etc. son aspectos del mismo fenómeno: la crisis civilizatoria de la cultura liberal capitalista en la modernidad. El discurso de estos filósofos es un grito de denuncia respecto a un cierto estado del orden vigente que pasa por normalizado, por ello afirman: la "Ilustración es totalitaria"⁴¹. La experiencia del Holocausto que cercanamente experimentaron propiciará que concentren su crítica en la exacerbada racionalidad medio-fin y sus pragmáticos resultados. No obstante, suponen también su contraparte: que la Ilustración tiene esperanza de ser reivindicada desde el interior de su propio *topos*. En el Prólogo a la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) Horkheimer y Adorno señalan:

"El primer ensayo ['Concepto de ilustración'], que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de la naturaleza. *La crítica que en él se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio*".⁴²

Pareciera que modernidad e Ilustración fuesen, desde su contenido esencial, procesos diferenciados. Cual si la Ilustración pudiese ilustrarse a través de sus propias contradicciones y aun dentro del seno de la modernidad. Se trata de liberarla de su concepto negativo preparando un concepto positivo de razón. Existe una utopía implícita, inmanente a su concepto, por ello afirman: "No albergamos la menor duda -y ésta es nuestra *petitio principii*"⁴³- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento

41-Horkheimer y Adorno; 2006, 62.

42-*Ibid.*55-56. El subrayado es mío.

43-Recordemos la sentencia aristotélica: "Postular o tomar lo del principio es demostrar por sí mismo lo que no está claro o no es conocido por sí mismo, esto es: no demostrar",

ilustrado"⁴⁴. El argumento circular señala la correspondencia cuasi identitaria entre Ilustración y libertad. De acuerdo con sus propios orígenes nuestros pensadores son naturalmente parte de esa misma ilustración emancipadora, aunque dialectizada, en la que el sistema civilizatorio produce su contradicción al estar enfrentado a sus propias objetivaciones.

“Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el *momento destructivo del progreso*, el *pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superior*, y por tanto también su *relación con la verdad*”⁴⁵.

La esperanza en la Ilustración es la esperanza en Europa misma, como el proyecto que nace con fines emancipadores para sacar al ser humano de su etapa infantil –según el postulado kantiano–pero que, ahí mismo, dentro su propio espacio y, por una lógica endógena, se desvirtúa. El “mito de la modernidad” se sitúa en un nivel intra-europeo⁴⁶, desde los orígenes de la civilización de occidente y hasta la etapa liberal del capitalismo industrial avanzado. El propio Horkheimer afirma:

“Con el fin del nacionalsocialismo –así creía yo entonces– amanecería en los *países progresistas* un nuevo día, ya sea mediante reformas o por una revolución, y comenzaría la verdadera historia de la humanidad. Junto con los fundadores del ‘socialismo científico’ había creído que necesariamente se extenderían por el mundo los *logros culturales de la época burguesa*, el libre despliegue de las fuerzas, la producción intelectual, sin llevar ya el estigma de la violencia y la explotación”⁴⁷.

Quizá por cuestiones ilustradas –de natural introyección para nuestros críticos– el único horizonte de otredad que se vislumbró allende a la caótica Europa fueron los Estados Unidos (lugar de exilio). No obstante, cual extensión del *locus originalis*, la sociedad del *Welfare State* mostraba, como en ningún otro lugar, su “egoísmo sagrado”⁴⁸. De forma natural en su sistema económico pero también en su sistema político. La célebre democracia liberal no ofrecía alternativa verosímil respecto a lo grotesco de los sistemas políticos europeos. La ilusión de armonía social se proyectaba con una eficiencia instrumental de mayor peligrosidad. Como es conocido,

Aristóteles; 1995, 65a, 27.

44-Horkheimer y Adorno; 2006, p. 53.

45-*Ibidem*. El subrayado es mío.

46-Véase Dussel; 1994, 208.

47-Horkheimer; 1973, 9.

48-Horkheimer; 2000, 83.

Marcuse recogerá todas estas observaciones en su famoso estudio *One-Dimensional Man* publicado en Boston en 1964⁴⁹. La experiencia en América de la cual habla Adorno, en connotación a la “emigración intelectual”⁵⁰ de los miembros del *Institut* –que jamás se referirá por ejemplo a la América de un José Martí– quedó encerrada en los linderos de la capa hegemónica de los Estados Unidos que ofreció a los intelectuales europeos un cierto lugar de confort dentro de sus centros de estudio⁵¹. La “experiencia americana” de los emigrantes del *Institut* nunca mirará hacia el sur, su cabeza se mantendrá en el norte, dentro del nuevo centro hegemónico mundial. América Latina quedará borrada de su horizonte reflexivo. Para los investigadores del *Institut*, la cuestión de la modernidad fue un tema situado dentro de la cultura y el espacio hegemónico de occidente, cuyo tratamiento implicó una “totalidad” constituida por el centro de Europa y su extensión en los Estados Unidos. Más allá de tal horizonte ontológico no se vislumbró que sus límites podrían haber sido horadados para mirar los efectos de la modernidad pero en otra dirección. Un caso excepcional fue la estadía de Erich Fromm por más de dos décadas en México. Aunque su trabajo con campesinos es sugestivo, lo cual merecería un estudio particular, tampoco vinculó sus reflexiones –desde su nuevo *locus*– directamente con el tema de la modernidad en América Latina.⁵²

49-Al permanecer en Estados Unidos como es conocido Marcuse se vinculará con los movimientos estudiantiles convirtiéndose en uno de los principales teóricos de la *New Left* en California en 1968.

50-Véase Adorno; 1984, 95-127.

51-Véase Wiggershaus; 2010, 10.

52-Erich Fromm colaboró como miembro del *Institut* de 1930 a 1938 hasta que rompió con el grupo –especialmente con Marcuse– por diferencias teóricas; Fromm visitó México por vez primera y de manera breve en 1934. Volvió en 1950 para quedarse alrededor de veintitrés años, hasta 1973. Periodo en el que realizó ricas y variadas investigaciones, entre las que destacan *Social Character in a Mexican Village* (1970), publicado en castellano en 1973 con el título *Psicoanálisis del campesino mexicano*. Monumental investigación teórica y de campo en “un pueblo mexicano” ejidal de la zona sur del valle de la Ciudad de México (quizá en la delegación Milpa Alta; Fromm decide por respeto a los habitantes no revelar el lugar de la investigación), en la que invirtió alrededor de nueve años con un interesante grupo de colaboradores e instituciones como la UNAM y la Secretaría de Salubridad y Asistencia Pública, etc. en la que vincula la metodología del psicoanálisis con un grupo social específico. Se trataba de bosquejar, por mediaciones científicas, el carácter del campesino desde la teoría del carácter de Freud pero también bajo el análisis marxista en relación a las condiciones materiales de los modos de producción e ideología dominante, con un fin ulterior práctico, el cambio social. Se requería hacer estadísticas varias, desde mediciones económicas hasta de niveles nutrimentales y de perfiles conductuales, etc., observaciones filosóficas, sociológicas y políticas en el contexto de un país de gran población rural bajo la encrucijada de su desarrollo. En el primer capítulo se afirma que “la

Aun cuando la Escuela de Frankfurt reaccionó contra la ideología del liberalismo económico a modo de proyecto universal y su sistema de valores como “ilusiones armonizantes”⁵³ nunca pensó en la organización colonial del sistema vigente. No hay mención de este tema como efecto negativo de la modernidad en el grupo de investigadores del *Institut*. Quizá de manera inconsciente nuestros teóricos tuvieron la tendencia de asumir, desde su geografía epistemológica, el fenómeno de dominación centro-periferia como un proceso natural de configuración del poder hegemónico mundial. Pareciera que en ese punto la modernidad es aceptada de forma axiomática, principalmente, desde el teórico situado en el centro, donde “la civilización moderna se autocomprende como la más desarrollada (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica) [...] La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral”⁵⁴, por ejemplo, desde una concepción antropológica que conduce a posiciones racistas. Así pareciera cuando Horkheimer en su célebre *Eclipse of Reason* (1947, New York)⁵⁵ habla de la formación de la identidad individual en el hombre civilizado con respecto a la del hombre indígena; desde su razón moderna afirma:

“Esta percepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos en términos de ‘yo’, la afirmación más elemental de identidad (*identity*). Es más débil así mismo entre los hombres primitivos (*primitive*) que entre los *civilizados* (*civilized*); de hecho el *indígena* (*aborigine*) que sólo recientemente *ha sido expuesto* (*been exposed*) a la *dinámica de la civilización occidental* (*Western civilization*) se siente a menudo muy *inseguro de su identidad*”.⁵⁶

metodología empleada en este estudio muestra una forma nueva de utilizar dicha teoría como un instrumento para comprender el particular carácter social de muchos grupos integrantes de diversas sociedades”, Véase Fromm y Maccoby; 1985, 16. Su metodología sigue la línea del primer proyecto interdisciplinario de la *kritische Theorie* (1931) cuando Horkheimer toma la dirección. No olvidemos que Fromm fue pionero en llevar a México los estudios de psicoanálisis y responsable, en buena parte, de su introducción en el ámbito universitario.

53-Horkheimer; 2000, 82.

54-Dussel; 1994, 175-176.

55-Recuérdese que *Eclipse of Reason*, 1947 tiene se versión alemana hasta 1967 titulada *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica de la razón instrumental*, versión castellana 2002).

56-Horkheimer; 1947, 128-129. La traducción es mía. Versión Castellana 1973, 138-139 y 2002, 143. ¿Por qué afirmar que los pueblos originarios carecen de identidad? Desde la antropología cultural se puede sostener lo opuesto. A más de quinientos años del proceso

Adviértanse las implicaciones filosóficas de tan corto texto. Como europeo Horkheimer recoge toda la tradición ilustrada de la razón moderna que critica. Primero se sigue el clásico postulado ilustrado respecto a la minoría y mayoría de edad del ser humano generando una dicotomía racial: el civilizado y el indígena; segundo, se habla de una afirmación de la identidad del “yo” individual como en el liberalismo, pero nunca de una identidad distinta, por ejemplo, comunitaria; tercero, se afirma la inferioridad del indígena respecto al hombre civilizado de acuerdo a su grado de identidad individualizada; en cuarto lugar se señala que el primero ha tenido que ser expuesto a la civilización occidental, es decir, civilizado, pero que, con todo, es inseguro.

Bajo los influjos de la *Aufklärung*-Ilustración-, el frankfurtiano continúa:

“Por vivir en los placeres y en las carencias del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para hacer frente a las contingencias del mañana. Tal situación de atraso –apenas falta decirlo– explica en parte la opinión general de que esta gente es perezosa o mentirosa; un reproche que presupone en los inculpados precisamente el sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que se encuentran en forma extrema entre los pueblos oprimidos, como los negros, se manifiesta también como tendencia entre personas de clases sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la *propiedad heredada* (*inherited property*) (sic)”⁵⁷

Parece innegable observar un prejuicio de linaje burgués Ilustrado, expresado teóricamente bajo la herencia del liberalismo clásico que considera la propiedad individual como criterio de civilización humana. El liberalismo, como forma de racionalidad moderna, ha penetrado cada esfera de lo social: la economía, la política y el derecho. La ilustración sirvió a su consolidación. De acuerdo al *ethos* de su tradición los derechos del ser humano fueron concebidos como individuales: el derecho a la libertad, a la vida o a la propiedad se piensan enmarcados en los valores naturales de la sociedad ideal burguesa. El caso de John Locke es paradigmático, mientras se le admira como el filósofo de la libertad, fue un activo accionista de la *Royal Africa Company*, la más poderosa empresa británica encargada de la compra-venta de esclavos afro. Ya en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690) –piedra angular del liberalismo clásico– habla, específicamente en

de conquista por parte de las metrópolis centroeuropeas los pueblos indígenas conservan y recrean una identidad propia, otra respecto al sujeto moderno occidental.

57-*Ibid.*, 129. Versión Castellana 1973, 139 y 2002, 144. El subrayado es mío.

el segundo, de la posesión de la propiedad privada por derecho natural como *conditio sine qua non* del ser humano individual a partir del estado de naturaleza. La propiedad es previa a la sociedad civil, advierte, se ingresa a ésta no tanto para conservar sino para incrementar posesiones. “El ‘hombre’, es decir, el individuo, ‘sigue teniendo en sí mismo el gran fundamento de la propiedad’”⁵⁸ Siguiendo a Strauss, tal doctrina lockeana “es perfectamente inteligible en nuestros días si se contempla como la clásica doctrina del ‘espíritu capitalista’”⁵⁹. Bajo la misma lógica las teorías de la propiedad como ocupación de bienes estarán presentes también en Rousseau y Kant. En lo posterior Hegel hará lo propio en su Filosofía del Derecho donde la propiedad es el acto originario de objetivación por parte de la voluntad libre, es la forma de realización de la libertad misma: “La persona, para su fin esencial, tiene el derecho (*hat das Recht*) de *poner su voluntad en toda cosa (in jede Sache ihren Willen zu legen)*, la que, *en consecuencia es mía (meinige ist)*; no teniendo en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; es el *absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas (absolute Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen)*”.⁶⁰

La directriz de la modernidad, fundamentada desde lo teórico, ha sido apropiarse de los bienes del oriundo de las colonias desde las metrópolis civilizadas a través de la justificación de huecos jurídicos y bajo el prejuicio de superioridad racial y cultural. Lo que ha constituido toda una visión de la subjetividad, un auténtico paradigma cultural, en el que entran este tipo de supuestos tradicionalmente imputados como válidos. En tal sentido, es interesante observar en Horkheimer –regresando a sus comentarios– la propensión a asumir como naturales tales preceptos de la tradición liberal que la propia *kritische Theorie* parecía haber superado. El problema es que fuera de Europa algunas de sus categorías parecen inoperantes; la crítica se enfrenta a elementos sociales que le son desconocidos y como tal impugnados a partir de una epistemología hegemónica que pareciera inducir, cual mecanismo natural, la producción de juicios de tendenciosa racionalidad ante aquello no ajustado al cariz de axiomáticos cánones del *logos* moderno.

El caso de Theodor W. Adorno y sus disquisiciones acerca de la producción musical en “América” (Estados Unidos) es otro ejemplo del adelgazamiento de la *kritische Theorie* al exterior de Europa. Son famosos los comentarios del autor de la *Dialéctica Negativa* hacia el jazz como expresión musical popular de la raza negra en la nación americana. En 1953

58-Strauss; 2000, 319.

59-*Ibidem*.

60-Hegel; 1985, §44, 66.

publica, en la revista alemana *Merkur*, un breve ensayo titulado “Moda sin tiempo. Sobre el jazz⁶¹” –título que por sí mismo hace referencia a lo que en la *Dialéctica de la Ilustración* denominó junto con Horkheimer “industria cultural o cultura de masas”. Será desde aquí que Adorno emprende –según nuestra particular hipótesis–, más que la simple emisión de juicios elitistas de un musicólogo burgués ilustrado, una curiosa crítica cultural desde una posición epistemológica de la que no podrá desmarcarse.

En el intento de hacer una revisión del fenómeno destaca que el jazz hunde sus raíces en la rebeldía de los esclavos negros, aunque con mezcla, en su desarrollo, de otros elementos que por sus orígenes parecieran ilegítimos:

“Ya los *negro spirituals*, preformas del *blue*, enlazan seguramente, como música de esclavos que son, el lamento contra la libertad con la servil conformación de la misma. (...) Es indudable que el proletariado en harapos de raza blanca ha tomado también parte de la prehistoria del jazz antes de que éste se presentara en primer término, bajo las candilejas de una sociedad que parecía estar esperándole (...)”⁶²

Pareciera natural declarar que existe una “música de esclavos” carente de libertad en sí, pero no sólo en cuanto a sus orígenes afro, de raza negra, sino también por colaboración de la raza blanca, pero no la explotadora, sino la miserable, el “proletariado en harapos”, lo que dará por resultado un género musical que valorado bajo la ortodoxia clásica pudiese calificarse como producto de masas. Es de esta forma como Adorno enjuicia esa combinación de espirituales negros, músicaailable de ritmos sincopados e instrumentos poco convencionales⁶³. Sobre su técnica opina:

“Pero precisamente la pobreza de procedimientos y de características, la rigurosa expresión de toda base sin reglamentar, es lo que hace tan difícil de entender la tenacidad de esta especialidad tan mísera que casi no se provee de novedad y variación más que para fines publicitarios. [...] el jazz resulta de absoluta pobreza. Su manera de aplicar las técnicas musicales a disposición es totalmente arbitraria. Ya la mera prohibición de modificar con viveza el compás de la pieza según su proceso pone tan estrechos límites a la composición y a la ejecución que el aceptarla exige más *regresión psicológica* que conciencia estética estilística”⁶⁴

61-Véase Adorno; 1962, 126-141.

62-Adorno; 1962, 127-128.

63-Para una buena historia del jazz véase Hentoff y McCarthy; 1968; Gioia, 2002 y Southern, 2001.

64-Adorno; 1962,128-129. El subrayado es mío.

Después de que Adorno publicara por vez primera su célebre ensayo en la revista *Merkur* “topó rápidamente con la contestación de Joachim E. Berendt, que habría de convertirse en el principal ideólogo del jazz en Alemania. [...] Aunque éste se presenta a sí mismo como un experto en música que desea ‘mantenerse completamente al margen de conclusiones filosóficas y sociológicas’, no puede evitar *pronunciarse* sobre el jazz, afirmando que es ‘el fenómeno musical más originario y vital que ha producido nuestro siglo’”⁶⁵. En contraparte es conocido que Adorno consideró a la música dodecafónica de Schönberg y su modelo de composición atonal, proveniente de la burguesía vienesa, como el movimiento de vanguardia musical más novedoso y cuasi revolucionario con potencial emancipador del siglo XX⁶⁶, ante lo cual el jazz representó simple folklorismo. Así pues, de la música culta a la música popular no hay reconocimiento posible como otra “conciencia estética” o forma de subjetividad, más bien, se le invalida y adjetiva como momento regresivo de la consciencia. Desde los estudios de la industria cultural y de la psicología Adorno observa que las orquestas de negros (*jazzband*) tienen su fundamento y finalidad en el servicio de la industria del entretenimiento de los blancos, por lo que su producto musical es ya de por sí degradado, “música de esclavos” como “moda permanente”. En tal sentido, pareciera que para el frankfurtiano el jazz significó el triunfo absoluto de la industria cultural, mientras que el ser humano de raza negra sería la expresión del sujeto liquidado por sus múltiples formas de sumisión a la autoridad. Lejos de que Adorno realizara alguna reflexión sensata sobre la esclavitud negra en los Estados Unidos o en las colonias americanas, su división del trabajo, expresiones culturales o proceso de liberación se dedicaron *de facto* a menospreciarla. Como puede observarse no hay disposición hacia la afirmación de nóveles manifestaciones estéticas que se ubiquen más allá de las reglas establecidas. Adorno señala: “Los rasgos individuales que no concuerdan con la *norma* están predeterminados y prefigurados por ésta: son signos de *mutilación* [...] de recepción en una *comunidad de esclavos* iguales”⁶⁷.

Sucede además que “en el receptor de la música se induce una pasividad masoquista similar. En vez de alentar la audición activa, como ocurre con una sonata de Beethoven, el jazz desalienta la audición a favor del baile. [...] el bailarador prefiere ‘la falsa consciencia de soñar lo que no se atreve a pensar’”⁶⁸. Aun el baile es degradado cual cosa de idealistas no racionales⁶⁹.

65-Claussen; 2006, 218.

66-Véase Maiso; 2015, 25-29.

67-Adorno; 1962, 133. El subrayado es mío.

68-Adorno; “Über Jazz”, *Moments Musicaux*, 1964, 119-120. *Apud.* Lunn, 1986, 183.

69-El “baile” como “diversión” se juzga desde un conservadurismo simplista como cosa

Con razón el filósofo camerunés Eboussi Boulaga, citado por Enrique Dussel, acercándose a la raíz del problema, con singular finura escribe:

*“Je pense, donc je suis (Descartes) es la causa del crimen contra el Je danse, donc je vie”.*⁷⁰

Como puede observarse no hay disposición hacia la afirmación de nóveles manifestaciones estéticas que se ubiquen más allá de las reglas establecidas. Aquellos individuos o comunidades que no se ajustan a la norma –volviendo a los comentarios adornianos– indican signos de mutilación y aun de esclavitud por depender de aquello que se niega. Si extendemos las ideas estéticas de nuestro autor al fenómeno político podríamos preguntarnos: ¿A qué normas se refiere Adorno? ¿Mutilación con referencia a qué cultura? ¿Quiénes son los amos y quiénes los esclavos?

Aun cuando pudiese señalarse que existe una confusión al hablar de cultura de masas y cultura popular, que para Adorno a todas luces representan lo mismo, sus declaraciones son excesivas y esencialistas respecto a la hegemonía de su propia estructura epistemológica, pero además provocadoras, sin consideraciones éticas hacia diversas otredades. Surge de lo anterior una pregunta obligada: ¿Qué hay en el fondo de tan radicales aseveraciones?

Frente a la racionalidad musical del ritmo, armonía y melodía plasmadas con precisión matemática en el pentagrama occidental, las creativas improvisaciones fragmentarias de una *jazzband*, juzgadas bajo la criba de la racionalidad moderna ilustrada, serían de manifiesta irracionalidad, propias de expresiones marginales pseudoartísticas de pueblos no civilizados.

Llegamos pues al fondo del tema, la ideología del eurocentrismo se manifiesta de forma contundente. Ya con antelación el ilustrado Kant había señalado la necesidad de conducirse por una sola razón, así como por máximas morales universales. Theodor Adorno pareciera haber interiorizado la idea colonialista de que el modelo de humanidad ideal está vinculado

vana; cualidad de pueblos incultos productores de una industria cultural masiva a favor del capital. En la *Dialéctica de la Ilustración* Horkheimer y Adorno escriben: “Divertirse significa siempre que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso ahí donde se muestra. La impotencia está en su base.” Horkheimer y Adorno, 2006, 189. Realizar este tipo de juicios dentro de las culturas latinoamericanas tiene el peligro de ser ideología pura, se requiere hacer análisis más complejos. Como excelente muestra de una sociología de la música en América Latina con sincretismo de ritmos africanos, con todo y una fenomenología del tambor, véase Quintero; 2010.

70-Es decir: “‘Pienso, luego existo’ (Descartes) es la causa del crimen contra el ‘danzo luego vivo’” Eboussi Boulaga; *La crise du Muntu*, 1977,56. *Apud*, Dussel, 1998, 10.

naturalmente con su ubicación geográfica. Kant mismo había teorizado sobre la hegemonía antropológica de la raza blanca situada en Europa respecto a otras tres inferiores: roja (América), negra (África) y amarilla (Asia)⁷¹. Tal ideología, común en el siglo XVIII, se había extendido y normalizado a través de un manifiesto colonialismo multifactorial. Por otro lado, no podemos dejar de mencionar que toda la apreciación adorniana nos conduce directamente a la famosa apología Max Weber respecto a la civilización occidental.

Sobre el tema de la música el sociólogo de Heidelberg advierte:

“Todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos *racionales*; pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía) (...) nuestra cromática y nuestra enarmonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas *racionalmente* como elementos de la armonización) (...) nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración en el tiempo) (...)”⁷²

La modernidad construye también un nuevo mito, el mito colonialista de la alta cultura europea. De Kant a Habermas la modernidad ha sido vista como un acontecimiento histórico natural que maximiza el genio europeo como la apoteosis del ser humano auténtico y universal, sin considerar otredades diversas. Horkheimer y Adorno caen también en la falacia. Con todo y sus grandes virtudes la *kritische Theorie* muestra en este particular su punto de quiebre; queda encerrada en la “ontología de la mismidad” que ella misma criticó. Según comentamos ya, en la *Dialéctica de la Ilustración* se lee: “La Ilustración es totalitaria (*Aufklärung ist totalitär*)”⁷³, aunque nuestros teóricos nunca vincularon sus argumentos, por ejemplo, con el uso de una razón instrumental, totalitaria, de Europa hacia otros pueblos en el proceso de colonización planetaria. Así pues, siguiendo a Dussel:

“El ‘eurocentrismo’ inevitable de estos críticos no pudo hacerles descubrir, por ejemplo, que en marzo de 1492, con la expulsión de los judíos de Granada, y con Ginés de Sepúlveda (el ‘primer’ gran filósofo moderno), en la disputa de Valladolid en 1550, había comenzado su historia la ‘razón moderna’, en el tiempo en el que se levantaba la *primera razón* crítica moderna: Bartolomé de las Casas [...] El ‘mito’ *mundial* que inaugura la Modernidad, en el momento de su globalización, ha pasado aun desapercibido al propio Horkheimer-

71-Sobre el racismo antropológico de Kant véase el excelente trabajo de Eze; 2008.

72-Weber; 2014, 56. El subrayado es mío.

73-Horkheimer y Adorno; 2006, 62.

Adorno: la superioridad civilizadora de Europa sobre las otras culturas. Su nombre es el 'eurocentrismo'".⁷⁴

Hasta aquí el comentario a los posibles límites de la *kritische Theorie*. Desde la filosofía latinoamericana valoramos los aportes de la primera generación de la Escuela frankfurtiana como lo mejor que produjo el marxismo occidental a lo largo del siglo XX, su legado temático y categorial es definitivo. Nuestro siglo, no obstante, demanda subsumirlos (*Aufheben*) y dar continuidad a la investigación filosófica decolonial, localizada en espacio y tiempo, con el fin de producir nuevas mediaciones epistemológicas para el análisis, la crítica social y la anhelada liberación desde otros locus de enunciación.

74-Dussel; 1998, 394.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Th. (1984) *Crítica, cultura y sociedad*. Madrid. Sarpe.
- Aristóteles (1995) *Tratados de Lógica (Organon) II*. Madrid. Gredos
- Claussen (2006) *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia. PUV
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid. Trotta.
- Dussel, E. (1994) 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz. Plural Editores.
- Eze, E. (2008) "El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant" en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project (Duke University).
- Fromm, E. y M. Maccoby (1985) *Psicoanálisis del campesino mexicano*. México. FCE.
- Gioia, T. (2002) *Historia del Jazz*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hegel, (1985) *Filosofía del Derecho*. México. UNAM.
- Hentoff, N. y A. McCarthy (1968) *Jazz. Psicología y sociología*. Buenos Aires. Paidós.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno. (2006) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid. Trotta.
- Horkheimer, M. (2002) *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid.
- Horkheimer, M. (2000) *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona Paidós.
- Horkheimer, M. (1973) *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires. Sur.
- Horkheimer, M. (1947) *Eclipse of Reason*. New York. Oxford University Press.
- Lunn, E. (1986) *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. México. FCE.
- Maiso, J. (2015) "Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos" *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, no. 65, 2015, 21-35.

Quintero, A. (2010) *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*. México. Siglo XXI.

Southern, E. (2001) *Historia de la música negra norteamericana*, Akal, Madrid.

Strauss, L. (2000) *Derecho natural e historia*. Barcelona. Círculo de Lectores.

Weber, M. (2007) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México. Colofón.

Wiggershaus, R. (2010) *La Escuela de Fráncfort*. México. FCE.

EL MÉTODO “ANA-DIALÉCTICO” DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

Gabriel Herrera Salazar
Jorge Alberto Reyes López

1. Arqueología del método analéctico

En lo que llamamos la *obra temprana* (1961-1969) de la producción teórica del filósofo de la liberación Enrique Dussel, el análisis se va a enfocar en dar cuenta del “ser” de América Latina y su lugar en la Historia Universal. En el primer periodo de su vida intelectual, las culturas semita, indoeuropea y cristiana serán comprendidas como la proto-historia de América Latina; estas tres grandes “visiones del mundo” son centrales en su proyecto antropológico y hermenéutico. La elaboración de una antropología filosófica latinoamericana, a partir de un análisis reconstructivo de sus orígenes⁷⁵, cimienta su estudio en lo ontológico y lo historiográfico. En esta época el marco teórico es la fenomenología posthusserliana, donde el mundo de la

75-En esta etapa Dussel mantiene oculto o invisibilizado el ser indígena de América Latina en su proyecto antropológico; sin embargo, no lo niega. En 1966, siendo profesor de Filosofía e Historia de la cultura en Resistencia, Argentina, escribe su libro *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (no fue publicado sino hasta el año 2012), en el cual de manera muy bien documentada hace una reconstrucción e interpretación hermenéutica del *núcleo mítico-ontológico* (distinto al *núcleo ético-mítico* de Paul Ricoeur) de la historia de los pueblos de América. La obra *1492. El encubrimiento del otro*, publicada en 1992, completaría el proyecto de una antropología de América Latina. Debemos mencionar que el mundo indígena es parte importante del “ser” en el mundo de la vida cotidiana de Enrique, ya que sabemos que él vivió una infancia en tierras de origen amerindio, es decir, en un determinado contexto geopolítico; la ontología originaria de donde iniciara a interpretar el mundo, tiene en su fundamento, de manera inconsciente, una parte indígena y ésta es anterior a su formación como filósofo en la UNCUIYO. Él lo reconoce al escribir: “Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio Inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un ‘puente del inca’ y ‘camino del inca’ que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4,500 msnm.” (Dussel, 2015; 257).

vida cotidiana contiene los elementos necesarios para comprender una totalidad cultural adoptando la hermenéutica de los símbolos míticos de las culturas –a la manera de Paul Ricoeur–; se trata de la búsqueda del “ser” de América Latina a través de la reconstrucción de las visiones del mundo que conforman la esencia de su contenido.

En 1968 termina de redactar *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, publicándose en 1974. Aquí tiene que enfrentar los problemas de un choque intercultural por lo que sugiere un método, el cual consistía en interpretar y clasificar cuatro niveles constitutivos en las distintas culturas: 1) la comunidad o grupo; 2) el horizonte intencional o mundo de valores; 3) el lenguaje y; 4) los instrumentos lógicos de expresión. Partiendo de la concepción del “ser”, el mundo desde donde se interpreta es constituyente de la “comprensión del ser”; así, el enfrentamiento entre dos culturas no es en un nivel filosófico, sino en un nivel de “comprensión del ser” que es más fundamental, ontológico.

Hasta antes de 1970, la concepción de persona en Dussel constituye una metafísica, en otras palabras, las estructuras intencionales fundamentales que dan sentido a una visión de mundo son parte constituyente de la persona. En *Para una des-trucción de la historia de la ética*, escrita en 1969 y publicada en 1973, elaborada fenomenológicamente en un estilo existencialista o heideggeriano, se va escalando paso a paso partiendo de los entes y remontándose hacia el fundamento ontológico. El “ser” como *poder-ser* ad-veniente es el origen desde donde se lanza un pro-yecto que está determinado por el porvenir del no-ser-todavía, el cual pone en acción a la libertad; ésta, a su vez –y por medio de la comprensión interpretadora– elige las posibilidades y medios para cumplir de manera fáctica con el pro-yecto. El “no-ser” como *poder-ser* humano obliga a tomar a cargo la responsabilidad de la corporalidad que nos ha sido dada; de esta manera el *poder-ser* es *deber-ser*. En esta lógica, el humano es el origen de la praxis, siendo ésta el modo conjugado de todo humano comprometido con la actualidad de la trascendencia siempre mundana; luego, la praxis es la esencia del *estar-siendo* en la existencia, estar en la praxis es cumplir en la producción de algo para alguien, porque siempre se está con-otros en el mundo –en última instancia en la Historia Universal–.

En el libro *La dialéctica hegeliana*, escrito en 1969 y publicado en 1972, el filósofo latinoamericano hace una lectura de Hegel en la que busca dar cuenta de la dialéctica como método del pensar que descubre el existir mismo; en dicho texto se considera a la dialéctica griega como un método “positivo” que descubre parte de lo cotidiano de la “comprensión existencial” y se desenvuelve buscando lo verdadero. Según esta lectura, en el escrito

Fragmento del sistema de Hegel ya está expresada la noción de “totalidad” a través de la unión de lo infinito con lo finito (“exterioridad” interna u óntica). La periodización de que se sirve localiza esta etapa de la reflexión de Hegel en Jena entre 1801 y 1806, ampliándola tres años más con relación a la de Lukács. El resultado es hacer visible que el pensar hegeliano representa la continuación y remate de la tradición filosófica indoeuropea. En 1969 aún no se ha logrado plantear adecuadamente el problema del método analéctico, que será expuesto en la segunda edición –la cual amplía, cambiándole el título por el de *Método para una filosofía de la liberación*, publicado en 1974–.

El filósofo mendocino descubre a la persona como Otro en el ámbito metafísico de la exterioridad a partir de la lectura de Levinas en 1970; con la categoría *exterioridad* de lo “absolutamente Otro”, retoma la crítica a la totalidad claustrofóbica de la ontología u ontoteología de Heidegger, que pretendía encubrir la inconmensurabilidad de lo infinito, develado esto último como exterioridad. Tal metafísica significará la superación de la ontología y el redescubrimiento del ámbito transontológico y antropológico de la Alteridad originaria:

“Desde la exterioridad cósmico-real las cosas irrumpen en ‘el mundo como totalidad’ *manifestándose*; desde la extrema exterioridad aparece en el mundo el rostro del Otro y se expresa como *revelación*. En el orden de la constitución real el otro libre es mucho más real y exterior que la mera cosa (física, vegetal, animal: reino de la necesidad)”. (Dussel; 1977: 126)

Este segundo periodo (1970-1976) de la producción teórica de Dussel–y que va de Levinas a Marx– es propiamente el de la creación de la Filosofía de la Liberación; trata de responder a la provocación del peruano Augusto Salazar Bondy, que con intención de interpelar pregunta “¿Existe una filosofía en nuestra América?”. Nuestro filósofo, de manera muy original y profunda, intenta fundamentar desde la *meta-física* antropológica un método propio para hacer filosofía latinoamericana de la liberación, lo que a su vez le posibilita criticar la filosofía hegemónica de occidente. La crítica radica en el argumento de que los filósofos eurocéntricos no sobrepasan los límites de la modernidad europea; en consecuencia, los filósofos europeos no pueden comprender la alteridad: el Otro. Así, los filósofos etnocéntricos europeos no supieron descubrir la exterioridad de todas aquellas culturas que quedaron fuera de la totalidad eurocéntrica. La crítica, con un cierto aire nihilista e inspirada en la crítica metafísica realizada por el filósofo judío Emmanuel Levinas a la ontología occidental, es devastadora para el eurocentrismo, y muy particularmente, para la dialéctica hegeliana.

“En la dialéctica de la Totalidad sólo hay relación hombre-naturaleza y por ello es onto-logía (el hombre como *lógos* ante las cosas: *táón̄ta*) o economía (‘ley de la casa’ o el Todo); en la analéctica de la Alteridad hay relación irrespectiva, encuentro de libertad-libertad (y sólo desde ella, libertad-naturaleza) y por ello meta-física o ética⁷⁶ (el hombre como libre ante otro libre real: “el Otro” que exige justicia).” (Dussel; 1977: 127)

En el tomo I de su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, escrita en 1970 y publicada por primera vez en 1973, se analiza que en la ética ontológica los entes son posibilidades existenciales con las cuales el pensar dialéctico avanza su movimiento hasta el horizonte fundamental del mundo; desde el fundamento retorna sobre los entes para de-mostrarlos en una totalidad de sentido. El horizonte del mundo es una totalidad nunca totalmente totalizada, ya que la libertad para elegir las posibilidades está

76- Si localizamos a Dussel en el contexto de guerra que vivía América Latina, podemos entender por qué en su propuesta *meta-física* utiliza la categoría “meta-física” como sinónimo de la categoría “ética de la paz”. Desde la resistencia y tiempos heroicos, escribe: “[...] pretendemos aquí, en cambio, proponer los fundamentos de una meta-física o ética de la paz; pero no hay paz sin alteridad, y no hay alteridad auténtica sin la violencia justa que abre la totalidad cerrada e injusta a la Alteridad negada” (Dussel; 1977: 145-146). En la *meta-fisicadusseliana*, lo “absolutamente Otro” de Levinas se va a radicalizar y su semántica se va resignificar de-colonialmente, para pasar a definirse como el “ser-oprimido”, colonial, o “pobre”, como presencia de un frente de la exterioridad incomprensible, material y antropológica, y manifestación de la injusticia de la metafísica implantada por “la violencia de la Totalidad cerrada e injusta de la Alteridad negada”. El “ser-oprimido” es lo que en su *Ética de la Liberación* o “ética madura”, editada en 1998, llamará la “víctima”, y donde la “vida humana” es el contenido material de la ética. La vida humana como principio material tiene la pretensión de un principio material para todas las culturas, sin embargo, lo propio de la *Ética de la Liberación dusseliana* comienza a partir del capítulo cuatro, en la segunda parte o *Ética II*, donde afirma: “Esta es una ética de la vida; ética crítica desde las víctimas [...] Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así” (Dussel; 1998: 495). Entre 1970-1971 escribía sobre la meta-física para una ética de la justicia y de la paz: “Sólo cuando el ‘amor-de-justicia’ salta por sobre ‘lo Mismo’ como Totalidad, se dan las condiciones de la amistad entre los hermanos [...] Sólo una meta-física que garantiza la imposibilidad de que el ‘nosotros’ jamás se cerrará al ‘vosotros’ y que, por último, el ‘nosotros’ de la humanidad como Totalidad pudiera abrirse al infinitamente Otro, en cuyo ser se incluye la imposibilidad de instrumentalizarlo (es decir, es ‘el Otro’ o simplemente desaparece del horizonte del que cae en el panteísmo por ateísmo alterativo), sólo esa meta-física puede ser una ética de la justicia y de la paz. Pero... esa ética alterativa del amor de justicia y respeto del Otro en la paz será tenida por los ontólogos, por los políticos y burgueses de ‘lo Mismo’ como el Enemigo mismo, como lo subversivo por excelencia” (Dussel; 1977: 155).

determinada por el proyecto existencial y por esencia es fluyente, dialéctica. En la totalidad, la aparente novedad -en algún momento- de la dialéctica es accidental porque todo es uno y la verdad es todo; resumiendo, el “ser” devora la temporalidad histórica, termina por ser neutro y desaparece lo ético, mostrando a los entes como algo cósmico, físico. La totalidad, entonces, es “lo Mismo”.

Para el autor, la totalidad como “lo Mismo” se cierra sobre sí misma, es solipsista. Dentro de ella, desde su interioridad e identidad, proceden los momentos diferentes haciendo que el humano, en su pro-yecto dado por el “ser” como responsabilidad a cargo, se enfrente a los otros como entes y los analice sólo como posibilidades de su pro-yecto egoísta. De ahí la sospecha hacia el pensar dialéctico ontológico y su pretensión desuperar ese marco categorial de explicación filosófica. La reflexión le arroja las siguientes preguntas -y que ocuparán todo el capítulo III-:

“¿Es posible salirse de la trampa de ‘lo Mismo’? ¿Podemos pensar la diferencia ontológica del ser y el ente desde un más allá de ‘lo Mismo’? ¿El *ser* como ‘lo visto’ es el solo sentido con el que decimos *ser*? ¿No podrá descubrirse un movimiento que superando su momento monológico se abre a la dialógica?” (Dussel; 1977: 97-98)

Con el método dialéctico que ha utilizado des-cubre el mecanismo con el que opera la ontología. Después de des-truida la ontología, se comienza a bosquejar una nueva filosofía, se abre un nuevo ámbito y se hace necesario un método más radical, así como un nuevo lenguaje.

Para Dussel la Voluntad de Poder como constitución del “ser” es la moderna expresión de la relación humano-“ser”-que está en la base de toda metafísica- en modo de Eterno retorno de lo mismo. Al interior de la totalidad, la esencia del “ser” y la del humano se *co-implican* en el ámbito; éste es la apertura al horizonte, sin embargo, el “ser” parte de su identidad y unidad, la diferencia es parte de “lo Mismo”, no hay una exterioridad radical. Concluyendo, el ámbito sería el “Entre” de las diferencias en el horizonte del mundo como totalidad.

Es en este punto donde nuestro filósofo explicita el descubrimiento, una nueva perspectiva en el desarrollo del método, al preguntarse: “¿No podrá establecerse una dialéctica nueva, no ya monológica sino dialógica, entre “lo mismo” y “lo Otro” (como algo o como alguien, y en este último caso como “el Otro)?” (Dussel; 1977: 102) Para el filósofo aún argentino, la dialéctica tiene una doble vía radicalmente distinta que ha sido ocultada o está desapercibida por considerar únicamente a “lo otro” como diferente en “lo Mismo”; no obstante, la misma dialéctica posee otra cara: que “el Otro” sea distinto ante “lo Mismo”.

“‘Lo Mismo’ como la identidad o unidad primigenia desde donde proceden los diferentes, no es igual a ‘lo Mismo’ como dis-tinto a ‘el Otro’ sin Totalidad que los englobe originariamente. ‘Lo Mismo’ y ‘el Otro’ dis-tintos pueden, por su parte, en su curso paralelo (diverso), advertirse como sí mismos, y retrayéndose sobre sí, alejarse o huir del Otro (*a-versio*), o, por el contrario, cambiarse, transducirse o converger hacia el Otro, en la solidaridad o circularidad abierta del movimiento del diálogo (*cum o circum-versio*). Por ello la dis-tinción podrá ser vivida diversamente: como a-versión o con-versión al Otro, y en ello consistirá toda la eticidad de la existencia.” (Dussel, 1977; 102)

“Lo Otro”, en la dialéctica monológica moderna, queda atrapado dentro de “lo Mismo” originario. Por el contrario, en una analéctica dialógica posmoderna (entiéndase transmoderna), “lo Mismo” y “el Otro”, al ser distintos, tienen una cierta exterioridad respectivamente, no son identificables. La analogía es una metafísica de la irreductibilidad y la distinción; así pues, en la distinción analógica hay diversidad que puede caer en el solipsismo por a-versión y re-vertirse al Otro por la con-versión en el diálogo.

El tema del método analéctico tiene de manera explícita su primera manifestación escrita en el capítulo IV del tomo II de *Para una ética de la liberación*, escrito en 1971 y publicado en 1973. En noviembre de 1972, lo expone públicamente en Brasil durante una ponencia titulada *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*, y que presentó en el VIII Congreso Panamericano de Filosofía, en la ciudad de Brasilia. En el texto mencionado, muestra la necesidad de tomar distancia crítica con el filósofo francés Emanuel Levinas.

“La superación real de toda esta tradición, más allá de Marcel y Buber, ha sido la filosofía de Lévinas, todavía europea, y excesivamente equívoca. Nuestra superación consistirá en repensar su discurso desde América Latina y desde la ana-logía; superación que he podido formular a partir de un personal diálogo mantenido con el filósofo en París y Lovaina en enero de 1972.” (Dussel; 1973a: 112)

En el mismo mes de noviembre, en una conferencia de viva voz en la Patagonia, Argentina, afirma lo trabajado desde 1971: el método analéctico es un “punto de apoyo” o momento del método dialéctico y no una superación definitiva de la dialéctica.

“El método meta-físico lo llamaré ‘ana-léctico’ y es distinto del método ‘dia-léctico’. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un ‘a-través-de’. En cambio, ana-léctico quiere significar que el *lógos* ‘viene de más-allá’; es decir, que hay un primer momento en el que surge una

palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.” (Dussel; 1977a: 121-122)

En la Filosofía de la Liberación, la meta-física como filosofía está en el fundamento; la *meta-física* se caracteriza por ser dialógica y antropológica debido a su *a priori* material e intersubjetivo⁷⁷, ya que considera como punto de partida irreductible e inevitable la alteridad del Otro en su presencia meta-física humana, pero aún más radical, como pobre, como hambriento. Para acceder a esta meta-física es necesario utilizar el método ana-léctico, que también es un proceso de negación, afirmación y reconocimiento, aunque no de entes, sino de sujetos humanos relacionados éticamente, intersubjetivamente.

“Lo propio del método ana-léctico 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 elección y un compromiso moral: es necesario negarse como totalidad y afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como identidad [...] El silenciarse de la palabra dominadora; la apertura interrogativa a la pro-vocación del pobre; el saber permanecer en el ‘desierto’ como atento oído es ya opción ética [...] El *saber-oír* es el momento constitutivo del método mismo.” (Dussel; 1991: 187-188)

Por tanto, el método analéctico o ana-dialéctico es una distinción metafísica que va más allá de la totalidad del ser, porque desde otro punto de partida, desde la exterioridad del no-ser y de todo aquello que la exclusión sistémica considera bárbaro, la Filosofía de la Liberación lanza, desde el lugar de los oprimidos en la invasión de amerindia, su discurso de análisis crítico, tanto como su praxis.

77- En su libro *Filosofía de liberación*, escribe: “El ser humano no nace en la naturaleza. No nace desde los elementos hostiles, ni de los astros o vegetales. Nace desde el útero materno y es recibido en los brazos de la cultura. La persona por ser un mamífero nace en otro y es recibido en sus brazos.” Más adelante nos sigue explicando lo que llamó el *a priori* material: “La inmediatez madre-hijo/hija se vive también siempre como relación cultura-pueblo. El nacimiento se produce siempre dentro de una totalidad simbólica que amamanta igualmente al recién llegado en los signos culturales y lingüísticos de su historia. Es en una familia, en un grupo social, en una sociedad, en una época histórica, que el ser humano nace y crece, y dentro de la cual desplegará su mundo de sentido y lenguaje. Antes que el mundo, entonces, ya estaba la proximidad, el rostro-ante-el-rostro que nos acogió con la sonrisa cordial o nos alteró con la rigidez, la dureza, la violencia de las reglas tradicionales, el *ethos* del pueblo” (Dussel; 2001: 37).

“Levinas habla siempre del otro como lo ‘*absolutamente* otro’. Tiende entonces hacia la equívocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro 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 con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. El método del que queremos hablar, el *analéctico*, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná-*) que el del mero método *dia-léctico*.” (Dussel, 1991; 185-186)

2. Aspectos esenciales del método analéctico

En *Filosofía ética latinoamericana 6/II. Acceso a una filosofía de la liberación*(Dussel, 1977)⁷⁸ (edición mexicana del Segundo Tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*)⁷⁹ supone lo que podríamos llamar una teoría general sobre la “correcta interpretación” de la *Palabra del Otro*. Pues ésta es ante todo la interpelación ética trans-ontológica que permite todo el movimiento de construcción de un “nuevo orden” de justicia. Pero ¿qué “indica” la revelación del Otro, hacia dónde nos lleva? ¿Cómo poder escucharla en su verdad? Es esto lo que se propone responder el *método* analéctico de Enrique Dussel que está expuesto como tal en la Segunda parte de la obra indicada, pero que constituye el principio arquitectónico de todo el proyecto completo de los primeros tomos sobre la ética de la liberación de nuestro autor, publicados en la segunda mitad de la década de los ‘70 (que como sabemos, culminará en la *Ética de la liberación* en la edad de la globalización y de la exclusión del 98; y la más reciente: *14 tesis de ética*⁸⁰).

¿Cuáles son los aspectos esenciales de un método que permite dar el “salto metafísico” hacia el oprimido? El título del párrafo de la obra que hemos indicado es ya sugerente desde el arranque: “El Método analéctico y la filosofía latinoamericana”. Nos sitúa desde la posición del que piensa comprometidamente la realidad herida de América Latina. Puede haber filosofía auténtica en América Latina si es una Filosofía de la Liberación; tal fue la afirmación que Dussel hiciera, tanto a Salazar Bondy como a Zea, ante la provocación del primero –por su obra ya referida más arriba– y la respuesta del segundo (*Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*). Esta filosofía auténtica será la que piense las condiciones fundamentales de la opresión en el contexto latinoamericano y, por *semejanza*, al resto del mundo periférico. Y dicha filosofía tiene un método, un programa que

78- En las referencias de paginación también se pondrá la página correspondiente a la primera edición (usaremos “/” para indicar que después de ella está la página de la edición de Siglo XXI).

79- Siglo XXI, 1975, Argentina.

80- Trotta, Madrid, 2016.

permite aclararse como propuesta filosófica concreta. Veremos rápidamente sus principales características, siguiendo el orden de la exposición seguida por el autor. El tema de fondo, metodológicamente hablando, no se pierde de vista: la “analéctica”, que es lo original y novedoso en el planteamiento dusseliano con respecto a Heidegger y a Levinas y que, tales nuestra hipótesis, es lo que permite sub-sumirlos en un plexo categorial más amplio porque las categorías de los dos filósofos europeos pueden transfigurarse en una superior com-prensión de lo real como realidad histórica concreta. Pensar desde América Latina tiene que ser por definición analéctico, porque por esta vía los filósofos del centro quedan a su vez ellos mismos “situados” (desacralizados) y de algún modo des-autorizados para “trasplantarse” sin más en nuestro contexto, porque su *locus* es otro y su posición es otra. Así se entiende que “(ellos) [todos los filósofos mencionados, aun los más críticos] son la pre-historia de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano” (Dussel; 1977: 156).

Si el método dialéctico u ontológico “llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para sí como Idea absoluta en Hegel –‘el pensar que piensa el pensamiento’–; la ontología de la identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo)” (Dussel; 1977: 156). Esto ya había quedado claro en parágrafos anteriores: si el Otro ha sido pensado e incluido, es precisamente como momento del auto-movimiento del Espíritu en propio devenir o como propedéutica para el “pensar esencial” que tiene como verdadero misterio al “ser”; pasan y pesan sobre el Otro las fuerzas de lo racional, pero él mismo no es alguien ante lo que le sucede, está *subordinado* al devenir o a un misterio que no puede por sí mismo llevarlo a ningún lado (no puede proveerle justicia). La Historia es una fuerza que todo lo abarca y que en su marcha necesaria e imparable, a “unos los hace libres y a otros esclavos” (Heráclito/Hegel). ¿Quién puede escapar al “círculo de círculos” de la Modernidad? Si la Libertad es la del Espíritu, por la cual se puede auto-determinar y progresar por medio de la guerra y el poder de unos pueblos sobre otros, ¿qué es posible esperar para la memoria de los vencidos? Si el Espíritu los ha dejado y se ha manifestado en los vencedores, la Historia del espíritu es su propio devenir; es la luz que deja en sombras y ruinas todo a su paso. No hay diferencia, entonces, entre muerte y el asesinato,⁸¹ porque el fin de fines es la reconciliación de la Idea absoluta consigo misma. Las sombras del olvido impuesto yacen como

81-Dussel dice también qué entender por “asesinato”: “[cuando] la palabra del Otro [fuera] indefectiblemente reducida a ‘lo ya dicho’ e interpretada equívocamente desde el fundamento vigente de la Totalidad (...) he hecho idéntico (unívoco) lo de ‘semejante’ que tiene la palabra analógica del Otro. Es decir, ha negado [el que ha interpretado mal] lo de dis-tinto de dicha palabra: ha matado al Otro; lo ha asesinado” (Dussel; 1977: 170).

montículos de arena en el paraje de nadie, de nada. El Espíritu avanza y en su terrible caída no queda nada más que sí mismo. El Todo contenido se despliega en sus formas para poder encontrarse nuevamente por mediación de ellas, mientras más elevadas más se acerca a sí. Pero si estas imágenes de la Totalidad totalizada operan en esta lógica, lógica de la Identidad unívoca, ¿qué lugar ocupa en todo esto la “revelación del Otro”? ¿Qué lugar ocupan los pueblos vencidos, las culturas masacradas, los innumerables instantes de vivir? Parece que solo el anonimato: son los nombres y las biografías consumidos hasta sus cenizas, los Rostros perdidos por la Historia. Solo queda en pie el “eterno presente de lo mismo” como el presente glorioso del imperio. La analéctica intenta, a contrapelo, hacerse cargo de la “revelación del Otro”; pero no solo del presente que resiste, sino también del pasado negado, arrancado. Una ética de la apertura, de la liberación, es al mismo tiempo ética de la memoria de los pueblos que han sucumbido, de las voces que se han internado en la nada.

De lo que se trata ahora es de “describir el estatuto de la *revelación del Otro*, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación” (Dussel; 1977: 156). Estamos, pues, ante una “analéctica pedagógica de la liberación”, una “meta-física histórica” (de la novedad). La “revelación del Otro” a nivel antropológico es particularmente relevante para entender que en Dussel el discurso filosófico no está montado en “Dios” (aunque pueda dejarse como posibilidad), sino que *aquel* que se me revela siempre, primeramente y sobre todo, es un Otro, y ese Otro aquí es el *pobre* concreto, y en nuestro contexto, el pobre latinoamericano, colonial. La fe, por lo tanto, no es teológica sino que es “fe en el Otro”, es la fe que anima a iniciar un camino absolutamente imprevisible. Es “fe” porque no hay certeza; la exigencia que se me impone dis-locar mi mundo y mis seguridades. Se trata de una máxima de la acción: ¡hacer justicia! Pero esta máxima no se formula desde un principio *a priori* de la razón (como en Kant), sino que se asume desde la responsabilidad por una vida que no es la mía y exige poner las mediaciones reales para cumplirla.

Una filosofía crítica auténtica reacciona inmediatamente ante los portadores de la Palabra dominadora en un contexto colonial. Dussel expone los momentos que permiten entender qué es la analéctica (desglosamos en partes un fragmento para indicar qué significan):

- 1) “escuchando la palabra pro-vocante del Otro...”. Que sería propiamente el momento profético;
- 2) “que es el oprimido latinoamericano en Totalidad nordatlántica”. El Otro es concreto en su negatividad y por ella se lo puede ubicar

geopolíticamente y “ver” en el mundo de la “luz”, porque lo que nos ha advertido de su presencia es también y concomitantemente su ser-negado;

- 3) “como futuro”. Se trata de la novedad histórica de la que el Otro es la fuente o potencia primerísima;
- 4) “puede nacer la filosofía latinoamericana”. La impronta de hacer una filosofía auténtica;
- 5) “que será, analógicamente, africana y asiática”. El diagnóstico de las patologías de la Totalidad vigente no muestran distintos mundos periféricos que por *semejanza* en su opresión y negatividad también deben realizar una crítica filosófica propia en cada caso (Dussel; 1977: 157).

El método analéctico, dice Dussel,

“va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (ana-) que el mero método dialéctico. El método dialéctico 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 dominio explícito de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando obra, trabaja, sirve, crea”.

No se trata del pasaje de la potencia al acto: la semilla que contiene en sí misma necesariamente al árbol futuro. Se ha dicho y con razón que tal “pasaje” realizado en el mundo histórico de la vida del ser humano es la *totalización totalitaria de la Totalidad*. (Habría que decir que en el mundo natural tampoco hay mero pasaje de la potencia al acto en un ciclo de la repetición de lo mismo: hay evolución). La cita que acabamos de leer es clave porque indica los diferentes componentes/momentos del método. Esto es: hay un(a) Otro(a) que es *libre* ante mí, ante toda posibilidad mía de anticipación, de representación, que me *trasciende*. Aun en la tortura puede decirme ¡No! Y en el proceso mismo de su negatividad trascendida (por su potencia positiva intrínseca, por su no-identificación con el orden), según pienso, es que su exigencia se vuelve también concreta. El pobre como pobre pide “pan”, pero ¿qué piden radicalmente el “esclavo”, el “indio”, el “obrero”, la “mujer domesticada”...? ¿Qué piden/exigen/demandan los sujetos singulares, dis-tintos entre sí y semejantes en su negatividad, los pobres concretos que están en reflexión crítica de su situación? Tienen demandas concretas que nacen de una comprensión analéctica (crítica) de su propia negatividad

porque, ante todo, son sujetos con memoria, tradición, experiencias, vida, son suprema *positividad* y en ello son “apertura-antes”; convocan de por sí a la *novedad*. Y de ahí el servicio, pero no desde la posición privilegiada y aislada del que recibe la interpelación y decide hacer algo, sino como crecimiento o acompañamiento comunitario donde lo profético tiene lugar.

¿Cómo es entonces que “enseña” el pobre? ¿Qué es el *Decir* del Otro como pobre? ¿Cómo es la “recta interpretación de la palabra del Otro”? Si la escucha, lo discipular, como actitud ética suprema, está debajo de todo, la palabra revelada del Otro, su *Decir* más allá de lo dicho (que cierra, que pierde, que falsea), es la propia experiencia y vida negada y violentada del Otro como otro. ¿Qué quiere decir que el pobre “enseña” por su clamor de justicia? Decir no a la injusticia no es el arranque analéctico. Considero que el “arranque” es el *Sí* como apertura concreta ante la negatividad, porque la negación oculta al Otro en su esplendor; lo confina al debilitamiento, pero incluso en su negatividad más atroz es salida, es calidez, es ternura, es esperanza, es alegría de vivir. La exterioridad más “real” es la del pobre, la de la víctima y es lo primero que nos interpela en la exigencia de justicia; pero atrás de la máscara mortuoria de la negatividad está lo supremamente *positivo*, que si hay tiempo y posibilidad, solidaridad, puede potenciarse a tal grado que haga estallar la negatividad misma.

La *analogía verbi* es la que trata Dussel sobre todo: la analogía de la palabra. ¿Cómo interpretar rectamente la palabra revelada por el Otro? Como servicio, se dirá. Porque el Otro es revelación, “fuente de la palabra y en su libertad estriba por último lo originario de la palabra reveladora, no meramente expresora”. Escuchar al Otro en su *Decir* más allá de lo-dicho. Es, así, una *analogía fidei*, de la fe por el Otro. No es la analogía del nombre, de la palabra-expresiva (“analogía de la predicación con respecto al ente”), porque esta analogía, así como la analogía del ser y del ente, niegan la historicidad –afirma Dussel– porque tienden a “lo mismo”. Empero, la ana-logía del Ser parte de:

“La diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta la hemos denominado la ‘dis-tinción meta-física’. [Por consiguiente] el mismo ser como fundamento de la Totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como lo más alto (áno) o por sobre (*aná-*) la Totalidad [como lo abarcado en la luz], el Otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser del *noeîn*, de la Razón hegeliana o de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como Totalidad, es un modo de decir el ser (...) En cambio, el ser como la libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta” (Dussel, 1977; 166).

Es un pasaje decisivo. “La totalidad no agota los modos de decir ni ejercer el ser”, pues ante todo está la *Libertad* del Otro que está llamada siempre a des-bordar lo dado. La palabra clave es: dis-tinción. El Otro no es idéntico a mí y no está fundado en la Identidad de lo mismo como diferencia, es Otro que todo otro; pero tampoco es lo “absolutamente Otro” como el que recurre a mí en la caricia del recién nacido (el “más-alto y por ello maestro del mundo”), el expuesto en la debilidad como “exposición”, “desnudez”. La palabra del Otro no es mera palabra, sino, dice Dussel, “la primera experiencia humana en cuanto tal”. “¡Te amo!”, dice alguien no ante el espejo sino a Otro, a Otra. No es mero signo, sino que quien lo dice, al decirlo –asevera enfáticamente Dussel– se “pro-pone” a sí mismo, se *entrega* a alguien en el aquello que el signo apenas puede dar cuenta (y en ello es más que un acto perlocucionario). Porque siempre hubo, hay y habrá dis-tinción, es que se corre el riesgo de agotarse en la univocidad de la Totalidad (que aplana la singularidad, la apertura misma, en la identidad de lo mismo). Todo somos otros para los otros, pero el que sufre es más Otro para todos y si la negatividad no lo cierra en dolor –pienso–, si mantiene su dis-tinción, lo hará desde las experiencias de entrega y con-fianza previamente recibidas, “enseñadas”. El Otro es dis-tinto en tanto pobre, como bien dice Dussel, pero es más dis-tinto, pensamos nosotros, en su alegría y en su ternura, en su *disponibilidad* libre y espontánea (aun como preocupación, como angustia, como tristeza, como memoria, como desesperación). “Lo Dicho” (como acto concreto, como palabra proferida) no alcanza a expresar ni mínimamente el ser pleno del “Decir” como anterioridad constitutiva y rica de la subjetividad abierta. Pero justamente por ello, el movimiento de lo-dicho, me parece, puede ser proferido con sincera pretensión de bondad, con honestidad. Si el signo no basta es porque hay que decir-lo de todos modos. Cuando la palabra (lo-dicho) es testimonio de experiencia, es el Otro mismo en su singularidad dis-tinta; lo dicho también será inmediatamente evocación del “Decir”. Alguien dice “¡Te amo!”; el signo elegido de entre muchos se “pro-pone”, se revela el Decir en el momento mismo en que se expresa, porque es ella, él, aquél o aquélla quienes lo-dicen.

El ser es, sintetizando, la “Libertad abismal del Otro, la Alteridad; es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (como primer modo que se nos da la analogía de la cosa real: la *analogie fidei* es la propedéutica a la *analogía rei...*” (Dussel; 1977: 166). Porque está el Otro, un ‘Tú’, es que hay *ser* como potencia aperturante, hay verdadera fecundidad, hay infinito, “pro-creación”. Se trata del “ser analógico del Otro”, pero aquí todavía entendido como “Libertad abismal”.

Pero, dice Dussel, la palabra puede ser “captada” como “comprensión derivada inadecuada”, porque la palabra del Otro no es solamente lo-dicho, sino su Decir mismo. ¿Cómo se “capta” la palabra del otro? Responde Dussel: por la *semejanza*. El Otro, en cuanto “lo abismal”, no es interpretable (pues no guarda relación con el fundamento de la Totalidad unívoca), abarcable, decible; pero –y esto es una pregunta para Dussel–: ¿el Otro históricamente otro que tiene uso de la palabra, experiencias plenas, memoria, sí puedo “interpretarlo” o, mejor dicho, sí puedo lograr *comunicarme*, edificar algo común a su lado, dejándome enseñar en su manera de vivir y yo mismo enseñando mi propia manera? Si interpretar es poder explicar al Otro desde lo dado, esa interpretación asesina al Otro, lo hace cosa; pero si “interpretar” no tiene la forma “Sujeto-Objeto”, sino que es encuentro y comunicación, tensión incluso, es posible interpretar honestamente. Hay posibilidad de comunicación y acercamiento porque la Totalidad no puede ocultar ni evitar los cruces de las experiencias, siempre invisibles para ella, los encuentros gratuitos que permiten que la vida sea llamada vida y no mera “necesidad”. Pero ¿qué es la “semejanza”? Dussel, en la nota 499 de su obra, nos lo indica con singular precisión –en un pasaje que hay que estudiar con total cuidado–: “‘Semejante’ traduce el *hómoios* griego. Recuérdese que la analogía se juega entre dos términos: ambos tienen algo de semejante (pero no idéntico: *non communitate univocationis sed analogiae*) y algo en lo que son distintos (no meramente diferente). En esto Cayetano dice correctamente que “el fundamento de la similitud de la analogía (*fundamentum analogae similitudinis*) es necesario que no haga abstracción en los extremos (de la diversidad) de los extremos mismos; por su parte los fundamentos permanecen distintos (*fundamenta distincta*), semejante sin embargo por proporción, por lo que se dice que son analógicamente idénticos (*eadem*)” (*De nominum analogía*; III; 33: 57). La noción analógica (“ser” p.e.) tiene un ámbito de semejanza, donde los modos originarios del ser coinciden; pero al mismo tiempo tiene cada uno un ámbito irreductible o dis-tinto que quedó confusamente englobado en la noción analógica como semejante. La mera *semejanza* puede llevar a *confusión* si no indica la distinción. Llamamos –con Heidegger– ‘comprensión derivada’ (y agregamos lo de ‘inadecuada’) a aquella que capta el ente *confusamente e incluyendo* sus distinciones originarias: al con-fundir sus distinciones es ‘inadecuada’. Llamamos ‘interpretar’ al acto mismo de conceptuar o descubrir un sentido (... *como esto*); acto que sólo puede cumplirse accediendo de alguna manera al fundamento dis-tinto del Otro; haciendo que los *fundamenta distincta* hayan devenido, al menos en cierto nivel, *fundamentum univocae similitudinis*, Totalidad compartida (porque se puede ‘interpretar’ algo desde un *mismo* fundamento, *super communicationem beatitudinis* [II-II, q.24, a.2, resp.]”.

Si no nos perdimos en esta riqueza conceptual, diremos que nuestra intuición era de algún modo cierta. Los *fundamenta distincta* deben devenir *fundamentum univocae similitudinis*, debe existir el espacio inaugural de la comunicación, pero de una verdadera comunicación como “Totalidad compartida”, donde el fundamento, lo que compartimos, no es unívoco sino semejante, es decir, permite la dis-tinción del Otro como otro, pero lo pone en una *supercommunicationem beatitudinis* que permite el encuentro, la con-vivencia y también el trabajo comunitario de construcción de un nuevo orden, de un nuevo fundamento que no se fetichice o se haga unívoco, sino que es, en estos términos, un fundamento por la semejanza y desde la dis-tinción, una “Totalidad abierta”.

El “ámbito irreductible” es el Otro como otro, en su Libertad y su propia vida aperturante; y sin embargo, por la semejanza podemos coincidir en el espacio de la comunicación, del encuentro, que son mediaciones necesarias para la liberación y como mediaciones deben siempre estar en conciencia de sus “límites” porque justamente ahí es donde se corre mayor peligro de soñar con el cierre mismo de la dis-tinción humana. Mas la vida, que es encuentro honesto y profundo, fuerte, intenso, contradictorio incluso, es la base de coincidencia positiva sobre la que es posible no cerrarnos en una identidad unívoca, sino permanecer abiertos en una comunidad de *semejantes* que se nutren uno a otros en el fortalecimiento de su dis-tinción. Siempre que no creamos saberlo todo del Otro y de su vida; de reducirlo a mi saber, que es ya el principio de la dominación, hay ocasión para un encuentro sincero, abierto. La “lógica de la alteridad” es la palabra no intelectual, sino ética, que recibe en su corazón la apertura misma del Otro; que se deja con-vocar; que se deja-amar y también por ello puede con-vocar y amar. De ahí su fidelidad, su fe. En esto reside la semejanza como apertura, desde y para la distinción, para cuidar su fecundidad.

BIBLIOGRAFÍA

Básica:

Dussel, Enrique, (1973), *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Argentina.

_____, (1973a), *América Latina: dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Argentina.

http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/20.America_Latina_dependencia_liberacion.pdf (p. 108-131).

_____, (1977), *Filosofía ética latinoamericana. Presupuesto de una filosofía de la liberación*, Edicol, México.http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/21.Para_una_Etica_I.pdf (p. 97-156).

_____, (1977a), *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México.

http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/28.Introduccion_filosofia_liberacion_latinoamericana.pdf (p. 117-138).

_____, (1991), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Universidad de Guadalajara, México.

http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/18.Metodo_para_filosofia_liberacion.pdf

_____, (1998), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.

_____, (2001), *Filosofía de la liberación*, Primero Editores, México.

_____, (2012), *Obra selecta 2. Hipótesis para el estudio de Latino América en la Historia Universal*, Docencia, Buenos Aires.

_____, (2014), *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II*, Siglo XXI, México. Edición digitalizada, en: http://www.enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/22.Para_una_Etica_II.pdf

_____, (2015), *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México.

García Ruiz, Pedro Enrique, (2003), *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, Dríada, México. Edición digitalizada, en: <http://www.enriquedussel.com/DVD%20Obras%20Enrique%20Dussel/Textos/b10/FL.pdf>

_____, (2010), "La representación del Otro. Figuras de la alteridad en

la Conquista de América. Una propuesta fenomenológica”, en: Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, ISSN 1137-2400, Nº 7, pág. 13. Edición digitalizada, en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3178039>

Levinas, Emmanuel, (2002), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca.

Complementaria:

Parisi, Alberto, (1979), *Filosofía y dialéctica*, capítulo 3: Discusión sobre la analéctica. [Escaneado para la Diplomatura.]

Scannone, Juan Carlos, (1976), *Teología de la liberación y praxis popular*. Capítulo 6: Hacia una dialéctica de la liberación. Ontología del proceso auténticamente liberador [parte]. Sígueme. Salamanca. [Escaneado para la Diplomatura.]

ANADIALÉCTICA Y TRASCENDENCIA REFLEXIONES METODOLÓGICAS EN TORNO A LA ÉTICA-ARQUEOLÓGICA DE ENRIQUE DUSSEL

Juan Matías Zielinski

Introducción

El método ana-dia-léctico (o la *analéctica*, sin más) es uno de los recursos teórico-prácticos más importantes para comprender cabalmente la formulación filosófica completa de Enrique Dussel. Desde su “obra temprana”⁸², el autor argentino-mexicano expuso sistemáticamente las notas esenciales de este método, sobre todo en las tres obras filosóficas más relevantes de este período: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel; 2012a [1973-1980]); *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel; 2012b [1974]) y; *Filosofía de la liberación* (Dussel; 2006 [1977]). Tengo por objetivo del presente artículo mostrar, en principio, los nodos estructurantes del método propuesto para, más tarde, analizar el modo en que dicho recurso metodológico configura un “ritmo” propio en el acercamiento analógico a la idea de trascendencia en la formulación de su filosofía de la religión o

82- Por “obra temprana” filosófica entiendo el periodo o estadio intelectual de Enrique Dussel comprendido entre el año 1969 (publicación de *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*) hasta, aproximadamente, 1980 (con la publicación de *Filosofía ética latinoamericana t. V: Arqueológica latinoamericana (Una filosofía de la religión antifetichista)*). Sigo libremente, por tanto, la clasificación que presenta el Dr. Eduardo Mendieta entre “primer estadio” (“desde la ontología hasta la metafísica”), “segundo estadio” (“de la metafísica al marxismo”) y “tercer estadio” (“desde el marxismo al discurso”) (Mendieta; 2012: 17-29). En cuanto a la “obra temprana” filosófica, o “primer estadio”, lo que la caracteriza en general es el “paso” que Dussel realiza en los años ‘70 desde la ontología, de fuerte influencia heideggeriana aunque con importantes vestigios ricoeurianos, hacia la metafísica –por una arrolladora influencia de Emmanuel Lévinas–. A partir de la lectura de *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Dussel reconvier- te su posición y comienza a comprender la ética y la política como meta-física. Una vez que Dussel ha adoptado el instrumental categorial levinasiano reconoce inmediatamente sus límites y es allí cuando propone el “salto” de la fenomenología a la Filosofía de la Liberación.

“arqueológica” de la liberación (Dussel; 2012c [1980]: 891-1012). El método ana-dia-léctico es, así, un dispositivo sintético del camino teórico que recorrió Dussel en su “obra temprana” filosófica, a saber: desde una ética ontológica fundamental hacia su *reformulación por adhesión* a una ética de la alteridad. Sin embargo, como veremos, el método refleja con claridad que el autor no descarta la primera vía por la segunda sino que, más bien, las reúne en una “trans-dialéctica abierta” (*en-a través-más allá*).

Anadialéctica o sobre la “trascendencia interior”

El “punto de partida” de la formulación filosófica de Enrique Dussel radica en la descripción y explicación de la estructuración ontológica fundamental del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) cotidiano⁸³. Tal configuración es pensada por el autor desde una *fundamentación dialéctica*, es decir, como una vía de “doble paso”: desde los entes intramundanos al fundamento ontológico (método inductivo) y desde el fundamento ontológico hacia los entes intramundanos (método deductivo). La ontología fundamental heideggeriana significó para Dussel una auténtica posibilidad teórica para superar la filosofía hegeliana de la identidad y del saber absoluto, partiendo, desde la finitud y la apertura, de la comprensión existencial del ser. En definitiva, le permitió superar el “punto de partida” fundante de la filosofía europea moderna: el sujeto cartesiano (y, en ello, la “subjetividad trascendental” husserliana). De este modo, y manejando el instrumental categorial brindado por *Ser y Tiempo* -aunque con significativas diferencias y en una construcción arquitectónica ética propia-, expone el “paso” de la *apertura dialéctica* al ser mismo como camino hacia un “pensar esencial”. Este recorrido dialéctico transita desde la cotidianidad ingenua (ámbito de lo óntico) al modo del *ser-en-el-mundo* (ámbito ontológico). Es decir, podrá explicar dialécticamente el tránsito que va desde la comprensión del ser, como apertura pre-conceptual al horizonte del *poder-ser*, a la “ética ontológica”. Del primer ámbito, la comprensión del ser como fundamento (*praxis*), se *deriva* la interpretación del ente como conceptualización o tematización de lo intramundano (*praxis derivada*); en el segundo ámbito (la “ética ontológica”), del fundamento ontológico (“comprensión del ser” estabilizada) se *deriva* dialécticamente el pensar de lo fundamentado ontológicamente: las posibilidades ónticas (*inductivo* –óntico/ontológico– y *deductivo* –ontológico/óntico–).

83- Consultar los dos primeros capítulos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*: “El fundamento ontológico” (Dussel; 2012a: 33-64) y “Las posibilidades ónticas” (Dussel; 2012a: 65-95).

En la cotidianidad ingenua, modo habitual de *ser-en-el-mundo*, se olvida el ser del ente. Todo lo que es (ente) es en su significación referida al ser. La comprensión mundana del ser (fundamento) refiere al ser (más allá del fundamento) y configura el ser mismo del existente que comprende ser. La *crisis* del ingenuo “mundo de la vida” permite que el existente trascienda el mero ámbito óntico (*primera forma de la trascendencia* -del “en” al “a-través”-) para dirigirse inductivamente al fundamento (óntico/ontológico) y deductivamente del fundamento a las posibilidades ónticas (ontológico/óntico)⁸⁴. Este movimiento es “trascendencia”, como primera forma de ella, en tanto se da un *pasaje* hacia el ámbito abismoso del pensar ontológico. Tal *ruptura* es dialéctica (confrontativa, contradictoria) frente a lo cotidiano (obvio y habitual). El pensar filosófico ontológico se presenta ahora, por tanto, como la disposición dialéctico-discursiva que radica en la tematización del ser (explicitación del fundamento) que es comprendido desde siempre, aunque implícitamente, en la vida cotidiana. Esta caracterización abre tres niveles de análisis: a. La *comprensión* existencial del ser; b. La *interpretación* existencial y; c. El *pensar ontológico* en tanto que pensamiento metódico (dialéctico) del fundamento. Se parte, pues, de la comprensión existencial cotidiana (“en”), pasando por la interpretación existencial (“a través”) hacia la *trascendencia del ámbito ontológico* (primera modalidad del “más allá”; “trascendencia ontológica”). La “trascendencia ontológica” radicaría en el trascenderse a sí-mismo del existente en la temporalidad futura como *poder-ser-adviniendo*. La Totalidad del mundo comprendido adquiere así movimiento por la “dialéctica abierta”. Tal dinamismo permite explicar el pasaje de un momento a otro momento *en* la Totalidad, ya que ésta nunca estará del todo clausurada (nunca “absolutamente totalizada”). Así, el ámbito del ser, de apertura al ser del ente como *manifestación*, aparece como una *primera forma de la trascendencia*. En la pregunta por el sentido del ser del ente “se abre de inmediato el ámbito de la trascendencia del pensar y la cosa intramundana es interpelada (...) y proyectada sobre el horizonte del mundo (...) es exigida a manifestar su ser oculto, explicitar su fundamento” (Dussel; 2012a: 334). El trayecto del movimiento dialéctico como “ritmo” de la “trascendencia ontológica” podría enunciarse de la siguiente manera: En el nivel práctico de la facticidad y de la comprensión de ser (“en” lo óntico) se hace posible la interpretación existencial (“a-través” de lo óntico) que dirige *dialécticamente* el pensar hacia el ámbito ontológico (primera modalidad del “más allá”, -“trascendencia ontológica”-). Este es el camino del ser

84- “El ‘olvido del ser’ lucha a muerte con la ‘verdad del ser’. La vocación ética o existencial a la filosofía ontológica es un pro-yecto de *estar-en-la-verdad* (‘verdad’ es manifestación del ser); es decir, un enfrentarse al público ‘evidente de suyo’ (lo obvio) para des-fondarlo desde el ser sepultado” (Dussel; 2012a: 331).

“dialécticamente fuyente” como manifestación histórica del ser. Sin embargo, al presentarse como “dialéctica abierta” el ámbito ontológico debe ser tenido como siempre inclauso ya que el horizonte del “pensar fundamental” es, en cuanto tal, lo impensable. Por tanto, la “dialéctica abierta” se sustenta en la no-clausura de la Totalidad, ya que ésta se manifiesta en todos los casos como una *ontología negativa* (nunca la Totalidad de sentido podrá tener a su disposición comprensiva al ser en cuanto ser). El ámbito incomprensible del ser mantendrá en todo momento a la Totalidad en la expectación inclausa de la apertura. Dussel encuentra con Heidegger que este proceso, más que una fenomenología en sentido estricto, debe ser entendido como una *hermenéutica existenciaría* de la *vida fáctica* (“más allá” de la “subjetividad trascendental” husserliana⁸⁵). Como se expresó previamente, dicha tarea se compromete sobre todo con el estudio de la comprensión del ser en el nivel cotidiano-fáctico desde el horizonte abierto por el ámbito ontológico. Esta misma comprensión pre-temática es la que permite, a su vez, la tematización interpretativa de lo fundado intramundamente. Es decir, en este primer momento, donde lo que me interesa primordialmente es la reconstrucción de la idea de “trascendencia ontológica”, el método hermenéutico existenciarío radica en la descripción de las condiciones esenciales de posibilidad de la interpretación misma o, lo que es igual, la indagación sobre el ámbito desde el que procede toda interpretación posible *en* el horizonte dinámico del mundo. Es importante recalcar que para Dussel el siempre presupuesto *ser-en-el-mundo* se manifiesta históricamente bajo el signo de la dialéctica –heredando más a Aristóteles que al mismo Heidegger–. Por tanto, el movimiento dialéctico propio de la “ontología negativa” (siempre inclausa; abierta) puede ser él mismo explicado por un abordaje hermenéutico-existenciarío desde dónde todo ente es comprendido: el *ser como Totalidad* desde el horizonte del mundo, yendo bidireccionalmente del ente comprendido al “ser supuesto” (inductivo; óntico/ontológico) y del “ser supuesto” al ente comprendido (deductivo; ontológico/óntico). Esto conlleva para Dussel que la comprensión cotidiana del ser pueda ser tenida como *fundamento* del ente intramundano. A partir de esa consideración, quedan distinguidos dos niveles analíticos: en primer lugar, el del fundamento o el del ser como horizonte del mundo (*método dialéctico ontológico*) y, en segundo lugar, el de las posibilidades ónticas (explicación por demostración: *método óntico* o epistemático). Sin embargo, ante todo ello Dussel se pregunta: “¿Es la tematización dialéctica el límite del pensar?” (Dussel; 2012a: 340). Como se dijo, el ser, horizonte del ente que comprende ser (*Da-sein*) desde su *poder-ser*, se manifiesta como un horizonte siempre inclauso, es decir, como el ámbito que nunca podrá

85- “La ‘situación hermenéutica’ es el punto de partida de una redefinición de la fenomenología” (Dussel; 2012a: 338).

ser meramente comprendido desde la univocidad (identidad totalmente totalizada; auto-referencial, cerrada y clausurada). Pero el problema es aún mayor: ¿Puede demostrarse epistemáticamente el fundamento de la Totalidad? Dussel responderá que tal empresa teórica es imposible, ya que lo único que puede ser demostrado desde horizonte del ser (ontológico) son los entes intramundanos (posibilidades ónticas). Sin embargo, y desde Aristóteles, sostiene que el método dialéctico es un recurso posible para pensar lo originario (en cuanto tal, indemostrable). La dialéctica trata, justamente, de aquello que todos de manera común y cotidiana comprenden pero que explícitamente no pertenece a ninguna ciencia en particular (apodíctica; epistemática). Aquello que todos comprenden de manera evidente (indemostrable epistemáticamente) puede ser, por *eminencia* (trascendencia), el principio de todo discurso científico particular (teorías). Esto es la *comprensión cotidiano-existencial del ser* (ni objeto, ni hecho) por vía *dialéctico-ontológica*. De esta manera, la comprensión cotidiana y existencial del ser (indemostrable, pero referida a la Totalidad) fundamenta todo principio teórico de las ciencias (desde lo que demuestra, referido a la particularidad). En suma, la “dialéctica negativa” (porque la ontología es negativa: intotalizable completamente) tematiza el aparecer del movimiento del ser en tanto que *fundamento de la Totalidad* histórico-existencial fáctica. Es, en conclusión, el método de la “ética ontológica” ya que, por definición, la “esencia” de la “trascendencia ontológica” es la *negatividad*:

Al fin, todo es negativo: la “comprensión del ser” se entiende sólo como un no-concepto del ente; la metáfora del “horizonte” es la negatividad misma; lo “ad-veniente” del ser es un no-ser-todavía, que por su parte indica igualmente el poder-ser; la comprensión es “dialéctica” en cuanto fluyente, es decir, siempre un “más allá”, un límite; el mismo término “trascendental” es una superación de lo dado, su negación. Pero la negatividad fundamental es la del *ser* mismo: nunca es *com-prendido* del todo (sus manifestaciones históricas son sólo parciales), pero además, el ser como ser nunca puede ser *pensado* positivamente, y por lo tanto *dicho* (Dussel; 2012a: 345).

Por ello, la ontología es dialéctica, ya que todo lo pensado en referencia al ser mismo estará siempre marcado por su negatividad inherente. Sin embargo, y aquí lo más relevante del planteamiento, el ser siempre está comprendido existencialmente en el nivel de la facticidad cotidiana y dicha comprensión existencial es, en todos los casos, *política*. Todo obrar intramundano se fundamenta, en último término, en el ser como *poder-ser histórico-político*. La ciencia de la *praxis política*, comunitaria e históricamente configurada, es la que mejor tematiza la comprensión existencial del ser aunque, como se planteó de manera antecedente, ésta nunca podrá explicitar *positivamente*

su contenido (inclauso; nunca absolutamente tematizado)⁸⁶. Entonces, por un lado, está la ontología que piensa el ser desde lo que no es (pensar dialéctico) y, por otro, la política que estudia el ámbito de concreción de la ética desde la manifestación del ser *en* las posibilidades ónticas. Ambas se moverán en el campo de lo comprensible (ontología negativa/fundamento y posibilidades ónticas/fundamentadas) pero, a la vez, permanecerán siempre tensionadas por la “trascendencia ontológica”:

Ambos saberes [la ontología y la política] están siempre abiertos hacia un más allá que los trasciende. Ese más allá es fundamentalmente el ser, ser com-prendido efectivamente en la *comprensión existencial*, la supremamente inteligible, y sin embargo ser como poder-ser histórico se muestra en una manifestación epocal que como máscara endurecida viene a ocultar nuevamente al ser que siempre se retira hasta que pueda manifestarse. Pero la manifestación histórica jamás será una totalidad ni com-prendida ni sabida ni pensada totalmente por el hombre en su finitud, en su condición histórica itinerante (Dussel; 2012a: 346-347).

En conclusión, contamos con tres ámbitos que refieren a la Totalidad, ya sea porque se presentan como “localizaciones” que interjuegan *ad intra* de la misma –afirmándola en su positividad (*a* y *b*)– o porque indica un ámbito insubsumible que nunca la Totalidad podrá totalizar de modo completo –afirmándola en su negatividad desde la “intotalización por trascendencia” (*c*)–: a. La comprensión existencial del ser en su situación fáctica, hermenéutica existenciaría del “ser del ente” (ámbito ontológico negativo, método dialéctico de la “ética ontológica”: inductivo y deductivo); b. La ética de las posibilidades existenciales (ámbito óntico, de las teorías a los entes intramundanos: el pensar demostrativo); c. El ser en cuanto tal (siempre retirado, inclauso, el “más allá” de la ontología negativa o la “trascendencia ontológica”⁸⁷ del “pensar esencial” *trans*-existenciarío).

86-“Como ciencia la política es la que más se acerca en la tematización de las estructuras existenciarías de esa comprensión existencial del ser como interés común (poder-ser de ‘nuestro’ ser), y en tanto tal puede orientar a las otras ciencias asignándoles un lugar en el concierto de las mediaciones (que eso es al fin el conocer científico o el pensar filosófico) hacia ese ser que ad-viene prácticamente. Es como ciencia de la *práxis* política (comunitaria e histórica), que se orienta en la mayor proximidad al ser com-prendido existencialmente, que la política es arquitectónica. Sin embargo, jamás podrá dar cuenta positiva del contenido de ser que sólo se nos muestra parcialmente en la historia: es ciencia de lo in-clauso, de lo nunca totalizado” (DUSSEL; 2012a: 346).

87-“¿Y el ser ‘como ser’ puede ser com-prendido o pensado? Jamás podrá ser com-prendido totalmente en la historia” (Dussel; 2012a: 347).

Luego de la irrupción de Lévinas en la obra dusseliana, esta larga reflexión aristotélico-heideggeriana concluye para Dussel con una afirmación que transforma (trans-substancia) toda la meditación precedente: “De todas maneras, es siempre un pensar desde el mundo, un pensar desde la Totalidad, un pensar como actualidad cuya potencia no es ‘el Otro’, y en esto coinciden los griegos, Hegel y aun Heidegger” (Dussel; 2012a: 350). Desde ese momento, el método ana-dia-léctico *subsume* el método dialéctico ontológico. Después del “giro levinasiano”, tanto la ontología como el método dialéctico quedan identificados con la “lógica de la Totalidad” en la que el Otro es meramente incluido. Por ello, ahora la “trascendencia ontológica” (el “más allá” de toda totalización posible, sólo manifestada en forma de “huella” en la “ontología negativa”) queda subsumida en la “trascendencia antropológica”, propia de la “meta-física ética alterativa”. La “revelación del Otro” ocupará el rol de instancia mediadora (*ana-lógica*) entre la Totalidad (*reducción* de lo múltiple a la identidad: univocidad de lo comprendido) y la revelación positiva de D-s (equivocidad absoluta: lo incomprensible). El problema sería, entonces, el siguiente: ¿Cómo es posible interpretar la palabra del Otro si no es solo manifestación (fenómeno) sino, sobre todo, revelación? ¿En qué lugar se ubica el discurso filosófico si, más allá de la ontología de la identidad y de la teología del Irrepresentable, pretende hablar de la “trascendencia” o de la “meta-física histórica” antropológicas? ¿Cómo sería metodológicamente pensable un Tú sensible como exterioridad sin que por ello se vea reducido a la comprensión de la Totalidad hombre-ser (Heidegger) o sea incontaminadamente descripto desde una excesiva equivocidad (Lévinas)⁸⁸? La respuesta a estos tres interrogantes fundacionales es hallada por Dussel en la doctrina de la *analogía* (Dussel; 2012a: 354). Una renovada comprensión de esta “figura” lógica funda el método *ana-dia-léctico*:

El método del que queremos hablar, el *ana-léctico*, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*ana-*) que el mero método *dia-léctico*. El método *dia-léctico* es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y del 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 Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico negativo es la expansión de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de “lo Mismo”. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el *Otro* y para “servir-le” (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctico

88-“Lévinas habla siempre del Otro como lo ‘absolutamente Otro’. Tiende entonces hacia la equivocidad” (Dussel; 2012b: 185).

(...) La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-léctico*); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dia-léctica, es siempre un movimiento conquistador: *dia-léctico* (Dussel; 2012a: 355).

De ahora en más la “ética ontológica” queda *subsumida* (no abandonada) en la “ética de la alteridad”⁸⁹, reposicionando *en su totalidad* la “dia-léctica ontológica abierta” como *un momento* del movimiento “*ana-dia-léctico*”⁹⁰. Después del “giro”, el tránsito rítmico se explicaría del siguiente modo: En el nivel práctico de la facticidad (“*en*” lo óntico-“comprensión del ser”) se pasa “*a través*” de él por interpretación existencial hacia un pensar esencial (ontológico-ahora *trascendencia derivada* que fundamenta la praxis) hacia un *más allá* antropológico (trans-ontológico-*trascendencia originaria*; anterior y posterior al fundamento de la praxis)⁹¹. Según mi interpretación, se puede juzgar con claridad que la importancia del método no radica únicamente en que posibilita pensar la *irrupción* (metafísica y trans-ontológica) sino, fundamentalmente, en que entiende el servicio al Otro como construcción de una *nueva Totalidad analógica* (sobre todo, como servicio económico-político)⁹². Aún más cuando se comprende que el rostro del Otro que se

89-“La ‘categoría’ ontológica de Totalidad no se descubre sino en el cara-a-cara: *desde* el Otro (...) para de-ducir la Totalidad es necesario, no sólo la experiencia fáctica de la Alteridad, sino la clara conciencia y un pensar reflejo sobre la misma experiencia, para que la Totalidad pueda ser descripta como totalidad y la Alteridad como la infinidad del Otro, negatividad primera y afirmación in-comprensible” (Dussel; 2012a: 369). Por ello: “El momento analéctico es *afirmación* de la exterioridad: no sólo es negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendentalidad interna (...) Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no habría potencia para ello); es realizar *lo nuevo*, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada (...) es negación de la negación desde la afirmación de la Exterioridad” (Dussel; 2006: 240-241).

90-“Desde dicha exterioridad la Totalidad misma se le aparece ahora [al filósofo-maestro] como un sistema *óntico*, un sistema más, un sistema dado en un momento de la historia, uno de tantos, un sistema ideológico” (Dussel; 2012a: 370).

91-De algún modo, este *rítmico lógico* asume, aunque recomprendiéndola, la tríada analógica de Tomás de Aquino: *afirmación, negación y eminencia*: “La ética parte entonces de una *simbólica*, la piensa como *dialéctica* y la pone en cuestión como *analéctica*. Se pasa de la ética cotidiana a la ética ontológica, y de ésta, por mediación de la revelación de la ética transexistencial, a la ética meta-física” (Dussel; 2012a: 373).

92-Como se puede apreciar, me distancio de los planteamientos simplificadores que, realizando una interpretación reductiva, identifican, sin más, la ontología con la guerra y la meta-física con la bondad (al estilo de Lévinas). Considero que este tipo de esquematizaciones van en contra del espíritu mismo del método ana-dia-léctico, el cual, sobre todas

revela ya no es solo el de un singular irreducible, sino la epifanía de un *pueblo* o de una comunidad histórica concreta: “El rostro del Otro es un *aná-logos*” (Dussel; 2012a: 356). Asumiendo las afirmaciones precedentes, el método ana-dia-léctico presentaría los siguientes momentos (Dussel; 2012a: 356-357): a. El discurso filosófico se dirige dialécticamente desde la cotidianidad óntica hacia el fundamento ontológico; b. Se demuestra epistemáticamente (científicamente) los entes como posibilidades óntico-existenciales, es decir, la condición fundada de lo óntico *en* lo ontológico (comprensión del ser estabilizada; fundamento); c. El Otro no se manifiesta meramente como un ente más sino que se revela como Alguien irreducible a la comprensión desde el horizonte del mundo o de la Totalidad práctica vigente (no es demostrable o deducible a partir del fundamento ontológico); d. La revelación del Otro se presenta bajo dos modalidades, ambas configuradas en referencia al tipo de relación que se establece con la Totalidad práctica de sentido, a saber: como “negatividad primera” en tanto es imposible comprenderla *positivamente* desde el “horizonte de sentido” del “mundo” y como “afirmación primera” ya que el “horizonte de sentido” vigente *en* la Totalidad puede “contraerse” dando “espacio” para que ella se revele⁹³; e. La revelación del Otro como “negatividad primera” *destituye ético-trans-ontológicamente* (lo descubre como “no-originario”) el nivel ontológico y; f. El nivel óntico de la Totalidad ontológica antigua queda juzgado y *transformado* éticamente

las cosas, pretende precisar las condiciones de posibilidad para pensar una política de la liberación desde la alteridad del Otro (evidentemente, en una *Totalidad histórica posible* –nunca perfecta; nunca absolutamente cerrada–). Un ejemplo de esto, podría ser la definición que brinda E. Mendieta sobre el método analizado: “La ana-léctica, que se deriva de la raíz griega *ano* (más allá), adopta como punto de partida la trascendencia absoluta del otro (...) El otro está más allá del horizonte de lo ya experimentado y comprendido. El método del auto-reflejo y auto-proyección de lo mismo es la dialéctica (...) Pero la dialéctica es guerra, la guerra de lo mismo y del yo por auto-afirmarse en y a través del otro (...) El otro es una exterioridad irreducible para la totalidad de sí-mismo (...) La apertura al otro requiere que destruyamos la ontología y que instituyamos en su lugar un enfoque metafísico, un enfoque que se genere a partir del principio fundamental según el cual la verdad del mundo está siempre más allá de lo que nunca se agota por lo dado (...) la ontología es a la dialéctica lo que la metafísica es a la analéctica. La primera se moviliza por la exclusión y la guerra, la última por la apertura esperanzada y la solidaridad” (MENDIETA; 2012: 19).

93-La postulación de este momento avala mi hipótesis interpretativa: Para Dussel, la Totalidad ontológica no es *necesariamente* negativa (aunque generalmente conlleve esta connotación), sino que su dialéctica (sobre asumida ana-dia-lécticamente) pasa por momentos: de cerrazón por pulsión de auto-totalización afirmante (muerte o inclusión del Otro; principio de identidad) o de creatividad por apertura (pro-creación de una nueva Totalidad analógicamente transformada).

(*praxis analéctica*: “servicio” como construcción de una *nueva Totalidad analógica*). Así, la hospitalidad ante la revelación del Otro *como otro* implica necesariamente una instancia atea primera: negar la Totalidad, destituir su identidad y su fundamento como lo último (des-totalización anti fetichista).

Ahora bien, volviendo a las preguntas iniciales, cabe preguntarse cómo es posible interpretar desde el mundo de comprensión habitual (la Totalidad práctica de sentido) la revelación del Otro o, en otras palabras, cómo es que se manifiesta históricamente la “trascendencia interior”. En principio, se deben desplegar los diferentes niveles de significación inherentes a la analogicidad propia de la analogía. Al ser ella misma analógica, la analogía puede ser utilizada tanto para comprender la interioridad de la Totalidad como la exterioridad antropológica. En la posibilidad de este *enlace* radica, justamente, la “trascendencia interior”. Al interior de la Totalidad, la analogía permite comprender la “diferencia ontológica” y desde la “exterioridad antropológica” la “distinción meta-física” (Dussel; 2012a: 358). La analogía respecto de la “diferencia ontológica” explicita la relación analógica entre el ser y el ente, dado que el ser (que se comprende estabilizadamente: *fundamento* de la Totalidad) se predica diferencialmente (di-ferencia) de muchas maneras (Aristóteles). Sin embargo, las predicaciones analógico-diferenciales del ser (di-ferencias) remiten todas ellas al fundamento (unidad o analogado principal). En suma, las posibilidades ónticas diferenciales son diferentes en tanto y en cuanto son predicadas del fundamento ontológico que les da significación *en* la unidad (en la Totalidad del horizonte autoremisional). En este sentido, las diferencias ónticas se mantienen, aunque de manera plural, bajo el dominio ontológico de “lo Mismo” (la Totalidad como horizonte de comprensión pretendidamente omniabarcante). Esta operatoria lógica muestra el movimiento interno de la Totalidad, es decir, que el ser es analógico en el nivel óntico. La predicación analógica del ser con respecto a los entes (*analogia entis*) indica el fenómeno de la “expresión”. Ella nunca logra sobrepasar el ámbito de lo comprendido (la Totalidad de sentido, idéntica y unívoca). La dialéctica ontológica que explica el paso del fundamento ontológico a los entes intramundanos (deducción) y de los entes intramundanos al fundamento ontológico (inducción) es posible porque el ente es predicado analógicamente con respecto al ser (el ser mismo es análogo). Sin embargo, “la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad”, ya que el movimiento ontológico interno de la Totalidad es siempre un “eterno retorno de lo Mismo”. El “salto” meta-físico o trans-ontológico se produce cuando se advierte que:

No se trata de que sólo el ser como fundamento se diga de maneras analógicamente diferentes. Es que el mismo ser como

fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser. El ser como más-alto (*áno*) o por sobre (*aná*) la totalidad, el otro libre como negatividad primera, es ana-lógico con respecto al ser (...) de la com-prensión heideggeriana. La Totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser (...) como totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la libertad abismal del Otro, la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente ana-lógica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra (Dussel; 2012b: 190-191).

Es la “dis-tinción” meta-física, y no la mera di-ferencia intra-sistémica (o la negación dialéctica de ella: negación de la negación)⁹⁴, que irrumpe por la *palabra analógica* del Otro, la que dinamiza la re-creación de la Totalidad (creación de una nueva Totalidad que surge por el proceso previo de des-totalización⁹⁵).

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: la “diferencia ontológica”) no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alterativa: la “distinción meta-física”). Si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y de allí la denominación que proponemos (más allá que la de Heidegger) de “dis-tinción meta-física (Dussel; 2012b: 189).

De la palabra analógicamente distinta del Otro, separada metafísicamente pero enlazada fenoménicamente, la trascendencia irrumpe desde la exterioridad en la interioridad de la Totalidad re-creándola éticamente desde su fundamento hasta sus posibilidades ópticas. Esta palabra es eminentemente reveladora ya que el ser humano que la funda no se fenomeniza completamente: su revelación es “huella” de un singularísimo que no aparece como fenómeno sometido al control de la comprensión tematizadora (totalizante). Sin embargo, su revelación histórica, por “trascendentalidad interior”, abre un nuevo proyecto ontológico alterativo

94-El método día-léctico negativo permite, meramente, negar la negación manteniendo, así, la Totalidad como categoría referencial última (inclusive para postular su “movilidad crítica”). Sin embargo, el momento analéctico reconfigura completamente la crítica dialéctica, porque la abre al ámbito meta-físico del Otro. Con ello, logra, a través de la afirmación de la exterioridad, no sólo negar la negación del sistema *desde* la Totalidad sino superar dicha Totalidad por medio de la “trascendentalidad interna” (movimiento analógico “semejante”) (Dussel; 2006: 240).

95-“La de-ducción analógica del hombre (...) nos permite descubrirlo como ser-en-el-mundo (...) Pero vuelve sin poder cerrar el círculo, porque la negatividad del Otro es como un vacío que siempre impide al círculo cerrarse como una Totalidad cumplida” (Dussel; 2012a: 369).

(nueva Totalidad ontológica éticamente juzgada). Por este motivo, su revelación trans-ontológica es, primeramente, incomprensible. Sin embargo, por “ semejanza ” (*intermediación analógica* entre la totalitaria univocidad y la absoluta equivocidad) es pasible de ser “ interpretada ”, aunque confusamente⁹⁶, a partir de la convergencia en la reunión (proximidad histórica⁹⁷). La voz aná-loga del Otro será, entonces, una novedad “ semejante ” (primeramente, in-comprensible por su origen dis-tinto), ni puramente unívoca (predicación óntico-diferencial del ser idéntico de la Totalidad) ni puramente equívoca (autoexplicativa de sí misma sin ninguna relación – absoluta separación– con el horizonte de comprensión de la Totalidad). En definitiva, será a través del servicio liberador comunitario, en la construcción de un *proyecto ontológico nuevo* –“ nuevo orden ” ontológico–⁹⁸, que la palabra del Otro se tornará cada vez más “ interpretable ” a través de una dialéctica re-instaurada (proceso deductivo ontológico-óntico o epistemático, ahora como “ justificación ” de la revelación primeramente in-comprensible y “ legitimación ” de la ilegalidad de la praxis liberadora)⁹⁹. Fruto del proceso de retotalización, no meramente dialéctico sino ana-dia-lético (con novedad y creación), lo que fue revelado irruptivamente se hará interpretable y hasta comprensible en el mundo cotidiano. Tal proceso dará lugar, nuevamente y como es esperable según lo estipulado por el método, a una Totalidad cerrada (fetichización, represión por conservación de la identidad) que necesitará, como un “ nuevo comienzo ” permanente, una nueva interrupción alterativa

96-“La palabra del Otro en la Totalidad no es del todo interpretable, porque puede interpretarse algo en la medida en que guarda relación de fundamentación con la comprensión del ser mundano. Pero dicha palabra irrumpe desde más allá del mundo (desde el mundo del Otro). Sin embargo, es ‘comprensible inadecuadamente’ (...) Comprensión por ‘semejanza’ y confusa” (Dussel; 2012a: 362).

97-“Desde la convivencia transexistencial en un mismo proyecto analógico se puede interpretar *transexistencialmente* la palabra anteriormente revelada, comprendida inadecuadamente pero no interpretada en la Totalidad” (Dussel; 2012a: 370). El *ethos* trans-existencial o trans-ontológico puede ser todavía a-crítico. Es necesario formular crítica y explícitamente, como justificación y legitimación de la praxis liberadora, una meta-física ética.

98-“Ahora, en cambio, no se trata ya de una de-ducción ontológico-óntica, sino de una de-ducción meta-física: desde el Otro (...) podemos deducir la Totalidad como totalidad, y, gracias a ella [la revelación trans-ontológica], y por la apertura a un pro-yecto liberador (futura Totalidad que pone en cuestión la primera), podemos de-ducir doblemente (en la diacronía de la liberación) la praxis como trabajo servicial” (Dussel; 2012a: 368).

99-“La diacronía entre la Totalidad puesta en cuestión por la interpelación hasta que la pro-vocación sea interpretada como mundo cotidiano, es la historia misma del hombre” (Dussel; 2012a: 364).

del orden dado (des-totalización¹⁰⁰; re-comienzo del proceso descrito por el método¹⁰¹).

En conclusión, se ha mostrado punto por punto el camino que permite pensar el método ana-dia-léctico. En resumidas cuentas, se parte, primeramente, de la “comprensión existencial” (*ethos* de la Totalidad o de la moralidad vigente) que funda una “ética existencial”. La comprensión de la manifestación histórica del ser puede ser tenida como *fundamento* de la Totalidad, dado que, desde ella, se organiza el “sentido” de la vida práctica cotidiana (*ethos*¹⁰²). Este primer momento, caracterizado por el *ethos* socio-político-cultural de un pueblo histórico, puede ser interpretado desde la “simbólica”, es decir, a través de una hermenéutica de los símbolos cotidianos (Ricoeur). Como momento del *ethos* pero en una función derivada, la *interpretación existencial*, que parte de la comprensión fáctico-pre-temática del ser, permite interpretar toda “posibilidad óntica” desde la Totalidad circumspectiva (estructura global de remisiones significativas: “mundo” como horizonte de comprensión). En un segundo momento, y sobre el “fondo” de la comprensión histórica, política y contextual del ser (habitual y cotidiana, siempre comprendida y a veces interpretada), aparece la dialéctica como el método propio de la “ética ontológica”. Saliendo de la cotidianidad ingenua, la ontología, aunque partiendo de lo cotidiano y existencial (“primer momento”), indica dialécticamente el ser (aunque sin poder tematizarlo de manera completa). Este momento se caracteriza por la analítica existencial fundamental (demostrando el carácter derivado de la *moral de las posibilidades* del primer momento)¹⁰³. En tercer lugar, se

100-“Sólo el filósofo puede de-mostrar la infundamentabilidad de la Totalidad, su falsedad (...) el fundamento que se tenía por natural, eterno, divinizado, definitivo viene a ser depuesto de su originariedad y se lo muestra como un pro-yecto superado, un sistema perimido, la pervivencia fósil de un pasado ideológico (...) ídolos han producido con sus manos y [los] adoran como dioses” (Dussel; 2012a: 371).

101-“Cuando la praxis liberadora justificada pensadamente por el filósofo llega a cumplirse, y la patria *nueva* se organiza, el filósofo queda nuevamente apresado en la Totalidad y es necesario que ausculte la historia para descubrir dónde se encuentra la nueva revelación del Otro (...) La historia humana nunca será (...) un Todo totalizado y, por ello, habrá siempre un Otro, y su revelación será el momento primero, lo analéctico” (Dussel; 2012a: 372).

102-“El *êthos* es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser” (Dussel; 2012a: 374).

103-“El pensar dialéctico ontológico parte de la cotidianidad para mostrar la posición del hombre en la Totalidad, y desde allí no sólo funda los otros momentos de la filosofía ontológica, sino los axiomas mismos de las ciencias” (Dussel; 2012a: 378). En la misma dirección, indica: “El proceso científico parte de la teoría y explica resultados: es demostrativo (muestra *desde* teorías). El proceso dialéctico, con respecto a la ciencia, parte de

parte del *ethos de liberación* (simbólica de la liberación), es decir, de la praxis habitual de los seres humanos que cotidianamente se comprometen con la transformación del orden vigente de la Totalidad (momento equivalente a la comprensión del ser en la ontología de la ética de la Totalidad pero radicalmente distinto en tanto que experiencia de servicio trans-ontológica o trans-existencial: “más allá” del “mundo”). En cuarto lugar, desde ese *ethos* trans-existencial y trans-ontológico, se formula explícitamente una “ética de la liberación” (que explica y justifica la *transformación* del orden dado). En suma:

El camino metódico será entonces: de la simbólica a la dialéctica y de ésta a la analéctica, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica). Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el proyecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica) (...) el mundo de la Totalidad es segundo y se abre desde el Otro (...) porque procede de una Libertad incondicionada, de una “opción” (diríamos analógicamente) por crear lo nuevo: la Totalidad (Dussel; 2012a: 381-382).

Recién ahora, habiendo explicado con exactitud los pasos del método ana-dia-léctico, podré aclarar precisamente en qué sentido éste ha sido utilizado por Enrique Dussel en la elaboración lógico-arquitectónica de su propuesta arqueológica.

Anadialéctica y trascendencia: el “ritmo” de la arqueológica

La “filosofía de la religión” o “arqueológica de la liberación” que formula Dussel al final de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel; 2012c [1980]: 891-1012) gira en su totalidad en torno a la indicación de un ámbito de *trascendencia absoluta*. La misma es significada allí de muy diversos modos: “Dios alterativo”; “Dios-Otro”; “el Absoluto absolutamente absoluto”; “resto escatológico de exterioridad”; “Absoluto alterativo”; “utopía escatológico-mesiánica”; “supuesto an-arqueológico fundamental”; “resto de excedencia”; “Otro infinito”; “Ausencia”; “Otro que todo sistema”; “hipótesis del Desconocido”; “idea regulativa de justicia y

las teorías o de la ciencia como totalidad y se eleva a sus supuestos históricos, sociales, económicos. Se eleva de lo abstracto (la ciencia) a lo concreto (totalidades prácticas o poéticas). No demuestra el fundamento, sino que lo muestra como lo primero, por el absurdo, por sus supuestos, por su coherencia final en la identidad del sistema como totalidad, en la cual todas las diferencias (entes, partes, funciones) cobran sentido último” (Dussel; 2006: 237).

paz”; “justicia perfecta”; “el Utópico”; “Otro que lo vigente”; “Exterioridad del Sagrado”, entre otros. Tal multiplicidad de significados evidencia que dicha concepción de *trascendencia absoluta* (significante) indica un ámbito incomprensible y siempre excedente. Sin embargo, utilizando como mediación analítica la analogía, la “hermenéutica analógica” o la “analogía hermenéutica” (Scannone; 2005a: 189), es posible intentar comprender a través de conceptos en qué radica la noción de *exterioridad absoluta* sabiendo, en primer lugar, que tal exceso de sentido nunca podrá ser agotado por los actos de conciencia tematizadores (racionalmente). Todos los significados referidos son expresiones de un *lenguaje simbólico* que intenta acceder hermenéutica y analógicamente a la *exterioridad absoluta*. Mi hipótesis sostiene que en la postulación arqueológica de Dussel la figura del culto al Absolutamente absoluto –*afirmación meta-física* de una *trascendencia absoluta* y *negación absoluta* de todo *fetichismo*– posee un carácter de tipo “analógico” y que es, en términos teórico-prácticos *funcionales*, ese “carácter” el que posibilita la legitimación discursiva de todas las concreciones prácticas (servicio-trabajo liberador). Su carácter analógico, en tanto ocupa una posición de “analogado principal”, permite predicar sobre un conjunto de experiencias concretas de “contenido” histórico su atributo de “trascendentes” y “ateas”. Dicha predicación refiere analógicamente a la *trascendencia absoluta* y al *antifetichismo absoluto* de modo “semejante” o a través de una “equivocidad ordenada” –ni puramente equívoca ni puramente unívoca–. Por tanto, considero que cuando se predica que la novedad histórica del Otro antropológico es “trascendente” o “atea” –servicio-trabajo práctico liberador– se refiere, analógicamente y por “semejanza” –no sinonimia–, a la *trascendencia absoluta* –Otro que todo sistema– y al *antifetichismo absoluto* –toda Totalidad es relativa y contingente–. Es decir, a partir de la irrupción de la novedad histórica del Otro (“trascendencia horizontal”) o de la práctica de un ateísmo parcial ante los sistemas históricos en el campo óntico se puede realizar, desde allí y como ámbito referencial de la “semántica analógica” (Scannone; 2005a: 194), una *referencia* a una realidad absolutamente exterior o de *trascendencia absoluta* (trans-óntica y trans-ontológica). En este sentido, con Scannone, me estoy refiriendo a la “transgresión semántica” (Scannone; 2005a: 197) que opera como *enlace* entre dos niveles de significación: por un lado, la significación literal que emerge del campo de lo ya conocido (óntico u “horizontal”) y, por otro lado, pero sólo accesible a través de la *transgresión* del primero (por la relación ética), el ámbito relativo a un campo de referencia que no permite una caracterización directa (el de la *trascendencia absoluta* como *antifetichismo absoluto* o el de la “Trascendencia trascendental” –fundación de toda posibilidad de predicación en el campo óntico–). Será a través de los recursos semánticos de la significación del campo referencial

óntico que se hace posible, aunque transgrediéndola por la irrupción ética del Otro, orientar y estructurar la comprensión del ámbito inabarcable de la *trascendencia absoluta*, de manera tal que ésta no queda ni referida unívocamente (lo que implicaría cerrar el “misterio” de su revelación metafísica) ni tampoco equivocadamente (de manera totalmente indeterminada). Por ello, tanto la *trascendencia absoluta* como el *antifetichismo absoluto* guardan una relación de “semejanza”, y no de sinonimia, con la trascendencia del Otro antropológico y con el ateísmo histórico parcial respectivamente. Un claro ejemplo de ello puede ser la utilización teórica que Dussel realiza del relato racional en base a símbolos de la *creación*. La creación, como categoría filosófica, reviste en Dussel una “significación trascendental analógica” (Scannone; 2005a: 200). Por un lado, se presenta como la metáfora más radical de la condición creatural del cosmos, es decir, de su contingencia, indigencia ontológica y no-absolutez. Por ello, esta metáfora sostiene trascendentalmente la postulación de un *antifetichismo absoluto* –como negación de toda pretensión totalizante del cosmos–. Pero, a su vez y como condición de posibilidad o hipótesis fundamental, sirve funcionalmente para proponer analógicamente –por “semejanza” o “equivocidad ordenada”– toda “creación” o “novedad” en el ámbito óntico (fundamentado en el ontológico) revelada por la irrupción del Otro como otro (trans-ontológica y ética) y para predicar todo tipo de ateísmo parcial óntico (fundamentado en el ontológico) por la afirmación del Otro alterativo (transontológica y ética). Pero para que eso pueda suceder, es decir, para que pueda ser predicada la “trascendencia” o el “ateísmo” de manera histórica –óntica– (de fundamento ontológico), debe postularse, al menos hipotéticamente, una realidad absoluta más allá que el ser. Esa realidad absoluta, sea como positividad meta-física del “Otro que todo sistema” o como negación meta-física antifetichista, se configura como “condición trascendental de posibilidad” (Scannone; 2005a: 204), ya que es en la afirmación hipotética de una *trascendencia absoluta* y de un *antifetichismo absoluto* donde se funda la *posibilidad* de predicar toda trascendencia antropológica horizontal y todo ateísmo parcial. En el primer caso, porque se postula una trascendencia que trasciende todo lo dado cognoscible y vigente, algo Otro más allá que todo sistema –“analogía trascendental”–. Siendo este ámbito analogado se puede legitimar discursivamente la *trascendencia histórica* o la *trascendencia en la inmanencia* –“analogía óntica”, histórica y horizontal–. En segundo lugar, al ser el *culto absoluto* una instancia última de antifetichismo, porque es atea de todo el cosmos y de la historia humana –“analogía trascendental”–, se puede legitimar discursivamente el ateísmo parcial de los sistemas históricos –“analogía óntica”, histórica y horizontal–. En definitiva, considero que no sólo hay que asumir analíticamente el aparente movimiento ascensional, es decir, el ascenso de la significación

óntica a la trans-ontológica, sino, y fundamentalmente, el movimiento descendente, es decir, desde la significación trascendental, *trascendencia absoluta* y *antifetichismo absoluto* (“Trascendencia trascendental”), al campo de significación de la *trascendencia antropológica* y del ateísmo parcial (por *transgresión* del campo óntico desde la “trascendencia trans-ontológica”):

El contenido inteligible que ha de ser liberado en su trascendentalidad ‘ya’ está en la primera afirmación, y ayuda a descubrir la semejanza (...). Pues la significación eminente opera, en el proceso de transposición analógica, como horizonte de comprensión que mueve y finaliza el movimiento de transposición, ya que ‘está’ en la significación primera como su condición trascendental de posibilidad, también en cuanto es significación (Scannone; 2005a: 204-205).

De esta manera, tanto la *trascendencia antropológica* –revelación ético-histórica del pobre– como los ateísmos parciales de los sistemas históricos –praxis del profeta– son, en su totalidad, simbólicos ya que, a través del movimiento *en-a través-más allá* (Scannone, 2005: 209), son predicados en referencia a la *trascendencia absoluta* o al *culto antifetichista absoluto*. Por ello, se concluye que la arqueológica no simplemente culmina toda la arquitectónica ética de cinco volúmenes que propone Dussel en su “obra temprana” filosófica sino que, más radicalmente, la funda constitutivamente. Claro que esta fundación discursiva es sólo accesible por mediación analógica, lo que no permite, en general, que sea advertido en su justa medida en los análisis precedentes centrados en su mayoría en las concreciones prácticas del servicio-trabajo liberador –antropológica, ética o político-económica–.

BIBLIOGRAFÍA

Dussel, E. (1971). Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana. *Stromata* 27, ½, pp. 53-89.

Dussel, E. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 118-137). Buenos Aires: Bonum.

Dussel, E. (1997). La analogía de la palabra (el método analéctico y la filosofía latinoamericana). En J., Sanabria y J., Mardones (Ed.), *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?* (pp. 115-116). México: Universidad Iberoamericana.

Dussel, E. (2001). Alteridad y liberación. En P., Lanceros, y A., Ortiz Osés (Directores), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (pp. 24-39). Bilbao: Universidad del Deusto.

Dussel, E. (2006). *Filosofía de la liberación*. México. Fondo de Cultura Económica [Primera edición: Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México. Edicol.

Dussel, E. (2012a). Para una ética de la liberación latinoamericana. Buenos Aires. Docencia [Primera Edición: Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I. Buenos Aires. Siglo XXI; Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II: *Eticidad y Moralidad*. Buenos Aires. Siglo XXI].

Dussel, E. (2012b). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires. Docencia [Primera Edición: Dussel, E. (1974), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca. Sígueme].

Dussel, E. (2012c). Para una ética de la liberación latinoamericana. Política y Arqueológica. Buenos Aires. Docencia [Primera Edición: Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana t. IV: La política latinoamericana* (Antropológica III), Bogotá. Editorial de la Universidad de Santo Tomás; Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana t.V: Arqueológica latinoamericana* (Una filosofía de la religión antifetichista). Bogotá. Editorial de la Universidad de Santo Tomás; Dussel, E. (1977). *Religión*. México. Edicol].

Lakebrink, B. (1955). *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*. Köln. Bachem.

Lévinas, E. (1968). *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haya. Nijhoff.

Mendieta E. (2012). Introducción. Política en la era de la globalización: Crítica de la razón política. En E., Dussel, *Hacia una filosofía política crítica* (pp. 15-39). Buenos Aires: Docencia.

Scannone, J.C. (2003). De la fenomenología de la religión en América Latina a una filosofía de la religión. En V., Durán Casas, J.C., Scannone y E., Silva (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina I. De la experiencia a la reflexión* (pp. 175-208). Bogotá: Siglo del Hombre.

Scannone, J.C. (2004). Dios desde las víctimas. Contribución para una "nuevo pensamiento". En V., Durán Casas, J.C., Scannone y E., Silva (comps.), *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina II. La religión y sus límites* (pp. 183-210). Bogotá: Siglo del Hombre.

Scannone, J.C. (2005a). Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina. Barcelona-México D.F. Anthropos-UAM (Iztapalapa).

Scannone, J.C. (2011). La Filosofía de la Religión. En E., Dussel, E., Mendieta y C., Bohórquez, *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos* (pp. 581-594). Buenos Aires-México: Siglo XXI.

Scannone, J.C. (2012a). La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política. *Open Insight*, 3, pp. 113-127.

Scannone, J.C. (2012b). Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica. *Stromata*, 68, pp. 33-56.

Filosofía de la Liberación, Ética y Política

AMÉRICA LATINA Y EL ORIGEN DE LA MODERNIDAD: INTRODUCCIÓN A LA CRONOPOLÍTICA DE LA ALTERIDAD DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE DUSSEL Y LA PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Bárbara Aguer

Introducción

A lo largo de estas páginas intentaremos explorar la ruptura cronopolítica que inauguran la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel y la Perspectiva Decolonial, que se forja en torno a la Teoría de la Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano. Esta lectura va a intentar desplegarse en una doble dirección: (1) las tesis sobre el origen de la modernidad y (2) la cronopolítica subyacente a sus marcos epistémicos. A este segundo respecto, la intención será delinear los vínculos entre la cronopolítica de sus métodos teóricos y las políticas de la Alteridad que habilitan. ¿Por qué estas dos corrientes? Enrique Dussel señala sobre el final de su trabajo “La Filosofía de la Liberación, Los Estudios Subalternos y el Pensamiento Poscolonial” que son la Filosofía de la Liberación y la Teoría de la Colonialidad del Poder las perspectivas que proveen la columna vertebral de la renovada crítica epistemológica al eurocentrismo en el siglo XXI (Dussel 2012: 191). A la base de la construcción de esta crítica hay una serie de principios que ambas perspectivas comparten: (a) la preminencia de la ética respecto a la ontología y la gnoseología; (b) una fuerte vocación por la interpretación histórica; (c) – vinculada al anterior– la crítica a aquellas lecturas que tienden a invisibilizar las deudas que la modernidad guarda con la experiencia colonial iniciada entre el siglo XV y XVI; (d) una visión heterárquica de la relación entre los ámbitos (Quijano, 2000) y campos (Dussel, 2015) que integran la existencia social y (e) la comprensión del existente humano encarnado, histórico y colectivo como sujeto de la reflexión teórico-filosófica. Estas determinaciones las inscriben en un campo de pensamiento latinoamericano denominado hace ya unos años como *saber o conocimiento situado*¹⁰⁴; la crítica que elaboran no

104-Una tercera corriente de pensamiento que puede inscribirse en el mentado campo del pensamiento situado en Latinoamérica es la Filosofía Intercultural, fundada durante los

se ofrece como una respuesta meramente teórica a problemas teóricos, sino que, tendiendo a visibilizar su propio lugar de enunciación, se dan a la tarea de una sistematización crítica-racional fundada en la experiencia concreta, histórica y sensible de la herida colonial.

Como señalamos, estas corrientes comparten una fuerte preocupación por la historia como modo de objetivación que producen los sujetos colectivos arrojados en el mundo y responsables por el Otro y su proyecto. De modo que una de las tareas filosóficas que se dan es precisamente la de rastrear e identificar los sentidos ocluidos de la(s) historia(s) que configuran las *sujetidades*¹⁰⁵ latinoamericanas.

Tanto Enrique Dussel¹⁰⁶ como Aníbal Quijano han buscado desentrañar el momento de constitución de la Modernidad. Ambos autores comparten un mismo espíritu crítico: por un lado, descentrar el relato euro y helenocéntrico del origen de la modernidad; y por otro, mostrar el lugar activo que ocupó América, en tanto exterioridad producida y productora, en el proceso de configuración del imaginario moderno y del Sistema Mundo Moderno/Colonial. A lo largo del trabajo indagaremos, en primer lugar, en las principales tesis que nutren la preocupación en torno a la constitución de la modernidad; en un segundo momento avanzaremos sobre la crítica que es

años '90 del siglo pasado por Fernet Betancourt—Cf. Bonilla, Alcira (2015). *Filosofía de la Liberación, Teoría de la Colonialidad del Poder y Filosofía Intercultural con sus distancias, diálogos entre sí y con otras perspectivas críticas como el Pensamiento Poscolonial de África y Asia, los Feminismos de color y los Feminismos Comunitaristas*, componen la compleja cartografía desde la que se erigen hace ya más de dos décadas los diálogos crítico-filosóficos Sur-Sur.

105-Utilizamos este término en referencia al desplazamiento que propone Roig de subjetividad a sujetidad, con el que pretende poner el acento en el condicionamiento histórico-empírico de toda subjetividad. El sujeto ya no es el sujeto absoluto o universal de la modernidad; Sujetidad hace referencia al a priori histórico, desde el que se recorta el a priori antropológico. Véase Roig, Arturo (1981: 77 y ss)

106-Para el desarrollo de este trabajo nos estaremos centrando fundamentalmente en los textos de Enrique Dussel que, entendemos, forman parte del último período de su obra caracterizado por un lado, por el diálogo Sur-Sur ya mentado (ver nota 2). Y por otro, por un diálogo con su propia obra, del que son resultado los textos de síntesis: *20 tesis de política* México, Siglo XXI. 2006; *14 tesis de ética* Madrid: Trotta. 2014; *16 tesis de economía política*. México: Siglo XXI. 2014. (Esto no quiere decir que no volvamos cuando sea necesario sobre textos de otros períodos como: la simbólica latinoamericana; la emergencia de la Filosofía de la Liberación; los estudios de Marx; el diálogo Norte-Sur con Apel). Para ver la periodización y biografía intelectual de la obra de Dussel: BEORLEGUI, Carlos, (2004: 730-755); GARCÍA RUIZ, P. (2001); DUSSEL, Enrique. (1998a) y la autobiografía intelectual que el mismo filósofo argentino ofrece en su página. <http://enriquedussel.com/biografia.html>.

posible realizar desde estas perspectivas a la cronopolítica que inaugura la emergencia del tiempo moderno; para, en el último apartado, reconstruir la operación por la cual estos autores ofrecen una concepción del tiempo que critica la mentada cronopolítica moderno/colonial.

Origen de la modernidad: el siglo XVI y la colonización del espacio

En el contexto de reflexión crítica que se gestó durante la conmemoración de los quinientos años de la colonización del continente americano, emergieron algunas de las tesis que vendrían a nutrir a ambas perspectivas. Aníbal Quijano publica en 1992 dos textos que van a ser fundacionales de la Teoría de la Colonialidad del Poder. Uno de ellos es el que elabora con Immanuel Wallerstein “La Americanidad como concepto o América Latina en el Mundo Moderno colonial” (1992); el segundo es “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1992) en donde aparece por primera vez la categoría de *colonialidad*.

De acuerdo a lo allí desarrollado, es posible afirmar que América Latina, la modernidad y el capitalismo mundial empiezan a dar sus primeros pasos “el mismo día”:

“(…) para el establecimiento de tal economía mundo capitalista fueron necesarias tres cosas: una expansión del volumen geográfico del mundo en cuestión; el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas; y la creación de aparatos de Estado del centro de esta economía mundo capitalista”. (Wallerstein- Quijano, 1992: 584-585)

La conquista del espacio y la dominación de sus gentes, permitió que sucedieran al menos las primeras dos¹⁰⁷ de las tres cosas que Wallerstein identificaba como fundamentales para que tuviera lugar la hegemonía del capital y la estructuración del primer Sistema Mundo. América fue la primera identidad geocultural del Sistema Mundo Moderno/Colonial, le siguió Europa. Este proceso fundó la noción de cambio y novedad, el espíritu de modernidad en la subjetividad occidental.

En el segundo artículo (Quijano, 1992), Quijano empieza a profundizar el estudio de los efectos de la experiencia de la colonización del continente americano, identificando que a lo largo de esa experiencia se forja el primer patrón de poder mundial de la historia que conocemos. A finales del siglo XV, con la colonización e “invención” del continente americano, comienza a

107-Aunque es pensable que haya cumplido con el tercero, y que la experiencia de conquista fuera determinante en la conformación de los estado-nación europeos.

estructurarse el patrón de poder mundial moderno/colonial. Dicho patrón, que opera hasta nuestros días, es la Colonialidad del Poder¹⁰⁸. La matriz colonial de poder está organizada en función de dos ejes centrales: el capitalismo y la idea de raza. La colonialidad hace referencia a una tecnología específica de clasificación social, organizada por la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en torno del constructo mental denominado “raza”; esta clasificación supone una naturalización y jerarquización de esas diferencias. La idea de raza en la teoría de la colonialidad del poder juega un lugar central, es entendida como la más eficaz herramienta de dominación social inventada en los últimos 500 años. La construcción de esta idea, como es de suponer, implicó una serie de procesos: (a) la destrucción de los modos previos de elaboración identitaria de los grupos sociales que habitaban América –el ocultamiento de su Alteridad– (b) la invención de nuevas identidades históricas, tendientes a homologar a grupos diversos y ubicarlos en un escalón específico en la jerarquía ontológica de la humanidad.

Hay que atender a la diferencia entre colonialismo y colonialidad. Antes de la colonización y dominación de Nuestra América, habían tenido lugar experiencias de colonialismo en distintos lugares-tiempo de la historia del mundo, pero no de colonialidad. El colonialismo, si bien funciona como condición de posibilidad de la colonialidad, difiere de ésta. Mientras que el colonialismo hace referencia al proceso y los aparatos de dominio político y militar que se despliegan para garantizar la dominación directa, donde la autoridad política y la explotación de la producción de una población lo detenta otra de diferente identidad y jurisdicción territorial; la Colonialidad es el eje del patrón de poder que emerge y se instaura, incluso en el imaginario del/la mismo/a colonizado/a, actualizando la diferencia colonial por diversos mecanismos, una vez finalizado el colonialismo. La Colonialidad es un fenómeno histórico que, a diferencia del colonialismo, no existió en ningún tiempo ni espacio antes de finales del siglo XV, sino que encuentra su contexto de emergencia precisamente durante el período de conquista y dominación del continente americano. Al mismo tiempo, a diferencia del colonialismo que no ha existido necesariamente ligado al racismo, no es posible pensar la colonialidad sin el constructo raza operando como clasificador social.

108- Tal y como lo desarrolla Quijano, el patrón de poder moderno/colonial que estructura las relaciones de poder hasta la actualidad, se organiza en torno a dos ejes fundamentales: la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza (incluyendo al eurocentrismo como su racionalidad específica) y el capitalismo que organiza las distintas formas de explotación del trabajo y control de la producción en torno de la relación capital-salario. Consolidando una división del trabajo atravesada por los discursos raciales. Quijano (2000b).

En el mismo año, Enrique Dussel¹⁰⁹ se encontraba dictando las conferencias en Frankfurt que luego integrarían el libro *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (1994). Allí presenta la tesis según la cual al *ego cogito* cartesiano, como hito que marca el inicio de la subjetividad moderna de acuerdo al paradigma eurocéntrico de la modernidad, le antecedió la experiencia del *ego conquiro* cortesano (de Hernán Cortés), experiencia del ego práctica sin la cual la del ego cartesiano no habría podido tener lugar (1994: 83-84)¹¹⁰.

109-La preocupación de Enrique Dussel por el lugar de América Latina en la historia mundial y el reverso de este problema: cómo entender la historia mundial desde América Latina, es una preocupación presente desde los inicios de su recorrido filosófico, incluso en la etapa previa a la Filosofía de la Liberación, la *simbólica latinoamericana*, y en gran medida las principales transformaciones en los distintos momentos de su trabajo tienen que ver con la búsqueda del mejor modo o método posible para acercarse a este problema.

110-Sobre este punto Dussel ya en sus primeros trabajos señalaba “El *sujeto* europeo que comienza por ser un ‘yo conquisto’ y culmina en la ‘voluntad de poder’ es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el *ego* de un varón” (Dussel, 1977, p. 50). La misma tesis fue explicada más tarde como “El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano” (2000: 48). Esta tesis me pareció siempre interesante en sus efectos epistémico-políticos pero dudaba de su consistencia histórica hasta que me puse a indagar ese espacio-tiempo de Hernán Cortés, el siglo XVI de la península ibérica, y encontré la tesis de Grosfoguel (2013). Entre el siglo XV y el siglo XVI suceden cuatro genocidios/epistemicidios que determinarán las estructuras sociales y racionales del “sistema mundo moderno colonial”. 1) *Contra los musulmanes y los judíos en la conquista de Al-Ándalus*, dando lugar a los discursos de la «pureza de sangre» (religión). 2) *Contra los pueblos indígenas en el continente americano* (raza). Y los discursos de legitimación de la violencia forjados durante la conocida Querrela de Valladolid entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas a mediados del 1550. 3) *Contra los africanos con el comercio de cautivos y su esclavización en el continente americano* (raza). A principios del siglo XVI se consolida el Primer Sistema Atlántico, consistente en el comercio de africanos esclavizados hacia las colonias sudamericanas de los imperios español y portugués. 4) *Contra las mujeres indo-europeas por la “caza de brujas”* (género): Esta práctica femicida, si bien existía en ciertas culturas paganas, se institucionalizó por medio de la inquisición a mediados del siglo XV y llegó a su ápice de violencia a partir de 1550. Los cuatro genocidios/epistemicidios configuran en un mismo gesto la serie de discursos necesarios para el capitalismo emergente y la geopolítica del conocimiento sobre la que se sostendría, mostrando las relaciones entre poder, saber y clasificación social. Estos discursos legitimaron, a la vez, la explotación de determinados cuerpos marcados por el género, la raza y la religión, y el privilegio epistémico de los hombres occidentales. El sujeto de conocimiento no podía ser sino hombre, blanco y cristiano-occidental. Pero la operación verdaderamente asombrosa que encuentra aquí su antecedente, es aquella por la cual este sujeto llega a abstraer todas sus determinaciones y proponerse como expresión del uni-

En sintonía con las problematizaciones de Aníbal Quijano, Dussel afirma que la Modernidad tiene como condición de posibilidad inalienable, la experiencia Colonial. Más tarde, profundiza en estos desarrollos diferenciando entre dos visiones de Modernidad, una eurocéntrica (que considera que el fenómeno moderno es resultado de procesos que tuvieron lugar al interior de la misma Europa y que la experiencia intraeuropea es suficiente para explicarlo¹¹¹) y otra visión mundial o planetaria. Esta segunda visión paradigmática nos permitiría identificar las deudas entre lo que reconoce como la primera modernidad (forjada durante la experiencia colonial) y la segunda modernidad (en la que se forja el mentado paradigma eurocéntrico) (Dussel, 1998: 61-65; 2000).

Según estos planteos podemos identificar al menos tres tesis fundamentales: (1) la Modernidad no fue un proceso de producción intracultural que desde la Europa del siglo XVIII se extendió unilinealmente hacia el resto del mundo, sino que requirió de la invención de “otredades” significadas como inferiores. Lo que implica que la modernidad no es un fenómeno europeo auto-poiético sino que es sólo sobre la base de producción de exterioridades que Europa (que hasta entonces no era más que un conjunto de reinados periférico del sistema interregional con centro en el Mediterráneo, sitiada por los musulmanes), logra ubicarse en el centro del emergente Sistema Mundo. Entonces, la Modernidad tiene como contraparte inalienable y condición de posibilidad la colonialidad. (2) el sistema político colonial que ya se hubo extinto configuró las bases y estructuras de la colonialidad del poder que aún pervive actualizando la “diferencia colonial”¹¹² entre colonizadores y colonizados; la colonialidad del

versal, traductor del “ojo de dios”, amplificador de un conocimiento caracterizado por un no-cuerpo y un no-lugar. Esta operación de invisibilización del lugar de enunciación, es denominada por el filósofo Castro Gómez *hybris del punto cero* (Castro Gomez, 2005). Se forja en la subalternización de otras subjetividades y termina por ocultar las deudas que la producción del conocimiento mantiene con las determinaciones corporales y geopolíticas (ver Mignolo, 2010). Este tema está trabajado en otro artículo [en línea] Aguer, B. “Geopolítica del conocimiento tras la proyección Mercator” En *Avatares Filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía (UBA)*. No. 1, diciembre 2013. Disponible en: <http://filo.uba.ar/contenidos/carreras/filo/avataresfilosoficos/index.htm#>

111-“(…) El primero [concepto de Modernidad] es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII.” (Dussel, 2000: 45)

112-“La colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e

poder es la matriz de poder que se estructura hace quinientos años y nos permite pensar una línea de continuidad histórica desde finales del siglo XV hasta la actualidad. (3) en el mismo sentido, no fue el “descubrimiento” de América lo que la integró al mundo capitalista. Sino que fue la invención y colonización de este espacio geopolítico, así como la dominación de la ruta atlántica, la condición de posibilidad para la emergencia del capitalismo como economía-mundo.

Las tesis señaladas y la aparente consolidación del capitalismo en su fase global, lleva a estos pensadores a producir un desplazamiento de las categorías propias de la Teoría de la Dependencia hacia la Teoría de Sistema Mundo, pero reformulando la noción de Immanuel Wallerstein de Sistema Mundo, para empezar a pensar en términos de Sistema Mundo Moderno/Colonial¹¹³.

Los mitos de la razón moderna y la colonización del tiempo

Estos procesos que constituyeron la centralidad de Europa fueron acompañados por la erección y amplificación de una racionalidad específica: la racionalidad eurocéntrica. La *modernidad/colonialidad* crea un universo específico de relaciones intersubjetivas bajo la hegemonía eurocentrada. Racionalidad específica que consiste en la naturalización de la experiencia europea, local, como si fuera la experiencia universal. O, a decir de Dussel,

“(…) aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’. El ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con

identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder”. (Mignolo, 2007: 39)

113-Esta noción fue mentada en un principio por Immanuel Wallerstein como Sistema Mundo Moderno (Cf. WALLERSTEIN, I. (1979) El moderno sistema mundial, t. I y t. II, México: Siglo XXI. 2011), más tarde los diálogos con Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo resemantizaron la categoría como Sistema Mundo Moderno/Colonial con el objetivo de dar cuenta de las deudas que la emergencia de la modernidad y el primer sistema mundial guardó con la experiencia del colonialismo y la colonialidad en América Latina. Uno de los principales encuentros entre estos pensadores tiene lugar en el año 1998 durante el congreso internacional “Capitalismo histórico, poder colonial y transmodernidad” de la universidad de Binghamton. (Cf. MIGNOLO, W. “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”. [en línea] Disponible en <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/20-mignolo-geopolitica%20del%20conocimiento.doc>. [fecha de consulta: 10 Octubre 2016]

la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como 'centro'.
(Dussel, 2000: 48)

Esta naturalización es resultado de una pedagógica dominadora que funciona desde hace cinco siglos. Quijano señala al menos dos mitos que componen esta racionalidad eurocéntrica (2000b: 220-225): (1) el mito del evolucionismo: organizado en torno a la construcción de una idea del flujo temporal lineal homogéneo y unidireccional que coloca a la experiencia europea occidental en la punta de la línea histórica y los no-europeos en momentos pretéritos del flujo temporal. (2) El mito del dualismo: organizado en torno a la clasificación de los sujetos de acuerdo a pares binarios destinados a construir una diferencia marcada por la jerarquía (diferencia colonial): europeo/no-europeo; desarrollado/subdesarrollado; capital/pre-capital; etc.¹¹⁴. Estos mitos terminan afirmando que Europa no sólo pre-existe al capitalismo y a la modernidad, sino que es la geocultura en cuyo interior se producen estos fenómenos y desde donde se amplifican al mundo.

Si Quijano intenta desentrañar los mitos del evolucionismo y del dualismo, Dussel desarrollará el Mito de la Modernidad¹¹⁵ del cual los

114- "(...) la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder." (Quijano, 2000b: 211).

115- "El mito podría describirse: 1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la 'falacia desarrollista'). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una 'culpa' (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la 'Modernidad' presentarse no sólo como inocente sino como 'emancipadora' de esa 'culpa' de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter 'civilizatorio' de la 'Modernidad', se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la 'modernización' de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera." (Dussel, 2000: 49)

dos mitos antes nombrados forman parte. El mito de la modernidad está integrado por una serie de supuestos: el eurocentrismo –etnocentrismo–; la falacia desarrollista –construida sobre la cronopolítica evolucionista del tiempo único y homogéneo–; la noción de guerra justa que, en su relación con los dos supuestos previos, termina produciendo una mitificación sobre las víctimas de la modernidad, volviéndolas victimarios, culpables; en tanto responsables de su atraso, tienen la culpa de la violencia que es descargada sobre ellas mismas (ver nota 116). El desentrañamiento de este mito busca mostrar que si bien la modernidad por un lado se erige desde una oda a la razón como salida del oscurantismo medieval, observada como fenómeno planetario, se muestra productora y legitimadora de fenómeno irracional de violencia que intenta ocultar como si fuera “el efecto no deseado” de su progresar.

Empezamos de este modo a ver cómo la conquista del espacio requirió también de una conquista del tiempo. Esta conquista del tiempo, del ‘devenir modernos’, se jugó, además de en el plano material¹¹⁶, en el orden de la subjetividad y el conocimiento¹¹⁷. Durante la segunda modernidad esto es clarísimo, conforme a lo que nos muestra Mignolo:

“En el siglo XVIII el bárbaro y el *anthropos* fueron convertidos en primitivos y así la colonización del tiempo que había creado la Edad Media, ahora, en el siglo XVIII recoloniza el espacio bárbaro en el tiempo civilizado y tanto la Edad Media, como el resto de la humanidad, pasa a vivir en el pasado. La modernidad queda así en el *presente del tiempo* y el *centro del espacio*. La geo-política y corpo-política no mencionada en esta narrativa es que Europa es a la vez el presente y el centro del planeta”. (Mignolo, 2010: 61)

Con la creación de un tiempo uno y universal (evolucionismo – falacia desarrollista), la Otredad (como Otro que el Sistema Vigente) puede ser ubicada como expresión de un tiempo pretérito. Lo que está subyaciendo en este párrafo –pero que trabaja Mignolo a lo largo del libro– es que la articulación de la conquista del tiempo requirió de la emergencia de un lugar

116-Producida desde la inserción de los tiempos de las comunidades colonizadas en la organización tiempo europeo de la Iglesia Católica (de acuerdo a los breviarios y repertorios –Cf. Cox, Victoria (2002) *Guamán Poma de Ayala entre los conceptos andino y europeo de tiempo*. Cuzco: CBC) conforme se ampliaban las misiones evangelizadoras durante el siglo XVI, hasta la secularización del proceso consolidada durante el Congreso del Meridiano de 1884, en el que se define a Greenwich como meridiano cero a nivel internacional.
117-Walter Mignolo dedica su trabajo a estudiar esta relación que termina denominando como campo problemático, la Colonialidad del Saber (Cf. Mignolo 2002; 2010; Palermo, 2010).

de enunciación muy especial, un lugar de enunciación que intentara ocultar las marcas geopolíticas y corpopolíticas en la producción de conocimiento. Este ocultamiento tiñe la retórica moderna de abstracción, objetividad, universalidad. Una abstracción y universalidad que no implicó solo al ego moderno, sino también al tiempo en el que se desplegaba.

Más allá de la univocidad diacrónica y la equívocidad sincrónica: una cronopolítica de la coetaneidad

La ruptura que venimos viendo que realizan estos pensadores en la lectura de la historia es análoga a la ruptura que produce la cronopolítica en la que se sostienen sus teorías. En lo que sigue del trabajo me interesa demorarme en las implicancias de las transformaciones entre las políticas del tiempo y las políticas de la alteridad.

(a) La cronopolítica moderno-occidental ordenó la historia en períodos lineales de sucesión, otorgando a cada período de tiempo un lugar de residencia. Produjo una unificación del tiempo que permitió distribuir los cuerpos y espacios, marcados por la colonialidad, en la historia y sirvió a la justificación de la distribución espacial del poder. A ciertas zonas geográficas les tocaría una porción de la *historia temprana*, la infancia de la historia (como es el caso de Oriente en la filosofía de la historia hegeliana); otros territorios se encontrarían arrojados fuera de la historia, *prehistóricos* (América, por ejemplo); y una tercera serie de espacios geográficos, un poco más privilegiados, serían los que podrían “alojar” a la historia en movimiento, territorios en los que trascurría el *presente*¹¹⁸.

El antropólogo Johanes Fabbian ha denunciado esta operación desde la crítica al principio denominado por él “principio de la negación de la coetaneidad”. Conforme a este principio, en el marco de las metafísicas racionalistas-teleológicas, la diferencia cultural es interpretada como un sentido “torcido” y se ve justificada como una diferencia en el tiempo bajo expresiones como primitivo, prehistórico, etc. De este modo se produce una experiencia compleja de acuerdo a la cual el Otro es reconocido en su coexistencia, pero negado en su coetaneidad. Este es un principio de corte epistemológico con severas derivas ético-políticas: en el marco de una ontología que supone un tiempo único y homogéneo, este Otro no coetáneo, en tanto superado, se vuelve prescindible. Vemos de este modo como cronopolítica y política de la alteridad empiezan a articularse. Esta

118-Cf. Mignolo (2010: 61-66; 2003:40-44). Este tema está trabajado con anterioridad en “Introducción. La cartografía y el lugar del espacio en la opción decolonial” en *Cartografías del Poder y Descolonialidad*. Aguer, B. ed. Buenos Aires: Editorial Del Signo. 2013. Pp. 9-30

concepción del tiempo habilita una política de la alteridad organizada fundamentalmente alrededor de la operación de *nihilización del otro*. En un tiempo único y lineal, el Otro, en tanto expresión pretérita de Lo Mismo, no es (univocidad en la que el otro se muestra como un estadio superado y, por lo tanto, prescindible en la historia común) o es bajo el modo de lo superado/ prescindible¹¹⁹.

Tanto las tradiciones liberales como las marxistas adoptaron esta cronopolítica en su concepción del devenir histórico.

(b) La reacción frente a la diacronía unívoca de la modernidad que se inaugura con el auge de la hermenéutica posmoderna tampoco responde a la pretensión de coetaneidad que reclamaran estas filosofías latinoamericanas. En un clima de desencanto hacia los grandes relatos organizada en torno a la celebración de lo fragmentario que en algunos casos llegó a alcanzar la fetichización del instante, las hermenéuticas posmodernas hacen estallar el tiempo único en una multiplicidad de temporalidades singulares. En este contexto comenzamos a ver cómo se forja el extrañamiento del Otro, desde la exaltación del acontecimiento hasta el exotismo.

La relativización de los tiempos, al punto de anular el tiempo común – es decir, perdiendo toda dimensión de universalidad– conlleva a un postulado de inconmensurabilidad entre las culturas de acuerdo al cual el Otro se torna en extremo equívoco. Lejos de ser una reivindicación política contra la modernidad, termina funcionando como un sedante para la perpetuación de las relaciones de opresión, dominación y exclusión; termina en una mera constatación de la diferencia que no cuestiona los lugares de poder y de enunciación en tanto no puede dar cuenta de la relación transcultural. La política de la alteridad que vemos primar en el marco de esta cronopolítica es que frente a la equivocidad, emerge *la sobredeterminación del otro*. El Otro como expresión particular cerrada sobre su singularidad (que puede verse tanto en el esencialismo que cierra al Otro como cultura folclórica aislada de todo tipo de agencia histórico-política; como en el gesto estetizante y fragmentador que entiende a toda cultura como mera ficción, desembocando en las tesis del relativismo cultural). Esto se ve fundamentalmente en ciertas hermenéuticas posmodernas de corte multicultural o comunitarista (cf. Bonilla, 2015: 2-3). En cualquier caso, el punto al que queremos llegar es que la multiplicidad sincrónica de tiempos no es garantía de coetaneidad

119-Esta idea es la que está a la base de los desarrollos de Maldonado Torres sobre la diferencia subontológica y la Colonialidad del Ser. Cf. Maldonado Torres. “Colonialidad del Ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto” En (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global*, Castro Gomez, S. Grosfoguel, R. (comp.) Bogotá: Siglo del hombre editores.

cuando el otro¹²⁰ se torna en extremo equívoco alejando la posibilidad de fundar “lo común”.

(c) Lejos de la equivocidad a la que nos lleva la cronopolítica de la sincronía posmoderna y la univocidad de la diacronía moderna, la Filosofía de la Liberación y la Perspectiva descolonial intentan forjar una cronopolítica de la coetaneidad.

“Al negar la inocencia de la ‘Modernidad’ y al afirmar la Alteridad de ‘el Otro’, negado antes como víctima culpable, permite ‘des-cubrir’ por primera vez la ‘otra-cara’ oculta y esencial a la ‘Modernidad’: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las ‘víctimas’ de la ‘Modernidad’) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad).”
(Dussel, 2000: 49)

Vemos que la ruptura que busca la Filosofía de la Liberación dusseliana ya no se da como una ruptura en el flujo temporal pretendidamente diacrónico. La preocupación ética que rige esta ruptura nos permite pensar que inaugura “el tiempo del otro”. Es una ruptura geopolítica, recupera las historias negadas iluminando la coetaneidad de otros tiempos, se rescata una lógica crono-tópica para pensar la historia. Pero estas historias no son experiencias aisladas o cerradas sobre sí, sino que están articuladas entre sí desde una trascendentalidad inmanente. Los distintos tiempos/historias están en relaciones de coetaneidad, como pueden ser la de explotación, exclusión, opresión, reconocimiento, responsabilidad, solidaridad. Dussel recupera una dimensión pre o transontológica (criterio material universal de reproducción y desarrollo de la vida) lo que le permite preservar un ámbito compartido transculturalmente que, sin caer en la univocidad en tanto es pasible de diversas interpretaciones, no se cierra en la equivocidad de la interpretación al infinito en tanto preserva su propia substantividad, universal-material (Dussel, 1998b: 141).

Esta cronopolítica es la que está supuesta en el método analéctico de su Filosofía de la Liberación. Parte de la afirmación de las historias ocluidas por la Historia europea-moderno-occidental, recuperando las geografías, cuerpos y subjetividades exteriorizadas del Sistema-Mundo-Moderno-Colonial para, desde allí, inaugurar lo nuevo del tiempo común. Mundialización, como reinscripción de las historias en el horizonte concreto del Sistema Mundo,

120-Cuando hacemos referencia al Otro, lo hacemos en sentido dusseliano. No es “el otro de un yo”, sino el otro del fundamento del Sistema Vigente. Aquel/lla que se encuentra msa allá del fundamento del sistema en tanto tiene un fundamento “distinto” del Sistema y es exteriorizado, oprimido o excluido por este.

y analéctica refuerzan una cronopolítica de la coetaneidad que encuentra su movimiento, su noción de cambio, en la experiencia de encuentro con el Otro, más allá del sistema como totalidad meramente sincrónica. Es esta cronopolítica la que está a la base del proyecto transmoderno, como horizonte pluriversal de diálogo intercultural (Mignolo, 2001: 25-34; 2010: 16).

Quijano, influido por el marxismo anti-evolucionista de Mariátegui se desprende de los mitos del dualismo y el evolucionismo que organizan la temporalidad eurocéntrica desde la noción de heterogeneidad histórico-estructural (2000a: 289-295). Esta noción implica reconocer en las distintas configuraciones espacio-temporales la sedimentación de elementos discontinuos provenientes de historias heterogéneas pero articulados en la coetaneidad, conformando una estructura. Así dicho puede sonar un poco complejo, pero déjenme poner un ejemplo: Tradicionalmente el materialismo histórico ha leído en la experiencia latinoamericana (incluso en contra de las reformulaciones del último Marx) la expresión de un estadio histórico previo, atrasado, respecto al europeo; han llegado, por momentos, incluso a justificar la colonización en tanto favorecía el avance del desarrollo de las fuerzas productivas. Lo que se encuentra a la base de este tipo de lecturas es el mito del evolucionismo del que nos hablaba Quijano. Con la noción de heterogeneidad histórico estructural intenta mostrar que bajo ningún punto de vista la persistencia de modos de explotación del trabajo vinculados a experiencias feudales, la servidumbre o la esclavitud, la encomienda, la mita, la reciprocidad dan cuenta del carácter pre-histórico o pre-capital de América, sino que todas esas formas son necesarias en su coexistencia para la amplificación y sostenimiento del capitalismo a nivel global. En este sentido, todas estas formas provenientes de distintas historias locales se articularon al servicio de la relación capital/salario, formando la estructura capitalista.

Quijano insiste sobre un modo otro de comprender la temporalidad histórica. A diferencia de las concepciones que consideran que el capitalismo emerge en Europa y se expande al mundo, a diferencia de aquellas mismas concepciones –liberales y marxistas– que tienden a leer en los modos de producción del continente latinoamericano expresiones de atraso, del subdesarrollo; la teoría de la colonialidad del poder nos permite entender las deudas que estas formas coetáneas de explotación mantienen entre sí. Nos permite desprendernos de esas “historias de la sucesión” que ya sea lineal o dialécticamente avanzan en una sola dirección. Nos muestra que la modernidad y el capitalismo surgen del seno de una totalidad heterogénea e histórica que, articulando diversas experiencias históricas, se estructura como un único patrón de poder. Este es el sentido de la noción de Heterogeneidad-Histórico-Estructural, tan importante para pensar críticamente las filosofías

de la historia y los procesos de la historia mundial que tuvieron lugar en nuestra región. Refiere a la convivencia de temporalidades, cosmologías, historias distintas que se articulan en estructuras que también son históricas, no naturales ni necesarias.

Pero al mismo tiempo que busca distanciarse de la cronopolítica moderna de un tiempo único y homogéneo, por lo ya dicho, vemos que se distancia del tipo de cronopolítica fragmentaria de ciertas hermenéuticas posmodernas. A diferencia de los pensadores posmodernos, como los denomina, Quijano advierte los riesgos de negar la noción de *totalidad* por lo fecunda que resulta para pensar *lo social*. Pero esta *totalidad* debe distinguirse de aquella totalidad homogénea, sistémica, mecánica u orgánica, propuesta por las corrientes modernas de filosofía y teoría social en la que las partes y el todo se ven unidos por una lógica homogénea, ahistórica y cerrada sobre sí (marxismo, estructural funcionalismo, entre otros). La *totalidad* en Quijano será estructurada históricamente, por relaciones heterogéneas y discontinuas, abierta a la contingencia. Es decir, el todo y la parte no comparten la misma lógica; la *totalidad* es comprendida como un campo estructurado históricamente por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de estos ámbitos –partes– a su vez son estructurados desde elementos históricamente heterogéneos (2000a: 289-295; 2000b: 222).

El esfuerzo de estas páginas estuvo en ir mostrando a la analéctica y la heterogeneidad histórico-estructural como dos de las nociones principales, metodológica-normativa la primera y analítica-descriptiva la segunda, que nutren esta cronopolítica de la coetaneidad en términos epistémicos, inaugurando un nuevo modo de pensar. Este pensamiento latinoamericano es una filosofía de la aurora. En este tipo de labor filosófica, la filosofía no llega tarde, sino que se propone como trabajo activo de acompañamiento de los mismos procesos sociales. Filosofía para la vida como enseñaba Arturo Roig, que no pierde voluntad de universalidad en tanto requiere de un sujeto fuerte (aunque estratégico-funcional, histórico, colectivo) y un proyecto dirigido éticamente ya no meramente hacia el horizonte del bien, sino hacia uno de mayor justicia. Los esfuerzos de estos pensadores latinoamericanos están orientados a asistir en el proyecto de erección de “un tiempo en el que quepan muchos tiempos/historias”, del tiempo ya no de América Latina, sino de esa Abya Yala que sostiene la lucha hace más de quinientos años¹²¹.

121-Para un trabajo demorado respecto al nombre de América Latina véase Mignolo, W. (2007). Ofrece al mismo tiempo una genealogía epistémico-política crítica del nombre de nuestro continente y una cartografía muchos de los actuales proyectos que disputan su “nombre” –en tanto disputa de sentido–.

BIBLIOGRAFÍA

BEORLEGUI, Carlos.(2004) *El pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao: Universidad de Deusto.

BONILLA, Alcira, "Perspectivas interculturales para la enseñanza de la Filosofía en el nivel superior y universitario", en: CERLETTI, A- A COULÓ (orgs.), *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Noveduc, Buenos Aires 2015 (en prensa).

CASTRO GOMEZ, S. (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana.

DUSSEL, E. (1973) *Método para una filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Ed. Docencia, 2012.

— (1977) *Filosofía de la liberación*, México: FCE, 2014

— (1994) *1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores

— (1998a) "En búsqueda del Sentido (Origen y trayectoria de una filosofía de la liberación)" En Revista *Anthropos*. Huellas del conocimiento, n 180, septiembre-octubre 1998, pp.37-39.

— (1998b) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*. Madrid: Trotta.

— (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*.Edgardo Lander(comp.)CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.

— (2012) "La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el Pensamiento Poscolonial" en *En Búsqueda del Sentido*, Bsas: Ed. Docencia. Pp.171-192

— (2015) *14 Tesis de ética*, Buenos Aires: Ed. Docencia.

FABIAN Johannes: *Time and the Other. How anthropology makes its object*, Columbia University Press. New York, 1983.

GARCÍA RUIZ, P. (2001) "Filosofía de la Liberación: "1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel". En Revista *Estudios, Filosofía Práctica e Historia de la Ideas*. Mendoza, Argentina: INCIHUSA-CRICYT 2 (2). pp. 105-125;

GROSGOUEL, R. (2013) Racismo/sexismoepistémico, Universidades occidentalizadasyloscuatrogenocidios/epistemicidiosdellargosigloxxvi. En Tabula Rasa Bogotá - Colombia, No.19: pp. 31-58, julio-diciembre 2013 ISSN 1794-2489

MIGNOLO, W. (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. Michigan: University of Michigan press.

___ (2001) "Introducción" en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Mignolo, W. comp.. Buenos Aires: Editorial del Signo. Pp. 9-53

___ (2002) Entrevista a W. Mignolo: "Las geopolíticas del conocimiento en relación a América Latina" Catherine Walsh en Walsh, Shiwy y Castro-Gómez, *Indisciplinar las Ciencias Sociales*, Quito: Univ. Andina Simón Bolívar y Ed- Abya Yala: 17-44.

___ (2003) *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. J.M Madariaga y C. Vega Solis (trad.) Madrid: Akal

___ (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

___(2010) *Desobediencia epistémica. Lógica de la colonialidad, retórica de la modernidad y lógica de la decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

ROIG, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: F.C.E.

PALERMO, Z. "Una violencia invisible: la "colonialidad del saber"" en *Cuad. Fac. Humanid. Cienc. Soc.*, Univ. Nac. Jujuy no.38 San Salvador de Jujuy ene./jul. 2010

QUIJANO, A. (1992) "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad" en *Perú Indígena* N 13 (29), pp. 11-20.

___ (2000a) "Colonialidad del poder y clasificación social" en Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank (eds.) 2000 Festschrift For Immanuel Wallerstein en *Journal of World Systems Research* (Colorado) Vol. VI, no. 2, Fall/Winter, pp.342-388. Special Issue.

___ (2000b). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander, comp. *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. CLACSO-UNESCO 2000, Buenos Aires, Argentina, pp. 201-246.

QUINTERO, P. "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". En *Papeles de Trabajo* N

19 Centro de estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Junio 2010, ISSN 1852-4508. <http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n19/n19a01.pdf>

WALLERSTEIN-QUIJANO (1992) "La americanidad como concepto o América Latina en el Sistema Mundo Moderno" En *Elementos del Desarrollo. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO.No. 134. Diciembre 1992. pp. 584-591

CÓMO COMPRENDER LA POLÍTICA EN EL ENTRECRUCE ENTRE COMUNIDAD Y ESTADO EN LATINOAMÉRICA A LA LUZ DE ENRIQUE DUSSEL

Gloria Silvana Elías

Presentación

En tiempos en que pensar en el bienestar del otro se ha vuelto *demodé*, esta propuesta de reflexionar desde Latinoamérica en el marco de la filosofía de la liberación no es otra cosa que demostrar que sigue siendo necesario para nosotros la lucha sistemática y sostenida por la dignidad de nuestros pueblos, por instituciones a disposición del pueblo y no cooptadas por los intereses de multinacionales o castas políticas.

Parto de la tesis del valor que en sí misma tiene la vida del otro, esa que no es justamente la mía, sino la del que está más allá. Asumirse a sí mismo no es negar al otro que no soy yo, puesto que mi condición humana se configura intersubjetivamente. Con todo, ya esta afirmación es compleja en sí misma, lo que queda manifiesto si ponemos a dialogar, por ejemplo, dos senderos hermenéuticos como pueden ser aquél conducido desde la ética de Levinas y otro desde la antropología de Ricœur, evidenciando así la riqueza y el cruce de miradas a la hora de querer incluir o no al *otro* en la constitución del sí mismo.

En un segundo momento, reflexionaremos sobre aquellas líneas políticas que se derivan de sendos autores ¿Qué concepción de filosofía política se puede desprender de Levinas y Ricœur? ¿Cabe plantearse cierta reciprocidad en la política? De ser así, ¿por qué velaría por el otro? ¿Quién es el otro?

Esto nos conducirá al tercer tópico de esta propuesta, que es la distinción –hegeliana– entre comunidades y Estado. Mientras líneas filosóficas contemporáneas postulan que el Estado es una organización coercitiva violenta del poder político, el cual es atentatorio de las comunidades y su autonomía, considero que es posible pensar en procesos

que, surgidos y motorizados por las comunidades que conforman una nación, pueden concretarse cuando el Estado asume con responsabilidad dicha lucha y los reconoce institucionalmente. Teniendo la mirada puesta en ello, se avanzará en el cuarto tópico que es la discusión entre la posición filosófica que pondera comunidades que para ser tales no tienen que estar enmarcadas en organización política alguna (línea nietzscheana) y aquella que cree posible una dialéctica entre comunidades y Estado dinamizada bajo cierta pretensión de bondad (línea dusseliana). Una de las conclusiones que se avizora es que, guiados bajo el principio lógico-ontológico de la factibilidad, un mejor mundo es posible, y ello es factible en la relación comunidad-Estado.

Primer tópico: la ética de Levinas y la antropología de Ricœur

Soy rehén del otro

Levinas, filósofo judío, entiende que hay una precedencia de lo ético por sobre lo ontológico, y por ende un fundamento de lo político, de allí que conciba la singularidad de la identidad humana a partir de la relación personalísima que cada uno puede establecer con la Ley, expresada en la Torá. Esta ley prefigura metafísicamente a los entes. Ricœur por su parte, cuya base religiosa es luterana, sitúa el origen de lo ético en la voluntad humana personal, la cual es constitutivamente libre. Como señalan algunos intérpretes¹²², mientras la eticidad surge en Levinas a partir del “heme aquí”, en Ricœur en cambio lo hace desde el “yo decido”. Levinas se resiste concebir al otro como un semejante, puesto que para él la semejanza oculta la dominación de lo mismo, de lo otro que se asemeja al yo, disolviéndose en tanto otro. En contra de Husserl, Hegel, o Heidegger, Levinas entiende que la alteridad es primigeniamente anterior al yo. El otro me exige de suyo responsabilidad ética, e inclusive, sustitución; el sentido del mundo no parte de lo que cada sujeto elabora en sí primeramente, y luego, en un segundo instante, del mundo, más bien la subjetividad es tal porque hay una anterioridad inasible al propio lenguaje. Esa anterioridad es el Otro –Torá/ Yahvé/otro ser humano–. Justamente, la distensión, que es la solicitud del otro, es lo propiamente humano:

“La ética, la solicitud dirigida al ser de quien es diferente de mí mismo, la no indiferencia a la muerte de otro y por tanto, la posibilidad de morir por otro, la oportunidad de la santidad, sería la distensión correspondiente a esa contracción ontológica expresada por el verbo

122-Por ejemplo Maceiras Fafián en su presentación del libro de Paul Ricœur, *De otro modo*, Anthropos, Barcelona, 2011.

ser, el des-interés que quiebra la obstinación de ser, que inaugura el orden de lo humano, de la gracia y del sacrificio” (Levinas; 2001:250).

Al extremo de lo que cada ser humano se atreve a aceptar, Levinas sostiene una responsabilidad por el otro, y por el de más allá. Así, para este autor, el principio de reciprocidad, entendido desde la ideología eurocéntrica, es producto de una ética de la mismidad. Por el contrario, el principio ético pre-ontológico que Levinas postula es el de alteridad.

El principio de reciprocidad

Ricœur ve en la ética de Levinas una cierta asimetría, al ocuparse por sobre todo del otro incluso antes que de sí mismo. Para el filósofo francés ambos polos de la relación tienen que responder en primera persona. Como se sabe, Ricœur es heredero de la filosofía de la reflexión y realiza una defensa del sujeto, no en sentido kantiano como un yo trascendental, sino en sí, donde el reflexivo incluye la primera y la tercera persona. La idea de sujeto ricœuriano se entiende en la expresión de sí mismo como otro. De aquí se desprende la identidad personal en Ricœur. Ésta no se reduce al ídem, sino que es una identidad reflexiva mediada por el otro: cada hombre se define como un sí mismo (*ipse*), una *ipseidad* que contiene en su intimidad al otro. En este sentido, el otro pertenece a la constitución y sentido de la *ipseidad*. En palabras del autor: “en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* que sólo se reconoce a *través* de estas mismas *afecciones*” (Ricœur; 1996:365); identidad que se configura desde la acción y el compromiso que se lleva como empresa ética bajo el ideal de instituciones justas. El principio de reciprocidad da paso a la filosofía política.

Segundo tópico: entrecruces

Ahora bien, el paso de la ética a la política en Levinas, y en este sentido de lo interhumano, es una cuestión de justicia, y el igualitarismo es para éste un modo de concebir la justicia. El punto es que para Levinas el orden de lo interhumano puede desaparecer o perderse en el orden político

“(…) en el que la ley establece las relaciones mutuas entre los ciudadanos. Lo interhumano reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que en la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes interpersonales (…). El orden de la política -pos-ético o pre-ético- que inaugura el <contrato social> no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética” (Levinas; 2001:125).

Es decir, para el filósofo judío el orden estatal pone en riesgo el orden ético fundamental, en el que yo soy responsable del otro sin esperanza de reciprocidad (Levinas; 2001: 126). En este sentido, lo justo, según cómo se dimensiona y evalúa, puede atentar contra la ética, en donde efectivamente hay una asimetría de la intersubjetividad; justamente, “importa poco lo que el otro sea con respecto a mí; es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien soy responsable” (Levinas; 2001:131). O sea, el orden ético debe ser fundamento del orden político. En contra, un Estado que niega el orden ético es un Estado totalitario. La reciprocidad que cabe en el orden de la justicia entre ciudadanos no debe dañar ni dominar la asimetría del orden ético en la que el otro me antecede. Dice: “...soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes [...] todos los hombres son responsables uno de otros, y yo más que los demás” (Levinas; 2001: 133).

La política, en suma, debe ser vigilada desde el amor. Y cada individuo es irremplazable, y en esa incomunicabilidad de la existencia, mi responsabilidad no es transferible. De allí que este autor entienda la responsabilidad como principio de individuación. Y este principio de individuación es inclusive anterior a toda deliberación (Levinas; 2001: 140).

Ahora bien, en el caso de Ricœur, el triángulo base de la ética está conformado por el polo “yo”, el polo “tú”, y el polo neutro “él”. El polo “yo” expresa “una libertad en primera persona que se pone a sí misma” (Ricœur; 2009: 70). Y allí llama ética a “la odisea de la libertad a través del mundo de las obras”, por el que desde la libertad puedo llevar adelante mi acción humana. Éste es para Ricœur el punto de partida de la ética, aunque luego plantee que estamos a la mitad de camino, ya que a la afirmación de la libertad propia hay que sumarle la voluntad de que la libertad del otro sea también (Ricœur; 2009: 71), habiendo entre el yo y el tú absoluta reciprocidad. A la idea del rostro levinasiano el francés lo comprende con el enunciado “el otro *me* requiere”, y por ello me vuelvo capaz de responsabilidad. Responsabilidad que es una consecuencia posterior a la autoafirmación de la libertad del yo. Por ello entiende la ética como “hacer que la libertad del otro advenga como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante!” (Ricœur; 2009: 72).

Ricœur afirma entonces que entre la política, la ética y la economía hay zonas de intersección, y que si hay algo que pueda concebirse como “racionalidad política”, ello es algo opuesto a la “racionalidad económica”: ésta consiste en organizar el trabajo y la relación con la naturaleza, y los correspondientes procesos de producción, circulación y consumo (Ricœur; 2009: 96). El filósofo francés sigue a Hegel al entender que lo económico es el mecanismo de necesidades que se encuentra como universal abstracto

en lo referente al desenvolvimiento de la sociedad civil. Reserva así Ricœur el término “sociedad” al mecanismo económico, y utiliza la noción de “comunidad histórica concreta” para el intercambio de los hombres en el plano de los hábitos y costumbres (Ricœur; 2009: 96).

Independientemente de la desafortunada interpretación que a mi modo de ver el autor hace de lo económico en Hegel, puesto que pareciera olvidar que el mecanismo de necesidades se da como primer momento de desarrollo de la sociedad civil, que es a su vez el segundo momento en el desenvolvimiento de la eticidad (que es el universal concreto en la macrodialéctica de la *Filosofía del Derecho*), lo que quiero destacar es que en Ricœur es la dimensión política la que entiende él que es concreta. Mientras que la racionalidad económica cada vez es más abstracta en tanto que es dominada por la lógica de los mercados, es lo político el ámbito de lo universal concreto para Ricœur. En efecto, siguiendo éste la idea de Estado de Eric Weil: “el Estado es la organización de una comunidad histórica, que organizada como Estado es capaz de tomar decisiones” (Weil; 1984: 131)¹²³, comunidad que mantiene su identidad narrativa y simbólica pero articulada en instituciones, funciones y distintas esferas de actividades, que hacen de la comunidad un todo orgánico articulado para que sus ciudadanos lleven adelante acciones razonables (Ricœur; 2009: 100). Racionalidad que no la limita al agrado o desagrado consigo mismo, sino a la racionalidad de una práctica que es colectiva. Esa racionalidad estaría, según Ricœur, garantizada por el Estado, que es el órgano de decisión de una comunidad. ¿Cómo mide Ricœur la racionalidad de las decisiones que toma un Estado? Pues una pista sería cuánto tiempo pervive dicha comunidad histórica. A su vez, si es un Estado de derecho, éste garantizará la igualdad de todos ante la ley, con independencia de quienes ejercen la función pública, independencia de los jueces, y una educación para todos, basada en la libertad. El Estado será la síntesis de lo económico y de lo histórico, buscando la perdurabilidad de la comunidad (Ricœur; 2009: 101). Es este el Estado “razonable” de Ricœur. Ahora bien, él no desconoce que hay cierta violencia legitimada que ejerce el Estado a los fines de su perduración. A su vez, Ricœur acepta la idea de un Estado de clases, en el que los que ejercen la dirección se vuelven un universal concreto que trasciende su particularidad de clase. Dice:

“La política prolonga aquí la segunda intención ética, la exigencia del reconocimiento mutuo, esa exigencia que me lleva a decir: tu libertad es tan válida como la mía. Ahora bien, la ética de lo político no consiste en otra cosa que la creación de espacios de libertad. Finalmente, el Estado, como organización de la comunidad, da forma

123-Ricœur hace una reseña del libro “La Philosophie politique d’Eric Weil”, *Esprit*, 1957, p. 412-429.

jurídica a lo que parece constituir el tercero neutral de la intención ética, a saber: la regla. El Estado de derecho es en este sentido la efectuación de la intención ética en la esfera de lo político” (Ricœur; 2009: 104).

Y con cierta resignación agrega: “por cierto, la igualdad ante la ley no llega a ser la igualdad de posibilidades, la igualdad de condiciones. Aquí también nuestra reflexión está al límite de la utopía” (Ricœur; 2009: 100).

Si la igualdad de posibilidades al interior del Estado es una utopía es justamente porque Ricœur avala la idea de un Estado dividido en clases sociales. Mientras que para Levinas la política debe estar regulada por la ética, con el riesgo de no poder resolver el problema de la organización política, en el caso del francés la política es la resolución necesaria para la perduración de una comunidad, aun cuando ello signifique entender la igualdad como utopía. En términos de Levinas, el otro del que soy responsable no sólo es mi prójimo en tanto próximo, más bien mi responsabilidad es infinita con cualquier otro. Tal vez en los tiempos que nos toca vivir pensar en estos términos resulte un disparate, tal vez en dicha irracionalidad (porque se escapa a la lógica moderna de la subjetividad) se encuentren los senderos que formen comunidades donde el dolor y la injusticia no sean los efectos colaterales e ineludibles del sistema, sino antes bien las consecuencias que cada uno se ocupará de desterrar de esta tierra.

Tercer tópico: comunidad y estado

Teniendo en cuenta que la realidad latinoamericana está atravesada por una diversidad de comunidades que configuran identidades diversas, pero que a la vez están reguladas por estados, analicemos entonces esa relación dialéctica entre el Estado y las diversas comunidades a su interior (en género, etnia, religión, clase social), y la lucha de éstas para el reconocimiento de sus derechos.

Poder, sociedad, Estado

Como es sabido, la noción de poder es altamente tratada en los análisis filosóficos y sociológicos. La misma es constitutiva de las relaciones humanas, aunque no siempre respondieron a la clásica relación mando-obediencia. La perspectiva que entiende el poder como una relación jerárquica que se resuelve en una relación de coerción, cuya máxima consumación es el Estado como monopolio del uso legítimo de la violencia, ha sido la hegemónica en la historia occidental. Sin embargo, y a pesar de ser también parte de la filosofía moderna, la perspectiva de Hegel se opone a este modo de concebir

el Estado, puesto que para él, el sujeto es político sólo en el Estado, y sólo allí recibe reconocimiento. La sociedad civil en Hegel es reducida al ámbito de lo privado y de las necesidades económicas, por lo que no podemos decir que allí el sujeto se realice políticamente. Pero detengámonos en ello.

Tal como precisa Rubén Dri, intelectual latinoamericano hegeliano, “la conciencia debe recordar el camino recorrido hasta llegar al espíritu que sólo nace cuando el yo sabe que es un nosotros, es decir, en el seno de un pueblo” (Dri; 2006: 18); por ello entiendo que es central la relación de los sujetos y el Estado como aquel momento de intersubjetividad y reconocimiento. En Hegel pueden hallarse macrodialécticas que a su vez desarrollan microdialécticas. En *Fenomenología del Espíritu*, Hegel presenta una primera parte en que desarrolla la dialéctica del espíritu subjetivo; una segunda, la del espíritu objetivo, y una tercera dialéctica, la del espíritu absoluto. La dialéctica del espíritu subjetivo describe el camino de la conciencia hasta llegar al espíritu; en la dialéctica del espíritu objetivo se desarrolla una filogénesis; ya en la dialéctica del espíritu absoluto se retoma el camino en sus realizaciones superiores: arte, religión y filosofía. Pero esta dialéctica sólo es posible a partir del Estado, universal concreto del espíritu objetivo, y a su vez seno del Espíritu absoluto. El Estado es entonces el sujeto colectivo, y en él es posible el reconocimiento intersubjetivo. Como puntualiza Dri, en Hegel el Estado “es la intersubjetividad que constituye el pueblo” (Dri; 2009: 45).

El Estado es sumamente complejo, y Hegel lo analiza en distintos niveles: desde lo exterior y abstracto hasta lo más interior y concreto. El primer nivel es el jurídico, el cual a su vez se despliega en las microdialécticas de la propiedad, el contrato y lo injusto; ello da lugar al segundo momento de la negatividad o particularidad, que es la sociedad civil. En ella nos detendremos más adelante, para poder comprender cabalmente la relación entre ésta y el Estado.

Como indica Dri, Hegel desarrolla en la *Filosofía del derecho* esta tesis de que la intersubjetividad organizada en Estado se desenvuelve en dos momentos: *ethos* y autoconciencia, inmediatez y mediación; la existencia inmediata del Estado se conforma por el conjunto de creencias del pueblo, mientras que en el segundo nivel, el de la autoconciencia, dichas representaciones son pasadas “por el tamiz de la crítica” (Dri; 2009: 178). Es en este nivel en el que se concretiza la libertad sustancial, pero sobre este concepto nos referiremos enseguida.

Del Estado hay que distinguir la sociedad civil, conformada por el sistema de necesidades o sistema económico-social, la administración de la justicia y el de la policía o corporación; es la dimensión “del obrar y

afanarse puramente singulares del individuo” (Hegel; 1973: 210). A su vez, Hegel entiende que sin la intersubjetividad organizada, esto es, el Estado, las necesidades individuales socio-económicas no se podrían satisfacer. De hecho, creer que ello es posible es un absurdo, ya que la autoconciencia no se reduce a la satisfacción de las necesidades particulares, sino que se constituye por un entramado de relaciones particulares-universales (Dri; 2009: 45). Como sintetiza Dri, “todo individuo en tanto sujeto, es universal”, y en el Estado alcanza su condición de universal concreto. Todo pueblo se configura desde la racionalidad que le cabe por ser sujeto, unidad en las diferencias y mutuo reconocimiento entre los sujetos del pueblo. En el Estado, Hegel encuentra que es posible la realización de la libertad, no la mera libertad formal subjetiva por la que cada uno es libre de sus actos en el marco de las variables y condiciones socio-históricas, sino aquella libertad que se alcanza sólo en el espacio de la intersubjetividad, en términos de Dri, y que Hegel denomina libertad sustancial, para distinguirla de la libertad formal.

La sociedad civil en Hegel es el momento económico-social de la sociedad moderna. Como hemos visto, está conformada por la persona concreta, que es nudo de necesidades y capacidad de libre arbitrio, que a la vez establece relaciones con otras personas, lo que produce un movimiento de mediación mutua, podríamos decir. La conformación de la sociedad civil, mediada por la dialéctica particular-universal se da en el nivel del entendimiento. Esa dialéctica en el nivel de la razón –arguye Dri– es el Estado en Hegel. En el caso de la sociedad civil, cada uno busca su propio bienestar, pero no lo consigue si no es estableciendo relación con los otros. Es el Estado de necesidad y de entendimiento (Hegel, 1993: § 183). A nivel del entendimiento, el Estado es sentido como una realidad externa (Dri, 2009: 157) que se impone y limita. Dri señala claramente la procedencia moderna de lo que Hegel entiende por sociedad civil, que se emparenta con la subjetividad moderna particular, que en esta instancia, ve la universalidad como medio. Este es sólo un momento dentro de la realización del sujeto en el camino hacia el universal concreto. En suma, en la sociedad civil el sujeto se relaciona con los otros por necesidad, y mediante el trabajo. Este es el ámbito del entendimiento, insiste Hegel, no el de la razón, y se organiza en tres clases sociales: la clase sustancial o inmediata, que es la clase terrateniente; la clase de la industria, la que se subdivide en artesanos, industriales y comerciantes. Esta dialéctica de las clases culmina en la clase universal, la clase de los funcionarios del Estado, servidores de éste, dirá Hegel; burócratas, dirá Marx. En este punto, el Estado para Hegel debe hacerse cargo de la educación y de los problemas de indigencia que pudiera haber en la sociedad civil.

El Estado por su parte, como señala Dri, no se reduce a aparato en Hegel (Dri; 2009: 177). En términos de Dri, el Estado es la plena intersubjetividad

organizada. Por lo expuesto, podemos entender entonces la afirmación de Hegel que versa:

“Cuando el Estado se confunde con la sociedad civil, y se pone su determinación en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces el interés de los individuos como tales constituye la finalidad última en la que se unifica, y de ahí sigue precisamente el que ser miembro del Estado sea algo discrecional” (Hegel, 1993: § 258).

En realidad, el Estado no se reduce a ello (por eso podemos afirmar que Hegel es antiliberal), sino que es el nivel donde se concretiza la libertad sustancial. Dice Dri: “Sólo como miembro del Estado, es decir, en las relaciones intersubjetivas y de mutuo reconocimiento, el individuo es real, no un átomo, no una mera persona de derechos, como en el Imperio Romano, sino un sujeto plenamente universal” (Dri, 2009: 179).

La conformación de los Estados modernos latinoamericanos, en su gran mayoría gestados jurídica e institucionalmente en la matriz liberal, debieron enfrentar y resolver diversas problemáticas o cuestiones (sociales, políticas, laborales, agrarias, económicas, educativas, de género, etc) planteadas y demandadas por sus respectivas naciones. Como respuesta, varias de estas cuestiones fueron tratadas, abordadas y parcialmente asumidas a través de reformas jurídicas, reconocimientos legales, generación de instituciones de regulación y/o control, formulación y aplicación de políticas específicas, etc. Respuestas que de modo coyuntural resolvieron ciertas y determinadas situaciones, postergando soluciones definitivas y generando nuevos contextos de marginalidad, exclusión y reclamo.

En relación a este panorama, durante las últimas décadas se ha manifestado una nueva dinámica en la relación público-privado, tanto en Europa como en Latinoamérica, que se evidencia en la conformación de nuevos sujetos políticos. En la actualidad, hay una línea que concibe sujetos de lo político capaces de llevar adelante la política con prescindencia del Estado, la línea posnietzscheana, o inclusive el indigenismo. Ambas tienen en común que les resulta evidente la no homogeneidad de la sociedad, su complejidad y pluriculturalidad. Estos espacios del mundo de la vida se vuelven complejos modos de relacionarse con el Estado, a veces en una actitud de búsqueda de conciliación con éste, otras de huida, pero muchas otras de enfrentamiento. Con todo, el enfrentamiento de los movimientos sociales con el Estado ha sido maquiavélicamente usado por el neoliberalismo para sostener la minimización del Estado de bienestar y la desregulación del mercado. Pero también lo hacen tendencias comunitaristas que se promulgan por fuera de aquél, aun cuando no dejan de aceptar los beneficios que pudieran obtener

de ciertas políticas estatales (Cohen y A. Arato; 2000: 53-54). No obstante, hay realmente movimientos sociales cuyos sujetos buscan desde la denuncia y la movilización, lograr reivindicaciones o transformaciones en las políticas públicas. Algunos entienden que para lograr ello tienen que asimilarse a la estructura estatal (a partir de partidos políticos); otros contrariamente, asumen como principio mantener la autonomía social.

Cuarto tópico: Enrique Dussel. El principio de factibilidad

En el caso de la línea dusseliana, la cual se opone a la posnietzscheana respecto del rol del Estado o de la institucionalidad para el reconocimiento de los derechos, es importante hacer referencia a uno de sus últimos libros, denominado *14 Tesis de Ética*¹²⁴, en el que aborda de lleno la noción de institución, y se pregunta si es posible hablar de una configuración de sujetos políticos por fuera de toda institucionalidad. Dussel define la institución como el conjunto de las prácticas grupales que perviven en el tiempo y el espacio, cumpliendo la función de orientar el cómo se hace que emana de las prácticas y costumbres de dicha comunidad.

Ahora bien, las instituciones pueden ser muy informales, cotidianas, simples; o sumamente complejas, como es el caso del Estado (4.11). Entiende que toda acción humana se halla inmersa en un campo sistémico, una estructura comunitaria que la precede y la contiene. Así, se opone a todo anarquismo extremo que cree imposible mantener la institucionalidad desde un punto de vista ético, entendiendo que toda institución es sometimiento, pero también se opone a los conservadores que ven las instituciones como sagradas e incuestionables; tampoco acepta el contractualismo ingenuo de los modernos (4.04). Para Dussel, es central que podamos comprender que las instituciones son ambiguas, es decir, pueden adoptar sentidos contrarios, incluso contradictorios a su inicial constitución. Un claro ejemplo de dicha ambigüedad lo hemos vivido hace poco tiempo en nuestra provincia de Jujuy, cuando ante la imputación realizada en contra del Dr. Luis Paz –abogado defensor de la dirigente social Milagro Sala– por parte del Ministerio Público Fiscal de la provincia de Jujuy por el delito de amenaza coactiva, la Asociación de Abogados de Jujuy –AAJ– salió a repudiar la misma arguyendo que los tratados internacionales, la Constitución Nacional y Provincial garantizan a los acusados de delitos el derecho al debido proceso legal, y a sus abogados, el ejercicio libre y sin presiones de su actividad profesional. La acusación en contra de Paz se realiza en el curso en el que él está defendiendo a Sala.

124- La exposición que viene a continuación se remite específicamente a lo desarrollado en este libro por E. Dussel. Cf. *14 Tesis de Ética*, Docencia, 2014, pp. 57-70. Los paréntesis señalan los números de las tesis en la obra de Dussel.

Se lo acusa a partir de los dichos –dice AAJ– de una persona con un claro enfrentamiento con Sala. La AAJ entiende que la nula o escasa prueba de la imputación contra Paz contradice las garantías que la Constitución Nacional afirma y que supuestamente el Ministerio Público Fiscal, como institución judicial, debiera asegurar.

Dice Dussel: “[las instituciones] si se fetichizan, se totalizan, se transforman en el mal histórico; si cumplen su función de servicio a la vida comunitaria son justas, buenas, formalmente adecuadas” (4.12). Es decir, Dussel entiende que la institucionalidad de los actos humanos es el telón de fondo que puede adquirir mayor o menor rigurosidad, desde luego. También entiende que las instituciones son necesarias, aunque ello no limita los excesos que bajo su nombre y con su consentimiento, se puedan cometer. De hecho, la permanencia de las instituciones en el tiempo provoca cierta burocratización de las mismas, y habiendo surgido para servir a la pervivencia de la comunidad, se sirve de ésta a veces hasta el engullimiento total. Como toda institución alberga un sistema de acciones humanas que buscan pervivir en el tiempo, es que le cabe la valoración ética de si aquello que promueve es bueno o no para la vida de esa comunidad (4.41).

Me interesa detenerme en la descripción de tres órdenes que según Dussel, tiene toda institución. Afirma Dussel:

“Dichos órdenes al menos son tres: el orden de los contenidos en referencia a la vida, que se denominará material, razón práctica material; el orden formal de las instituciones que determina la manera válida de ejercer las funciones sistémicas, razón práctica consensual; y el orden de la factibilidad que rige el cumplimiento posible de la razón instrumental (que se opone a la posibilidad imposible del anarquismo de derecha o de izquierda; o al conservadurismo institucional) que hace realizable moralmente los otros dos órdenes” (4.51).

Dussel entiende que en las instituciones el contenido de su función es tanto económico como cultural, presentes en toda comunidad histórica. La aceptación comunitaria de un acuerdo exige que la institución avale y dé validez a ese acuerdo en el orden propiamente formal. Es decir, puede haber un acuerdo o contenido material que es aceptado por la comunidad pero que no ha sido formalmente validado por la institución, y por lo tanto, que no ha sido reconocido formalmente. En el caso de la institución Estado, ésta puede avalar lo que la comunidad exige como contenido material, o ignorar dicho contenido, velándolo o directamente atentando contra él. Pero aquí cabe hablar del tercer orden, el de lo factible, que no es lo utópico, sino de lo fáctico real. Avancemos en este punto. Dice Hinkelammert:

“No todos los fines concebibles técnicamente y realizables materialmente según un cálculo medio-fin son también factibles, sólo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida. Es decir, fines que no son compatibles con el mantenimiento de la vida del sujeto mismo caen fuera de la factibilidad” (Hinkelammert; 1984: 239-240).

Por ejemplo, es factible que Obama continúe la invasión en Siria, pero ¿cumplió con el fin de afirmar la vida? Los estadounidenses dirían que sí, la suya propia, pero arrasó con la vida del pueblo sirio. Es un acto institucional injusto. Es decir que la factibilidad moral está sujeta al principio material de acrecentar la vida, y no de destruirla. La posibilidad de que algo que es posible alcance la existencia gracias a la actividad humana (singular o institucional), no se identifica necesariamente con lo factible moralmente. Pero tampoco es justo el acto imposible, porque no existirá, por más bueno y bello que se lo imagine. Ello es lo que abre el horizonte de un “realismo crítico” (7.14) –dirá Dussel– que es necesario reconocer a la hora de evaluar cualquier Estado, en este caso, el argentino.

De hecho, la tensión que existe entre los movimientos sociales y el Estado argentino es actualmente compleja, ya que a diferencia de la época de los noventa, en el gobierno kirchnerista –recientemente reemplazado–, se recuperaron como propias muchas luchas que el pueblo argentino, o sectores del mismo, habían venido llevando adelante sin que el Estado lo tomase como su contenido material; es decir, el reconocimiento de los derechos humanos no ha sido desde ya sólo mérito de ese gobierno, pero sí lo fue en tanto aceptó darle visibilidad institucional a lo que se venía luchando en la sociedad, y lo alzó hacia ese segundo orden del que habla Dussel, que es el formal. A su vez, la factibilidad de que ello sucediera estuvo presente en los noventa, pero no se concretó; hoy 2016 también es factible, pero el aparato estatal opera para volver atrás. Creer que en el 2001 el “Que se vayan todos” puso entre las cuerdas al poder de turno posterior, y que por eso el kirchnerismo no le quedó otra opción que hacer real lo factible, peca al menos de lineal en la relación sociedad-Estado. Las luchas sociales pudieron cuajar en ciertas conquistas a nivel institucional en determinado momento y no antes ni después no sólo por las circunstancias históricas concretas de lucha del pueblo, sino también por las circunstancias concretas del Estado, y en él, de la voluntad política del gobierno de turno de que así fuera.

Entiendo que la democracia es un modo de gobierno que por ahora es el mejor factible en tanto espacio para expresar los diferentes proyectos de vida que hay al interior de nuestra sociedad y de nuestras comunidades, y la pretensión de que ninguno de ellos se lleve puesto el otro (aunque

lamentablemente hoy en día muchos de los argentinos vivencien lo contrario). Creo que el hecho de que el Estado reconozca y valide luchas y reivindicaciones sociales no es menor, ni solo mérito de los que luchan. No quiero desconocer la dialéctica que se traba entre la sociedad y el Estado, y no quisiera pensar que cualquier modo de gobierno, con cualquier tendencia ideológica da lo mismo. Hoy vemos claramente con este cambio de gobierno, que lo factible irá ampliándose o achicándose según lo que la sociedad y el Estado ubiquen en lo meramente utópico o profundamente real. Por ello, nuevamente, el contenido material de nuestras luchas y nuestras batallas lo pondrán las comunidades, el pueblo. Según qué querramos para nosotros y nuestra posteridad, y cuánto luchemos porque ello sea factible, serán las leyes y formalidades que compondrá el Estado.

BIBLIOGRAFÍA

Cohen, J. L. y Arato, A. (2000). *Sociedad Civil y teoría política*. México. Fondo de Cultura Económica.

De Zan, J. (2013). *La vieja y la nueva política*. Bs. As. UNSAM.

Dri, R. (2006). *La fenomenología del espíritu en Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV. Tomo II*. Bs. As. Biblos.

Dri, R. (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Bs. As. Biblos.

Dri, R. (2015). *Apuntes del curso de doctorado Hegel: el movimiento dialéctico*, San Salvador de Jujuy.

Dussel, E. (2014). *14 Tesis de Ética*. Bs. As. Docencia.

Kaufman, A. (2014). *Devenires multitudinarios argentinos: figuraciones de una escena* (pp. 103-118), en *Figuraciones de la comunidad. El ojo, la carne y la palabra*. Cabanchik, Boverio (comps). Bs. As. Colihue.

Hegel, W. (1993). *Filosofía del derecho*. Bs. As. Libertarias.

Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. Costa Rica, DEI.

Lapierre, J. W. (1968). *Essai sur le fondement du pouvoir politique*. Aix.

Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia. Pre-Textos.

Maceiras, F. (2011). *De otro modo*. Barcelona. Anthropos.

Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid. Siglo Veintiuno.

Ricœur, P. (2011). *De otro modo*. Barcelona. Anthropos.

Ricœur, P. (2009). *Educación y Política*. Buenos Aires. Prometeo.

Weil, E. (1984). *Philosophie Politique*. París. Vrin.

CIUDADANÍA: DESAFÍO INTERCULTURAL PARA LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL CAMBIO DE ÉPOCA

Alcira B. Bonilla

A partir de mi contribución al Simposio sobre Filosofía de la Liberación en el XVII Congreso Nacional de Filosofía (Santa Fe, 4 a 8-08-2015) titulada “La Filosofía de la Liberación y la Filosofía Intercultural: dos miradas críticas complementarias en un cambio de época”¹²⁵, fui madurando la idea de una complementariedad entre la Filosofía de la Liberación “nuestroamericana” y la Filosofía Intercultural. En consecuencia, tanto para el tratamiento de cuestiones filosóficas particulares como en reflexiones metafilosóficas comencé a desarrollar un estilo de pensamiento que denomino Filosofía crítica intercultural “nuestroamericana” liberadora. Situado en el *locus enuntiationis* de este estilo filosófico, este trabajo en primer lugar se ocupa de la justificación de una Filosofía crítica intercultural “nuestroamericana” liberadora y, en segundo término, aborda desde esta perspectiva algunos aspectos de la cuestión ético política de la ciudadanía, en particular la idea de ciudadanías interculturales emergentes, tema que fue motivo de una clase en la Diplomatura en Filosofía de la Liberación, aportes para pensar la decolonialidad.

Justificación de una filosofía crítica intercultural nuestroamericana liberadora

Si la aparición de la Filosofía de la Liberación en Nuestra América alrededor de los años setenta del siglo pasado significó la posibilidad de un discurso crítico que reposicionaba temas de antigua data en el contexto general de opresión y resistencia vivido en Latinoamérica, los paradigmas culturales novedosos y de impacto mundial de la última década de ese siglo fueron asumidos críticamente por la Filosofía Intercultural. En razón de esto y sin hacer de las cuestiones de denominación un campo de disputa,

125- Inédita.

resulta plausible pensar en términos de una Filosofía crítica intercultural “nuestroamericana” liberadora, o, si se prefiere, de una Filosofía de la Liberación “nuestroamericana” intercultural crítica.

Antes de comentar las transformaciones y acontecimientos ocurridos desde la última década del siglo pasado, hay que prestar atención a los avatares de la Filosofía de la Liberación en los contextos histórico-políticos adversos para su cultivo entre 1973 y 1990, acontecimientos que incidieron también en el desarrollo filosófico del subcontinente. A la aparición de la Filosofía de la Liberación o, al menos, la reunión bajo este rótulo de un conjunto de autores y trabajos que pusieron en el foco de la atención a un nuevo sujeto histórico-político denominado pueblo, los oprimidos del sistema, las víctimas, continuó rápidamente un despliegue que desbordó los límites geográficos del inicio. Poco tiempo después estos intentos quedaron relegados de los círculos académicos y culturales oficiales por obra de la censura que impusieron las dictaduras cívico-militares. Por razones de espacio no se puede incluir aquí ni una muestra del tendal de colegas y estudiantes muertos, encarcelados y/o exiliados¹²⁶. Al terrorismo de estado y las dictaduras se sumó, y no de manera casual, la adopción de políticas económicas neoliberales globalizantes.

En la década siguiente el retorno de las democracias estuvo condicionado por pactos de tipo diverso con las dictaduras salientes y los mercados internacionales. Tales acuerdos, por una parte, habilitaron la elección de gobiernos con representantes de partidos políticos; por otra, determinaron la fragilidad de estas democracias. En consecuencia los nuevos gobiernos o bien no pudieron realizar políticas adecuadas de memoria, verdad, reparación y justicia, o se vieron obligados a suspender los procesos de justicia transicional ya comenzados, como fue el caso argentino durante los gobiernos de R. Alfonsín y de C. Menem (BONILLA; 2015c). A pesar de ello, se dio un reverdecimiento de los estudios filosóficos en todo el subcontinente, sobre todo en las academias universitarias, así como su adecuación a los nuevos contextos políticos, económicos y culturales, fundándose nuevas sociedades, revistas y carreras dedicadas al estudio y difusión de la Filosofía. En su mayor parte tales estudios e investigaciones fueron realizadas de modo un tanto descontextualizado y en consonancia con las tendencias y temas que provenían de los países centrales, generalmente impulsadas por políticas de investigación que, además de seguir modas académicas, resultaron obedientes a regulaciones del mercado y de organismos internacionales

126- Como ejercicio responsable de memoria filosófica, las y los estudiantes de esta Diplomatura podrán elaborar un listado con los nombres de estos colegas y estudiantes, país por país (Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Brasil, El Salvador...).

como el BID que incidieron en la organización del trabajo investigativo en las instituciones universitarias y de investigación. En este marco, no resulta difícil imaginar el escaso lugar que fue asignado a los trabajos de la Filosofía de la Liberación y a otras formas críticas de pensamiento afines a ella.

Para completar la argumentación, a las situaciones mencionadas antes hay que sumar los cambios significativos que tuvieron lugar sobre todo desde la última década del siglo pasado. Sin pretensión de exhaustividad, entre los más notorios pueden señalarse:

1. La mundialización neoliberal¹²⁷ del mercado y de los sistemas de información, que afectó todas las dimensiones de la existencia de los seres humanos, la vida de los sistemas ecológicos, la estabilidad de los ambientes y del clima (FORNET-BETANCOURT; 2003b; HINKELAMMERT; 2005; SCANNONE; 2009).
2. La emergencia combativa de los pueblos originarios de Nuestra América alrededor del año 1992, año en el que se cumplió el quinto centenario del pretendido “Descubrimiento” de América¹²⁸. A esta emergencia de los pueblos originarios y a sus luchas todavía no acabadas, habría que sumar las luchas por reconocimiento de derechos llevadas a cabo por movimientos de mujeres, de afrodescendientes, de movimientos sociales que se hicieron y se hacen cargo de la pauperización introducida por las reformas económicas neoliberales, de los *Sem Terra* y grupos similares, etc., y de otros grupos minorizados que llevan adelante luchas por el reconocimiento de sus derechos e identidades.
3. La conciencia cada vez más aguda de la “condición (neo)colonial” que impregna por completo todos los niveles de la existencia (desde los imaginarios sociales y culturales hasta las formas de organización política, social y económica) en los países que fueron

127- Se emplea el término *mundialización* en lugar de *globalización*, dado que éste es parte del léxico ideológico de la mundialización hegemónica neoliberal.

128- España y Portugal intentaron imponer una agenda celebratoria de sus “gestas” que fue ampliamente rechazada por gobiernos, intelectuales y agrupaciones civiles de los países nuestroamericanos (BONILLA; 1993). Las reacciones más eficaces se originaron en grupos descendientes de los pobladores originarios. Por ejemplo la “Declaración de la Comisión Internacional CISA [Consejo Indio de Sudamérica] por los derechos humanos de los pueblos indios” (1985) y el repudio a la “invasión extranjera de América” por la Asociación Indígena Salvadoreña (ANIS) (1988) (DUSSEL; 1994: 151). A la revisión crítica de esos cinco siglos por historiadores y lingüistas, hay que añadir las obras de T. Todorov y E. Dussel, *La conquista de América. La cuestión del otro* (1982) y *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”* (1994), respectivamente.

“descubiertos”, dominados y colonizados, pero también en los dominadores (CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGEL; 2007; GRÜNER; 2010; QUIJANO; 2014; RAMA; 2004; WALSH *et alii*; 2006).

4. Los constantes y pauperizados flujos migratorios, “fenómeno biopolítico mayor de nuestro tiempo” y verdadera tragedia de época que afecta la existencia de cientos de grupos humanos y de millones de personas (BONILLA; 2012, 2013).
5. El carácter planetario del deterioro ambiental y de la crisis de los ecosistemas, que resulta una consecuencia de las formas extremas de esta época de neoliberalismo o, para ser más explícitos, de las formas extractivas que adopta el capitalismo (BONILLA; 2007; FUNTOWICZ y RAVETZ; 1993).
6. El surgimiento de formas democráticas novedosas, como las desarrolladas en Bolivia y Ecuador, y la constitución de bloques regionales antisistémicos (Mercosur, CAN, UNASUR, etc.) (CERQUEIRA FILHO; 2011; CHIVI; 2010).

Como respuesta a los cambios mundiales, hacia la última década del siglo pasado comienza de manera explícita en Europa la Filosofía Intercultural como crítica de la ideología de la globalización y de sus consecuencias y en vista de la necesidad de “[...] mantener un intercambio consciente y productivo con la diferencia, si la filosofía pretendía tener algún papel en el mundo globalizado” (WIMMER; 2004:12). Tomando en cuenta los trabajos de esta treintena de años (FORNET-BETANCOURT; 2015), debe entenderse correctamente la expresión de Wimmer como una toma de conciencia de los cambios y como intento honesto de cuestionar las perspectivas teóricas tradicionales afrontando el desafío de su descentramiento y ampliación. Así Ram Adhar Mall, primer presidente de la *Sociedad Internacional para la Filosofía Intercultural*, caracteriza la Filosofía Intercultural como una nueva actitud filosófica:

“La Filosofía Intercultural no es, ante todo, un sistema particular y concreto de filosofía, sino una nueva actitud filosófica. O mejor, una actitud proto-filosófica, según la cual el espíritu de la filosofía se puede realizar en contextos culturales diferentes” (MALL; 2014).

Repensar la ciudadanía: el desafío de las ciudadanías interculturales emergentes

El sujeto histórico emergente visualizado por la Filosofía de la Liberación (las víctimas, el pobre, los oprimidos del sistema) fue designado

con la categoría de pueblo y no con la de ciudadano, por considerar que ésta estaba demasiado integrada al complejo ideológico del liberalismo individualista y vinculada con un acceso magro al ejercicio de derechos civiles y políticos, soslayándose los económicos, sociales y culturales, que posibilitan la realización efectiva de los primeros (BERISSO; 2012a y 2012b). La necesidad de investigar una ampliación de la noción de ciudadanía estuvo dada por los desafíos del cambio de época; en particular, por las ingentes migraciones, el retorno de las democracias en América Latina y la emergencia de modelos constitucionales alternativos. Es más: para pensar hoy la cuestión de la ciudadanía con honestidad filosófica y política, hay que sumarse a quienes radicalizan la Filosofía de la Liberación y sostienen que ha llegado la hora de “volver a Martí”, el pensador de “nuestras repúblicas dolorosas de América” (que comparten una historia común, una identidad cultural paradójicamente basada en la diversidad, el mestizaje y dolores comunes). Como partes de un “nosotros resistente” -el nuevo sujeto histórico y político-, Martí convoca en *Nuestra América* (1881) a una transformación subjetiva y social, haciendo del enérgico ejercicio del pensar un servicio en el ámbito público. Esto significa también el compromiso de posibilitar la voz pública a quienes se han visto secularmente privados de la autonomía del decir (y del ser escuchados), para incorporarlos al acervo filosófico común (ACOSTA; 2011; BONILLA; 2013).

A modo de un paréntesis introductorio cabe recordar que modernamente el estatuto de la ciudadanía surgió en Gran Bretaña y Estados Unidos como un derecho restringido a hombres adultos anglosajones, protestantes y propietarios. En la segunda etapa de la Revolución Francesa, a partir de 1792, el principio de la ciudadanía se extendió a todos los seres humanos masculinos leales a su nación, ampliándose el número de individuos autorizados a participar en el siglo XX por el otorgamiento del derecho al voto a las mujeres, el progresivo establecimiento de los derechos sociales y la liberación de los pueblos coloniales y semicoloniales. Sin embargo, nunca se establecieron criterios objetivos para determinar el acceso y la pertenencia a la comunidad política, agravándose esta situación a partir de la instalación del proceso contrarrevolucionario predominante en el mundo desde hace cuatro décadas¹²⁹.

Como antecedente europeo de una ampliación sustantiva de la noción de ciudadanía cabe citar los aportes de T. Marshall en *Ciudadanía y clase social* (1950) donde a la idea habitual de ciudadanía se añade el concepto de ciudadanía social. El gran aporte de Marshall ha sido ampliar la concepción

129- Sobre las diversas teorías filosóficas actuales de la ciudadanía, ver los trabajos de Carlos Cullen (2007 y 2012).

de la ciudadanía como el conjunto de los derechos que buscan la integración social de los individuos en una determinada nación y presentar este ejercicio de ciudadanía como opuesto y complementario a los valores de mercado, Para ello se pregunta sobre las condiciones de la igualdad humana en condiciones de diferencias económicas y por las posibilidades de igualar o valorar cualitativamente a las personas (MARSHALL y BOTTOMORE; 2004:20), considerando que éstas tienen obligaciones con el Estado y derechos a participar políticamente, acceder a servicios de salud, educación y seguridad, al trabajo, etc. La incorporación de los tres niveles de derechos (civiles, políticos y sociales) para todos los individuos define por lo tanto la ciudadanía en una sociedad democrática (MARSHALL y BOTTOMORE; 2004:35). Algunas falencias: este esquema presupone un Estado liberal consolidado y se ajusta a la tradición del pensamiento social inglés, emplea un esquema histórico excesivamente simple, sólo plantea la lucha por los derechos en la comunidad nacional y no considera las diferencias de género, étnicas, culturales, nacionales, por capacidades y status. A partir de la revolución cultural de la década de 1960, el acceso a la ciudadanía comenzó a verse como un derecho subjetivo y colectivo, persistiendo la idea de “concesión” en la legislación sobre todo inmigratoria. En el final de esta etapa se incorporan diversas minorías, se inician las discusiones sobre multiculturalismo y se debate sobre la democracia deliberativa y participativa (HABERMAS; 1989 y 1996).

El multiculturalismo teórico y político surge del giro desde las teorías liberales y socialistas de la homogeneización modernizadora al planteo de un lugar teórico para las minorías de origen étnico, migrante y otras (COLOM; 1998:58-59). El término “multiculturalismo” denota una categoría meramente descriptiva, pero también se convierte en categoría normativa teórica y designa la praxis política que facilita institucionalizaciones pluralistas de la heterogeneidad cultural a nivel de un estado nacional (o plurinacional) (COLOM; 1998:11-12).

Los filósofos fundadores del multiculturalismo teórico han vinculado las categorías de ciudadanía con las de cultura e “identidad cultural”, a partir de Charles Taylor, con su defensa de la *recognition* (“reconocimiento”), y de Will Kymlicka, que propugna un *liberal culturalism* (“culturalismo liberal”). En *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (1992), Taylor recurre a la categoría de “reconocimiento” (*Anerkennung*) de la primera ética hegeliana (HONNETH; 2003), motivado por las luchas seculares de los grupos francófonos en Québec. Sensible a las diferencias e identidades culturales, critica los modelos procedimentalistas liberales que en nombre de principios abstractos de justicia rechazan las cuestiones referidas a la “vida buena” y a

las metas colectivas (comunitarias). Se le puede objetar que el derecho a la identidad cultural y moral y su reconocimiento estén concebidos en términos de *survivance* (“supervivencia” cultural transgeneracional) de modo algo esencialista y estático. Taylor parece convocar al diálogo con la categoría gadameriana de “fusión de horizontes”, pero olvida las mediaciones histórico culturales, siempre dinámicas, que el dialogo comporta.

El modelo del *liberal culturalism* pretende hacerse cargo de la brecha entre el igualitarismo de la teoría política liberal y la necesidad de dar respuesta a “cuestiones relacionadas con la nacionalidad y los derechos de las minorías” (KYMLICKA; 2003:14). Concibe la ciudadanía como un “ideal normativo democrático” de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos, aunque asumiendo la noción de “ciudadanía diferenciada” de I. M. Young para habilitar un modelo diferencial de integración a la comunidad política a partir de la pertenencia grupal a alguna categoría de “ciudadanía diferenciada”: los grupos que demandan derechos grupales como modo de alcanzar mayor inclusión y participación y las minorías nacionales que exigen el derecho a gobernarse autónomamente dentro de un régimen federal o confederal (los quebequenses y los integrantes de los pueblos originarios). Según autor, el ejercicio de la ciudadanía multicultural está ligado a derechos específicos en función de la pertenencia grupal: 1) derechos de autogobierno que habrían de concederse a las minorías nacionales, bajo la forma de una federación multinacional (KYMLICKA 2003:166); 2) derechos poliétnicos de las comunidades de inmigrantes; y 3) derechos especiales de representación (“discriminación positiva”) para remediar las desventajas que ciertos grupos tienen respecto de la participación política. A este modelo se le han realizado numerosas críticas, entre las que cabe mencionar: a) que al plantear la posibilidad de modos alternativos de representación abre paso a la idea de una “ciudadanía jerárquica”; que su idea de una “cultura nacional” para asegurar la igualdad entre los grupos y la libertad y la igualdad en el seno de los mismos (KYMLICKA; 1996: 266) no se condice con estado “mosaico” canadiense¹³⁰ que defiende y que, si se hace del migrante el caso testigo de aplicación de esta teoría, éste queda reducido a un lugar secundario, con peligro de ser obligado a asimilarse (COLOM; 1998:131). A estos argumentos se añade que Kymlicka olvida que la pérdida de pertenencia cultural lo es de pertenencia concreta, constituyendo la caída en la anomia y la imposibilidad del ejercicio de la autonomía como consecuencia de ello la supresión de toda posibilidad del ejercicio real de la ciudadanía. Además,

130- La metáfora del “mosaico” resulta privilegiada en los textos canadienses defensores del multiculturalismo frente a la del *melting pot* (“crisol”), norteamericana en principio y luego adoptada por numerosos estados nacionales, entre ellos, la Argentina.

como Kymlicka sostiene que la migración es resultado de una decisión voluntaria, los colectivos de inmigrantes carecerían de legitimidad moral cuando reclaman derechos diferenciales y sólo podrían reclamar protección si fueran víctimas de acciones discriminatorias. Y. Abu-Laban critica a estos autores porque basan sus argumentos en una noción esencialista y estática de la cultura de pertenencia; y, en consecuencia, no se diferencian de los defensores del que ella denomina “racismo liberal” (ABOU-LABAN; 2002:466-467). Por el contrario, el reconocimiento del entrecruzamiento de culturas que resulta de los procesos de colonialismo, los flujos migratorios y diversos fenómenos de globalización cultural vuelve impensable una noción esencialista o monolítica de cultura, debiéndose reconocer que las culturas son dinámicas y diferenciadas y que, en consecuencia, un individuo podría tener identidades culturales múltiples.

Estas dificultades de la teoría multiculturalista conducen a proponer la categoría teórica de “ciudadanías interculturales emergentes”, para tomar en cuenta no sólo el hecho de la coexistencia en un mismo ámbito de grupos y personas provenientes de diversos orígenes étnicos, culturales, etc., sino a quienes han llegado por migración a un lugar de residencia determinado. Étienne Balibar caracteriza las migraciones actuales como “el fenómeno político mayor de nuestro tiempo” (BALIBAR; 1992: 51). Si se denomina biopolítica el conjunto de las políticas de regulación del cuerpo-especie de la población (FOUCAULT; 1994:193), puede completarse la caracterización anterior señalando que tales migraciones son un fenómeno netamente “biopolítico” (BONILLA; 2012). Tales movimientos migratorios están condicionados por las políticas de población, salud, educación y trabajo de los estados nacionales contemporáneos, que, total o parcialmente sometidos a las dinámicas y estrategias de la globalización económica y comunicacional, son igualmente responsables de la aplicación de estas políticas y de la normativa que las regula.

En la concepción y establecimiento de políticas migratorias, así como en el tratamiento que la población nativa otorga a las y los migrantes y en la formación de subjetividad y empoderamiento de éstos, juegan un papel decisivo, no solamente los lineamientos normativos vigentes, sino, y sobre todo, el imaginario social o la ideología existente en cada contexto (MÁRMORA; 2004:25). En la Argentina, la población de origen migrante externo proviene principalmente países cercanos y se radica en las ciudades¹³¹. La aparición urbana de estos grupos con características fenotípicas propias de los pueblos originarios, así como la implementación de las políticas neoliberales de ajuste, destrucción de industrias y falta de empleo, derivó en episodios de

131- Habría que sumar al análisis los contingentes en aumento de migrantes asiáticos y africanos.

xenofobia y racismo en la década de los '90 (GRIMSON Y JELIN; 2006:70), cuando todavía estaba vigente la "Ley Videla" de 1981 basada en el principio de la seguridad nacional.

La ley N° 25.871, vigente desde comienzos de 2004¹³² y fruto de debates de diversos sectores de la sociedad civil (GIUSTINIANI, R. *ET AL.*; 2004), en su Art. 4º establece el derecho humano a migrar. Se trata de un desarrollo del derecho humano a la libre circulación (PÉCOUD Y DE GUCHTENAIRE; 2008:23) y en la aplicación de principios constitucionales. En esta ley se supera la antinomia "legal-ilegal", estigmatizante y generadora de vulnerabilidad, y se reconoce el derecho a la migración como derecho inalienable de las personas. Gabriel Chausovsky interpretó de modo señero:

(...) ya no es el Estado quien da y quien quita, el Estado ahora es quien reconoce y quien debe garantizar la eficacia del ejercicio de los derechos, es quien debe dotar al sistema de las herramientas necesarias para la defensa y protección de los derechos afectados, el rol del Estado es otro y, si se sigue coherentemente, su resultado es decididamente favorable a la persona humana" (CHAUSOVSKY; 2011:122).

Si bien se insiste en el rol garantista del Estado, se pone de manifiesto que los derechos humanos son superiores al mismo y que, como bienes inalienables de las personas, no son "otorgados" por el Estado, sino que éste tiene la obligación de reconocerlos, defenderlos y garantizar su ejercicio. Se introduce así un concepto de ciudadanía que pone en jaque la idea de que es el estado nacional el que da o reconoce la ciudadanía, como parte de su ejercicio soberano.

Estas ideas se complementan con la noción de "ciudadanía intercultural" planteada por algunos que estudian la ciudadanía a partir de los contextos políticos y sociales recientes de América Latina. Para Ángel Bello Maldonado en los contextos de globalización la interculturalidad adquiere una dimensión central para las relaciones políticas, económicas y sociales y "(...) la comprensión conceptual de la ciudadanía intercultural pasa por el reconocimiento de las transformaciones de la ciudadanía como vínculo con una comunidad" (BELLO MALDONADO; 2008:30).

Tanto el acceso pleno a la ciudadanía de grupos y de personas provenientes de pueblos originarios como el tratamiento de la ciudadanía como goce de todos los derechos (incluidos los políticos) por parte de las y los migrantes, son dos índices importantes para apreciar el grado de democratización real de un país. Para una iniciación en el tratamiento

132- Actualmente se ha reformado la Ley en sentido restrictivo, impulsándose políticas migratorias similares a las de la dictadura cívico-militar.

del primer aspecto baste una referencia a los aportes proporcionados por la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia¹³³. Fernando Mayorga destaca que en este texto constitucional se amplía la noción de ciudadanía con el reconocimiento de un nuevo sujeto político, las “naciones y pueblos indígena originario campesinos” (MAYORGA; 2013). Tanto en el Preámbulo como en los cinco primeros artículos se manifiesta de manera explícita esta nueva concepción de ciudadanía y Estado. Para Mayorga este modelo estatal se sustenta en tres pilares: 1) la recuperación del papel del Estado en la generación, control y redistribución del excedente económico; 2) el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios y la promoción del pluralismo político, económico, jurídico, lingüístico y cultural; 3) la descentralización política, con reconocimiento de autonomías departamentales, municipales e indígenas. La democracia se ha ampliado en Bolivia, porque las nuevas reglas e instituciones han permitido la inclusión de nuevos sujetos y demandas:

“La elección directa de autoridades políticas nacionales y subnacionales, la posibilidad de revocatoria de su mandato mediante voto popular y la elección de magistrados del flamante Órgano Judicial por voto universal dan cuenta de la mayor incidencia del voto ciudadano.” (Mayorga, 2013).

El reconocimiento de derechos al nuevo sujeto político denominado “naciones y pueblos indígena originario campesinos”, superador de las propuestas de “ciudadanía diferenciada”, introduce la democracia comunitaria en el sistema político constitucional, que pasa a definirse por normas y procedimientos para la participación política propios de los pueblos indígenas.

Por último, cabe atender un aspecto de la cuestión de la ciudadanía todavía poco estudiado como lo es la emergencia reciente de ciudadanía interculturales en las sociedades actuales, aluvionales y fragmentarias, sobre todo en las metrópolis y sus áreas de influencia que están densamente habitadas por gran variedad y cantidad de personas y de grupos de origen migratorio. Se trata de un fenómeno cuyas consecuencias teóricas están lejos de haber sido agotadas. Aquí se intentarán despejar algunos problemas terminológicos y conceptuales en torno al fenómeno migratorio contemporáneo, la interculturalidad y la ciudadanía y convocar discusiones para lograr ciertos acuerdos básicos tendientes a facilitar una convivencia con mayor calidad e inclusión y una reforma de las políticas públicas fundamentales.

133-Igualmente sería fructífero un análisis de la actual Constitución de la República del Ecuador.

Asumiendo estos desarrollos y tomando en cuenta la importancia que la población migrante tiene en nuestras sociedades, se considera oportuno emplear la categoría de “ciudadanías interculturales emergentes” para rotular esta temática de un modo a la vez distintivo y técnico. La consulta a diccionarios¹³⁴ remite a dos acepciones principales de “emergencia”: la más habitual indica la aparición de algo nuevo, más o menos novedoso o diferente, aunque pueda surgir como cambio de algo anterior; una segunda señala la necesidad de la acción inmediata para aportar soluciones en una situación peligrosa. El calificativo de “emergentes” permite comprender la aparición de nuevas maneras de manifestación ciudadana, sobre todo el pasaje de acciones sociales a otras propiamente políticas (constitutivo para el surgimiento de nuevas ciudadanías) e investigar las actitudes y políticas de dominación que impiden la plena expansión de la misma. En este sentido puede señalarse la continuidad de esta propuesta con la “moral de la emergencia” como quiebra de totalidades opresivas que Arturo Roig destacaba como característica de las tradiciones liberadoras de América Latina, al menos, desde el siglo XVIII (ROIG; 2002: 107-125).

Para el ejercicio efectivo de este tipo de ciudadanía intercultural, se necesita incidir en el cambio de políticas y prácticas sociales racistas, xenófobas y discriminatorias que proliferan en las sociedades contemporáneas y sobre todo, en una transformación profunda del imaginario social en su conjunto. La renovación teórica y el establecimiento de normativas que atiendan estos aspectos resultan letra muerta en tanto no se produzca una transformación positiva de las políticas y las prácticas de la sociedad en su conjunto. Una sociedad que no intente hacerse cargo de esta emergencia está destinada a vivir en la injusticia que significa la conculcación de los derechos humanos de gran parte de su población, con riesgo de que se formen núcleos de población dominada que redundarán en nuevas fuentes de conflicto para un futuro no demasiado remoto y que pueden convertirse en pasto de prácticas genocidas a las que la Argentina no ha sido inmune ni en el pasado reciente ni antes. Tal sociedad tampoco podría hacerse cargo de la complejidad y riqueza de los diversos planos en los que hoy se plantean las relaciones regionales e internacionales.

134- Cf., “emergencia”, “emergente”, “emerger” (RAE; 2002: 802) y el latín *emergere* (ER-NOUT Y MEILLET; 1959:399).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Laban, Y. (2002). Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism. *Citizenship Studies*, 6, 4.

Acosta, Y. (2012). Reflexiones desde "Nuestra América". *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo. Editorial Nordan-Comunidad.

Balibar, E. (1992). *Les frontières de la démocratie*. Paris. La Découverte.

Bello Maldonado, Á. (2008). Ciudadanía Intercultural en América Latina: La búsqueda de un marco conceptual. En S. Alfaro; J. Ansión y F. Tubino (Eds.), *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina* (pp. 25-48). Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Berisso, D. (2012a). Los límites del concepto de ciudadanía en el marco de una ética latinoamericana. (De una ética de la liberación a una praxis intercultural), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (tesis de doctorado en Filosofía, inédita).

Berisso, D. (2012b). *Pueblo y populismo en Latinoamérica, claves para una perspectiva filosófica*. Saarbrücken, Editorial Académica Española.

Bonilla, A. (1993). El pensamiento latinoamericano y las celebraciones del V Centenario. *Heteroglossia*, 5, pp. 13-28.

Bonilla, A. (2007). Responsabilidad y ética ambiental. En E. Tancredo, y N. Da Costa Pereira (Coords.), *Dimensiones humanas del cambio ambiental en Argentina. Hacia la construcción de una Agenda Científica Ambiental Interinstitucional* (pp. 381-397). Luján. Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján.

Bonilla, A. (2012). Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar. En E. Assalone, y P. Bedin (Comps.), *Bios y Sociedad I. Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica*. Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata. CD-Rom.

Bonilla, A. (2013). Ciudadanías interculturales emergentes. En C. Cullen y A. Bonilla (Eds.), *La ciudadanía en jaque, II. Ciudadanía, alteridad y migración* (pp. 7-38). Buenos Aires, La Crujía.

Bonilla, A. (2015a). Implicaciones ético-políticas de las política migratorias actuales en la Argentina: el derecho humano a migrar entre el imaginario y las prácticas. En H. Dei (Ed.), *Caminos para pensar la*

democracia: desde la filosofía, las humanidades y las artes (pp. 103-114). Lanús, Universidad Nacional de Lanús.

Bonilla, A. (2015B). Reflexiones teóricas sobre la justicia transicional en América Latina. En A. Bonilla (Coord.), *Racismo, genocidios, memorias y justicia* (pp. 165-189). Buenos Aires, Editora Patria Grande.

Bonilla, A. (2016). Los alcances de la metáfora de la traducción en la Filosofía Intercultural. (Ponencia inédita, leída en las II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la FFyL-UBA).

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Cerqueira Filho, G. (Org.). (2011) *Sulamérica. Comunidade Imaginada. Emancipação e integração*. Niterói. Editora da UFF.

Chausovsky, G. (2011). Soberanía y derechos humanos: tensiones y asperezas. En G. Cerqueira Filho (Org.), *Sulamérica –comunidade imaginada-emancipação e integração* (pp. 119-127). Niterói. EdUFF.

Chivi Vargas, I. (Coord.) (2010). *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

Colom, F. (1998). *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona. Anthropos.

Cullen, C. (2007). Ciudadanía *urbi et orbi*. Desventuras de un concepto histórico y desafíos de un problema contemporáneo. En C. Cullen (Comp.), *El malestar en la ciudadanía* (pp. 17-42). Buenos Aires. Stella/ La Crujía.

Cullen, C. (2012). El rizoma ciudadano. En C. Cullen y A. Bonilla (Eds.), *La ciudadanía en jaque, Problemas ético-políticos de prácticas conquistadoras de sujetos*. 1. Ciudadanía, alteridad y educación (pp. 11-22). Buenos Aires. Stella/ La Crujía.

Dussel, E. (1994). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad", La Paz. Plural editores / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA.

Ernout, A. y Meillet, A. (1959). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. 4ème éd. Paris. Klincksieck.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003b). *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*. Madrid. Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004). La interculturalidad como alternativa a la violencia. En R. Fornet-Betancourt, *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (pp. 93-104). Aachen, Verlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*. Aachen. Wissenschaftsverlag Mainz in Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (2011). *La Filosofía Intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Temuco, Ediciones UC Temuco.

Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2015). *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie [Historia y desarrollo de la Filosofía Intercultural]*. Aachen. Verlagsgruppe Mainz in Aachen.

Foucault, M. (1994) *Dits et écrits IV*. Paris. Gallimard.

Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1993). *Epistemología Política. Ciencia con la gente*. Buenos Aires, CEAL.

Giustiniani, R. *et al.* (2004). *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*. Buenos Aires. Prometeo.

Grimson, A. y Jelin, E. (Comp.) (2006). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires. Prometeo.

Grüner, E. (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, edhasa.

Habermas, J. (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid. Tecnos.

Habermas, J. (1996). Frankfurt a.M. Suhrkamp.

Hinkelammert, F. (2005). *La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización. Polis*, 10.

Honneth, A. (2003). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt a.M. Suhrkamp.

Kymlicka, W. (2003). *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona. Paidós.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona. Paidós.

Mall, R. (2014). *Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification. Confluence. Online Journal of World Philosophies*. 1, pp. 67-84.

Mármora, L. (2004). *Las políticas de migraciones internacionales*. Buenos Aires. O.I.M.- Paidós.

Marshall, T. y Bottomore, T. (2004). Ciudadanía y clase social. Buenos Aires. Losada.

Martí, J. (2008). Nuestra América. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

Mayorga, F. (2013). Ciudadanía ampliada y democracia intercultural en Bolivia. En Actas. XI Congreso Nacional de Ciencia Política. Paraná: UNER. CD-Rom.

Merleau-Ponty, M. (Dr.) (2006). Les philosophes de l'Antiquité au XXe. Siècle. Histoire & portraits. Nouvelle édition révisée et augmentée sous la direction de Jean-François Balaudé. Paris. Librairie Générale Française.

Pécoud, A. y de Guchteneire, P. (2008). Migración sin fronteras. Ensayos sobre la libre circulación de las personas. París. UNESCO.

Real Academia Española (2002) Diccionario de la lengua española. 21^a ed. Madrid. Espasa Calpe (hay nueva edición electrónica).

Quijano, A. (2014) Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO.

Rama, A. (2004). La ciudad letrada. Pról. C. Monsiváis. Santiago de Chile. Tajarar.

Roig, A. (2002). Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo. Mendoza. EDIUNC.

Scannone, J. (2009). Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina, Barcelona / México. Anthropos / Universidad Iberoamericana.

Taylor, C. *et alii* (1993). El multiculturalismo y "la política del reconocimiento". México. FCE.

Todorov, T. (1982). La Conquête de l'Amérique: La Question de l'Autre. Paris. Seuil.

Walsh, C.; García Linera, A. y Mignolo, W. (2006). Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento. Buenos Aires. Ediciones del Signo.

Wimmer, F. (2004). Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien. WUV.

DEMOCRACIAS DE “ALTA INTENSIDAD”: HORIZONTALIDAD, COHESIÓN Y PRÁCTICAS DE RESISTENCIA SOCIAL

Héctor Federico Roda

1.- Introducción:

Pensar la democracia desde perspectivas filosóficas no sólo fue un tópico recurrente en la antigüedad clásica griega, sino que se constituye en un tema clave entre los filósofos contemporáneos. Esto es no sólo por la complejidad de la trama resultante de su temática, por sus implicaciones en problemas actuales, vivos, inquietantes y urgentes; sino porque a partir de las crisis coyunturales del sistema político y económico reaparecen viejas preguntas que disparan contra la democracia representativa como una democracia de mero carácter formal, preocupada fundamentalmente por la participación de una ciudadanía disciplinada y adiestrada a las reglas de juego vigentes, más que por resolver cuestiones de fondo. Aún cuando en el discurso político aparecen temas de relevancia social, en el terreno de la praxis quedan aún pendientes: la generación de igualdad de oportunidades en el terreno socioeconómico, el ejercicio del poder político de altos mandos en orden al bien colectivo y no en orden a intereses particulares y la posibilidad de lograr una convivencia social armónica sin avasallamiento, entre otras deudas. Es por ello que a las viejas críticas de corte rousseauianas –que rechazan la posibilidad de representación de la voluntad general y consideran que la única forma posible para el ejercicio de la libertad es la democracia directa–, se le suman otras que tienen el mérito de pensar la democracia desde la periferia o en términos simbólicos y georeferenciales desde el “sur”. Sobre este cometido abrodaremos algunos tópicos desde la perspectiva de análisis de Boaventura de Sousa Santos y Enrique Dussel.

2.- Crítica a las Democracias representativas y movimientos sociales:

La teoría política contemporánea, hegemonizada por una orientación neoliberal, logró consolidar las estrategias de integración de la democracia

con los intereses del capital y la libertad individual. De hecho, la universalización de la democracia, como sistema representativo, coincide con la universalización de capitales –sobre todo norteamericanos– a través de sus brazos ejecutores (FMI, BID, BM, ONU) a partir de la 2ª Guerra Mundial y sobre todo luego de finalizada la “Guerra Fría” con la caída del Muro. La diversidad de modelos o alternativas democráticas de las que otrora se ocupaba la ciencia política (democracia de desarrollo; democracia participativa; comunitaria-republicana; marxista, etc.) parece haber quedado a la sombra de la democracia representativa, consagrada como la única forma legítima de entenderla y de vivirla. En este sentido, los sistemas democráticos actuales tienen a los países industrializados y no a la Grecia antigua como su matriz inspiradora.

De algún modo esta naturalización de la democracia como representativa, guarda sentido con la utopía conservadora: no hay posibilidad de pensar otra modalidad de democracia. Tomando la expresión de Franz Hinkelammert, De Sousa Santos expresa que:

vivimos en un tiempo de utopías conservadoras, cuyo carácter utópico reside en la negación radical de alternativas contra la realidad presente. La posibilidad de alternativas es desacreditada precisamente por ser utópica, idealista, no realista. Todas las utopías conservadoras se sustentan en una lógica basada en un único criterio de eficacia que rápidamente se vuelve un criterio ético supremo. Según este criterio, sólo tiene valor lo que es eficaz... El neoliberalismo es una de esas utopías conservadoras para las cuales el único criterio de eficacia es el mercado o las leyes del mercado. (De Sousa Santos: 2014)

De allí que, como afirma Boaventura De Sousa Santos “La Democracia se ha vuelto el rostro visible de la tiranía” (De Sousa Santos: 2014. pág 268.)

Con estas palabras el autor portugués sentencia no sólo el estado de crisis de las democracias capitalistas, sino a la vez la urgencia de emprender nuevos trabajos políticos y teóricos, en orden a la configuración de una democracia participativa que logre superar la fetichización del poder de representación, esto es, el alejamiento del representante respecto del representado.

En la misma línea crítica del modelo democrático, Przeworski propone “desmitificar, liberar nuestra concepción de las democracias reales de la perspectiva de sus orígenes” (Przeworski: 2010). En tal sentido plantea que la democracia aún debe enfrentar algunos desafíos que continúan generando insatisfacción o descontento generalizado, enumerando entre ellos:

(1) la incapacidad de generar igualdad en el terreno socioeconómico, (2) de hacer sentir a la gente que su participación política es efectiva, (3) de asegurar que los gobiernos hagan lo que se supone que deben hacer y no hagan lo que no se les ha mandado hacer, y (4) de equilibrar orden con no interferencia” (Przeworski: 2010 p 35).

Las democracias latinoamericanas, desde la década del '80 del siglo XX, vienen sumando procesos eleccionarios ininterrumpidos. No obstante, las condiciones sociales, en términos generales, no parecen haberse modificado sustancialmente, sobre todo si tenemos en cuenta que el balance final claramente tiene a los mercados financieros como los grandes beneficiados a costa de las escandalosas asimetrías, no sólo en lo que respecta a la distribución de riquezas, de bienes y de servicios, sino también de protección institucional. A ello parece referirse De Sousa Santos cuando habla de “tiranía”.

Durante la década de los '90, casi la totalidad de los países latinoamericanos han promulgado reformas constitucionales (aunque las de Brasil y Chile fueron en 1988 y 1989 respectivamente), en las que se lograron institucionalizar, por un lado, los llamados derechos sociales o derechos de tercera generación y, por otro, nuevos dispositivos de funcionamiento de las democracias locales como, por ejemplo, la re-elección presidencial, el reconocimiento de pueblos originarios como sujetos de derechos colectivos y en particular el derecho a la tierra.

Estas reformas han sido posibles a partir de consensos, no sólo en términos teóricos –jurídicos y epistemológicos– sino también políticos, como ha sido por ejemplo el caso de Argentina con el denominado “Pacto del bipartidismo”¹³⁵. Dichos consensos han tenido, como eje vertebrador, una determinada ortodoxia liberal centrada en el reconocimiento de derechos cívicos y políticos, por sobre los derechos sociales y económicos.

Es allí cuando los niveles de cohesión social parecen resquebrajarse irremediabilmente potenciando la movilización social no sólo como descontento frente a las reglas neoliberales, sino fundamentalmente como

135- “Pacto del bipartidismo” o “Pacto de Olivos” es la denominación, que en términos históricos designa la alianza de los dos grandes partidos políticos hegemónicos en Argentina desde mediados de siglo pasado: La Unión Cívica Radical (UCR) y el Partido Justicialista (PJ). Esta alianza permitió la reforma constituyente del 94 y con ello, la reelección presidencial de Carlos Menem (PJ) y la ampliación a tres representantes por provincia y por la ciudad autónoma de Buenos Aires en el Senado, dos por la mayoría y uno por la minoría, beneficiando así a la UCR -primera minoría- ya que le permitió sumar un senador más por provincia.

lucha. Como sostiene Dussel, la lucha de los movimientos es la expresión de un sufrimiento que le antecede:

Desde las víctimas, cuando el sufrimiento se hace inaceptable, intolerable, surgen movimientos sociales contestatarios en el campo político empírico. Surgen igualmente teorías críticas orgánicamente articuladas a dichos movimientos... Si todos los sectores de la comunidad política hubieran cumplido sus demandas, no habría protesta social ni formación de movimientos populares que luchan por el cumplimiento insatisfecho de sus reivindicaciones. Es a partir de la *negatividad* de las necesidades –de alguna dimensión de la vida o de la participación democrática- que la lucha por el reconocimiento se transforma frecuentemente en movilizaciones reivindicativas (que no esperan la justicia como don de los poderosos sino como logros de los mismos movimientos). Habrá tantos movimientos como reivindicaciones diferenciales. (Dussel: 2012).

Los nuevos sujetos políticos del descontento y de la lucha –piqueteros en Argentina, organizaciones campesinas en México y Brasil, movimientos indígenas en Bolivia y Ecuador, o uniones estudiantiles como en el caso de Chile, para mencionar sólo algunas–, desenmascaran las miserias propias de las democracias representativas, bastardeadas por el capitalismo.

En el marco coyuntural de la crisis europea, Boaventura de Sousa Santos plantea que estas democracias de “baja intensidad” son ya insostenibles por sí mismas. Entiende que la existencia de los mercados financieros no regulados es incompatible con una auténtica democracia. Por ello, considera que el futuro de la democracia está en manos de los movimientos sociales que se resisten contra el *status quo* y propone la necesidad de una refundación que sea superadora de la matriz liberal. Por ello afirma que esta democracia debe ser ante todo, “revolucionaria”.

La democracia representativa es una democracia de “baja intensidad”; nutrida por una proliferación de dispositivos promotores de interrelación de los sujetos (el asociacionismo, cooperativismo) pero de escasa participación real y con un alto nivel de control: control económico –a través de programas de financiamiento, ayudas económicas, subsidios–; control ideológico –a través de medios de comunicación social, programas compulsivos de formación o capacitación–, etc.

La democracia de baja intensidad es la propia de una minoría de elite, que responde a intereses propios, y que dispone de las vías institucionales para sí.

Esta democracia, fetichista del poder político, se protege a sí misma:

1. garantizando la más baja intensidad de la participación ciudadana, que queda restringida en última instancia al sufragio electoral.
2. disolviendo conflictos surgidos desde el descontento o resistencia popular ya sea:
 - a. absorbiéndolos dentro del aparato estatal,
 - b. creando nuevos dispositivos de control,
 - c. a través de la más salvaje represión. La criminalización de la protesta social es el ejemplo actual más claro.

Al referirse a la democracia de baja intensidad, De Sousa Santos la caracteriza como una situación patológica.

Cuando la distancia entre los representantes y los representados es amplia y disfuncional, la democracia representativa dispone de un mecanismo aparentemente muy eficaz: la celebración de nuevas elecciones y la elección de nuevos representantes. (De Sousa Santos: 2014)

Pero estas elecciones no funcionan de manera directa, puesto que las mediaciones de los partidos políticos y las organizaciones de intereses sectoriales cobran particular relevancia.

Ahora, cuando esta patología de la representación se convierte en una constante, deviene en una patología de la participación:

los ciudadanos, desmotivados por la sensación de impotencia, se convencen de que su voto no cambia las cosas, llevando a un mayor abstencionismo electoral. (De Sousa: 2014)

En esta línea Dussel ha usado un término análogo a democracia de “baja intensidad”; que en su terminología se conoce como “democracia fetichizada”. Ésta se entiende como la visión reducida del ejercicio de poder fetichizado, con legitimidad aparente y custodiado celosamente a través de fuertes dispositivos de disciplinamiento, control y represión (Dussel: 2013. Pág. 147).

La movilización social de principios de siglo, fue el resultado de las crisis políticas, económicas y sociales generadas por estas democracias de baja intensidad.

Esta situación permitió el surgimiento de un nuevo sujeto político del descontento, la resistencia y la lucha. Estos sujetos ponen en práctica un tipo de vida democrática característico de grupos humanos más reducidos en número, que encuentran puntos o problemáticas desde los cuales construyen relaciones tendientes a lograr niveles de cohesión interna; que se organizan desde la relación de horizontalidad, y que recurren a la asamblea como el mecanismo privilegiado de participación directa. Se trata de un tipo de democracia de “alta intensidad”, externa al aparato institucional –político y jurídico–; que defiende los intereses de una minoría oprimida y excluida. Se trata de un sujeto no individual, sino colectivo: mujeres, piqueteros, campesinos, indígenas, estudiantes. Desde entonces, este tipo de sujeto tuvo que ir ganando terreno en el campo político, jurídico, económico y social.

Estas experiencias ya son de por sí revolucionarias en tanto evidencian que la prepotencia de la democracia representativa no ha podido evitar prácticas construidas desde lógicas y racionalidades alternativas. Aunque ha hecho lo posible por mitigarlas. En este sentido, si tomamos la hipótesis de Boaventura De Sousa Santos acerca de que en los movimientos sociales está el futuro de la democracia y que sobre ellas hay que refundarla, se impone la necesidad de encarar nuevos y serios estudios empíricos y teóricos acerca de las actuales configuraciones de los movimientos sociales latinoamericanos, sobre todo a partir de las nuevas coyunturas políticas y económicas, en las que se evidencian un retorno a los modelos más conservadores.

El autor portugués caracteriza el activismo político de siglo XXI en cinco puntos:

1. Los grupos se movilizan y asumen riesgos por causas que consideran importantes y no siguiendo consignas;
2. Se pasó de una política de movimientos sociales a una política de inter-movimientos sociales, es decir la concepción de cooperación por sobre el aislamiento de la lucha;
3. Consagración de las relaciones de horizontalidad y rechazo absoluto a todo tipo de relaciones jerárquicas;
4. La lucha por la democracia tiende a estar presente en todas las luchas;
5. Una nueva política de la lucha social que implica la afirmación de diversidad de agendas y medios de lucha, concepción amplia de lucha, etc.

Dussel denomina a este tipo de configuración democrática como “Democracia Liberadora”, cuya característica fundamental es el ejercicio

crítico, y se encuentra en las antípodas de la democracia fetichista y fetichizada. Ella nace de la toma de conciencia de la opresión, del sufrimiento y la *negatividad de la vida* de los excluidos. Se trata de un proceso que trasciende lo particular y posibilita un “darse cuenta” de una situación colectiva.

Es una conciencia colectiva, en la que convergen opresiones diferenciadas: opresión de la mujer en una sociedad machista, opresión del campesino sin tierra, opresión del obrero despojado de sus derechos, sólo para mencionar algunas.

En la Segunda parte de sus *20 Tesis de Política de la Liberación*, Dussel propone la crítica del sistema vigente a partir de las “víctimas políticas, oprimidas, reprimidas, excluidas, cuando no torturadas, asesinadas, por todas las “guerras sucias” de la historia reciente.” (Dussel: 2012).

No es casual que la primera consideración versa acerca de los movimientos sociales (Tesis 11) vinculado a la categoría de “pueblo” como categoría estrictamente política e imprescindible para comprender el pasaje de necesidades y reivindicaciones diferenciales de cada uno de los movimientos a una reivindicación hegemónica construida “desde abajo que permite la conciencia colectiva de un ‘nosotros’ negado por la totalidad hegemónica.” El “nosotros” articula un nuevo *ethos*. El *ethos* de los oprimidos, que asumen *en sí* una voluntad de poder –negada– y que permite la creación de lo nuevo. Esta creatividad ascendente, moldea un poder transformador.

Si la *potentia* es una capacidad de la comunidad política, ahora dominante, que ha organizado la *potestas* a favor de sus intereses y contra el pueblo emergente, la *hiperpotentia* es el poder del pueblo, la soberanía y autoridad del pueblo (que Negri simplemente elimina en vez de ubicarlo en su justo lugar) que emerge en los momentos creadores de la historia para inaugurar grandes transformaciones o revoluciones radicales. (Dussel: 2014).

La *hiperpotentia* es el poder del pueblo surgido a partir de lo que Dussel denomina el *hégemon analógico* y De Sousa Santos plantea como universalización de las insatisfacciones y luchas de cada movimiento particular. La *hiperpotentia* es el poder llevado y vivido por los oprimidos hasta el extremo. Es valentía extrema. Cuando la víctima ya no tiene nada más que perder, expone su propia corporalidad. De allí que la *hiperpotentia* es radical y revolucionaria. Pero esta exposición del propio cuerpo es afirmación de la vida y de la voluntad de vivir, negada por el sistema opresor. Ahora bien, este poder transformador no es puramente espontáneo, ni ingenuo ni irracional, todo lo contrario, es permeado por la lógica funcional de la

eficacia. Es un poder estratégico. Negar esto sería menospreciar al pueblo. De hecho, en Argentina, el 21 de diciembre de 2001, bajo la consigna “que se vayan todos” se podía leer esta capacidad estratégica de los sufrientes del sistema que resistió, con el propio cuerpo, los embates del aparato represor. Allí la *hiperpotentia* se manifestó como “estado de rebelión”.

No obstante, la capacidad estratégica de la praxis de los movimientos sociales también debe ser analizada si es que queremos lograr la superación de las democracias de baja intensidad.

En tal sentido, Dussel expone sintéticamente algunos “niveles” de praxis crítica antihegemónica: un primer nivel es el del horizonte más lejano, utópico. Es un “postulado político” tal como el del Foro Social Mundial: “¡Otro mundo es posible!”. Un Segundo nivel es el de la configuración de un modelo de transformación posible, así, “ante las democracias de transición en América Latina (desde 1983) que generaron una ‘clase política’ que frecuentemente se corrompe, hay que ir formulando un ‘paradigma’ o un ‘modelo’ *nuevo* de amplia participación, de hegemonía popular, de identidad nacional (en especial los países post-coloniales o periféricos), de defensa de los intereses económicos de los más débiles...” (Dussel: 2012). El tercer nivel más operativo es trabajar en un “proyecto de transformaciones factibles” fruto de la interacción crítica de diversos actores sociales en el que se pueda construir un proyecto político de posible realización en corto plazo. El cuarto nivel comprende específicamente la acción política estratégica, que se ejecuta a partir del trabajo de equipo y es fruto de *frónesis*, es decir, la *sabiduría práctica*. El quinto nivel es el de las tácticas eficaces “que son mediaciones para efectuar las estrategias decididas en la teoría, en la práctica de la formación de sus cuadros, en la elección de los candidatos a ser representantes, en la propaganda misma...” (Dussel: 2012). Por último, el nivel de los medios apropiados para alcanzar las metas a corto, mediano y largo plazo.

De modo que la democracia liberadora se va configurando a partir de principios normativos que permiten la afirmación de un colectivo que, a pesar de las diferenciaciones internas, posibilitan una cohesión creativa y creadora de postulados políticos críticos desde los cuales se moldean proyectos alternativos que exigen el trabajo cooperativo de actores provenientes de distintos campos sociales (académicos, científicos, sindicales, movimientos sociales, etc.) y que desde la horizontalidad diseñan la estrategia y las tácticas más apropiadas para la transformación social.

Hasta aquí he intentado justificar la necesidad de ahondar en las críticas a las democracias representativas como sistema diseñado desde los

países industrializados para beneficio de sus mercados. Por otra parte, he señalado que ya desde la teoría política clásica se esgrimen argumentos en contra de aspectos del sistema de las democracias representativas y que, desde las perspectivas teóricas de intelectuales y militantes del “sur” se hace necesario seguir debatiendo en distintos niveles la cuestión.

También he esbozado anacrónicamente algunos de los aportes de éstos últimos, queriendo destacar específicamente el rol de los movimientos sociales en la construcción de nuevas alternativas democráticas y la necesidad de enriquecer la discusión teórica con la práctica de los movimientos. Pero esto exige un trabajo de por sí arduo, dado que demanda el diálogo y la discusión en planos de horizontalidad entre actores de los distintos campos. Asimismo desde la acción política, los movimientos tienen la tarea de completar su praxis con la tarea reflexiva.

El panorama es complejo. Si pensamos en alternativas más participativas, contrahegemónicas, y nos proyectamos en un horizonte utópico crítico, necesariamente deberemos prestarle atención a los movimientos sociales. La utopía crítica es la afirmación de la existencia de una alternativa y es en los movimientos sociales donde podremos encontrar el germen de una democracia de alta intensidad.

Por ende, la teoría democrática crítica y liberadora tiene a los intelectuales haciendo lo suyo y “poniendo el cuerpo”; y a los movimientos haciendo lo propio y reflexionando desde marcos teóricos específicos.

3.- Movimientos sociales en Jujuy: perspectiva empírica y local

A partir de lo señalado hasta aquí, y en un nivel de análisis más empírico y local, quisiera ofrecer unas líneas argumentativas acerca de los actuales desafíos que debemos encarar a los fines de configurar otra democracia posible.

El punto de partida es una hipótesis: aquellos movimientos que lograron incorporar mecanismos de cohesión interna de manera fluida y constante, como por ejemplo las asambleas, son las que han podido sostenerse a sí mismas, con la mínima intervención del aparato estatal, desarrollando otras prácticas de resolución de problemas comunes, como por ejemplo prácticas de producción solidarias.

La provincia de Jujuy, ubicada en la zona Norte de Argentina, es una de las provincias más castigadas por la pobreza. Asimismo es una provincia de fuertes luchas populares. Es muy reconocida la figura de Carlos, “el Perro” Santillán, dirigente sindical del sindicato de Empleados y

Obreros Municipales –SEOM– que encabezaba, junto a otros compañeros, las movilizaciones de la clase trabajadora para hacer frente a las políticas neoliberales más duras de los ‘90. Uno de los logros políticos y sociales más relevantes de este movimiento popular fue la conformación de un amplio movimiento contestatario, el Frente de Gremios Estatales –FGE– que provocó una profunda inestabilidad de representantes electos, tras lo cual logra tres derrocamientos de gobierno provincial. A partir de 1997, se suma al Frente el sector de organizaciones de desocupados, producto de la desindustrialización de la provincia y la pérdida de puestos de trabajo y otros sectores de la economía.

Jujuy también es la tierra de Milagro Sala, líder del movimiento piquetero que luchó y ganó las calles tras la crisis del 2001. El resultado de esta última fue la organización de una gran porción del movimiento popular nucleados en la Organización Tupac Amaru, liderada por Milagro Sala. Si bien, “la Tupac” no contenía la totalidad de los movimientos populares, bajo sus banderas se encontraban la mayoría de las organizaciones sociales y cooperativas. El movimiento social en Jujuy tras ganar las calles, y bajo el amparo de la democracia representada por sectores de poder, comenzó un proceso de conquistas políticas, sindicales y sociales de gran relevancia, aunque no en el mismo sentido contestatario que había tenido el FGE, sino hasta funcional a la política de contención social de los gobiernos nacional y provincial.

Favorecida por los gobiernos Kirchneristas, creció exponencialmente no sólo en número sino también en acciones sociales (construcción de escuelas, viviendas, centros de salud, polideportivos, etc.) y políticas (conducción de sindicatos, representación en concejos municipales, representación parlamentaria en la Legislatura Provincial y en el ParlaSur). Pero el movimiento tupaquero tuvo que pagar el costo de esta alianza con la propia vida del colectivo.

Su afinidad y cercanía política a nivel nacional con los gobiernos Kirchneristas le permitió tener ciertos niveles de influencia en la acción política provincial. Sin embargo, los espacios conquistados fueron súbitamente perdidos con la nueva gestión de gobierno Provincial liderado por el Radical Gerardo Morales en alianza con gobierno Nacional de Mauricio Macri (PRO).

Tras las elecciones de diciembre de 2015 que llevara al radicalismo y a un sector del peronismo no alineado con la gestión del ex gobernador Eduardo Fellner (FPV) se inicia un proceso de “disciplinamiento” de los movimientos piqueteros, fundamentalmente con el viciado proceso de

detención y encarcelamiento de Milagro Sala; de “propaganda” política dirigida hacia la sociedad en general bajo las consignas de “paz y unión” de los jujeños; y de “represión” a todo intento de movilización social. Al día de hoy, el movimiento social prácticamente ha quedado disciplinado a las nuevas reglas del gobierno de turno. La calle ya no le pertenece.

Otra ha sido la vida –y también el destino– de otros movimientos, como ser el de los trabajadores campesinos y el de los movimientos de reivindicaciones indígenas.

Parte del movimiento de trabajadores campesinos ha sido nucleada por la Asociación de Trabajadores Campesinos de Jujuy –ATCJ–. Dicha asociación contiene a más de 60 familias campesinas, todas arrendatarias de las tierras en las que producen. Por cuestiones no sólo de liderazgo de la Asociación, sino también de las prácticas propias, ha quedado bastante relegada de los beneficios, tanto del gobierno provincial como del nacional. Dada la situación de crisis, ocasionada por una multiplicidad de factores sociales, políticos, económicos de distinta naturaleza, tales como la falta de agua, los altos costos de semillas y fertilizantes, la capacidad productiva limitada por falta de mínimos recursos técnicos, la falta de seguros sociales que protejan la producción de las inclemencias temporales y sobre todo el hecho de que ninguno es propietario de las tierras que trabajan; los campesinos han tenido que pensar y diseñar estrategias de supervivencia y de resolución de problemáticas comunes, al margen del poder estatal. De allí que, por ejemplo, han organizado un sistema de uso colectivo de un tractor provisto por un programa nacional.

Esta práctica es el resultado de una dinámica de vida que ha tenido en la Asamblea su mayor fuerza. Las asambleas semanales han posibilitado mayores niveles de cohesión interna, lo cual constituye su mayor fortaleza.

Esta autonomía y soberanía lograda también tuvo un costo, pero sustancialmente mucho menor que el pagado por el movimiento social. El costo es la marginación de los beneficios políticos y sobre todo económicos por parte del aparato estatal.

El cambio de gestión provincial también trajo consigo un cambio en la dinámica interna de la Asociación, dado que las negociaciones con referentes del gobierno provincial, tanto del Ministerio de la Producción como de Educación han tenido, por parte del Estado, la primera consigna de no recibir delegados de asociaciones sino tratarlos como particulares que sólo pueden peticionar a nombre propio y no a nombre de un colectivo.

Esto es una práctica estrictamente política y de una gravedad altamente cuestionable y repudiable dado que pretende atomizar los movimientos que

aún perduran y subsisten. El resultado buscado sería la eliminación de la conciencia de un colectivo que lucha por intereses diferenciados.

En lo que respecta al movimiento indígena, no se podría resumir en pocas líneas la complejidad de tramas y problemáticas. Sin embargo es necesario poder introducirnos en el análisis de su situación local.

Las comunidades indígenas han fortalecido su lucha y alcanzado conquistas a partir del fortalecimiento del movimiento como una causa que, más allá de las necesidades diferenciadas, se ha presentado como una. Para ello, han establecido mecanismos de discusión en asambleas realizadas periódicamente.

Las luchas por reivindicaciones indígenas tiene en los 90 su etapa de quiebre. Sobre todo porque a nivel nacional la reforma constitucional ha incorporado los derechos indígenas a partir de la afirmación de la pre-existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas –Art. 75–. Sin embargo, la lucha no ha sido fácil.

En Jujuy el pueblo guaraní, liderado por su *campinta guasu*¹³⁶, Gloria Pérez ha logrado insertar socialmente la cuestión identitaria y la discusión acerca de necesidades propias de los pueblos indígenas (educación intercultural y bilingüe, reconstrucción de la historia desde la propia voz, visibilización de la violencia hacia la mujer indígena, etc.)

Por su parte, en las tierras altas de la Quebrada y Puna jujeña, ha cobrado particular relevancia la figura de Natalia Sarapura, quien ha militado en las líneas del radicalismo, ocupando una bancada en la legislatura provincial. En 1989 Sarapura funda con otros militantes indígenas el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy –COAJ– que nuclea a casi 200 comunidades indígenas, lo cual le ha permitido posicionarse como una de las más fuertes referentes indígena, no sólo en la provincia, sino también a nivel internacional, ya que logró ocupar, hasta la actualidad, la vicepresidencia del Fondo Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Entre las actividades del COAJ, la más destacada es la creación de un Instituto de Educación Superior cuya oferta académica está dirigida a miembros de comunidades indígenas de Jujuy, Salta y Tucumán. Se pretende una formación en la lengua y cultura indígena; en desarrollo con identidad y en comunicación. Hay que destacar que los docentes e idóneos son seleccionados por Sarapura y su equipo académico y perciben su salario como docentes de nivel terciario por parte del Gobierno Provincial.

136- Campinta guasu constituye un rango de autoridad superior en el pueblo guaraní. Elegido por unanimidad por representantes de todas las comunidades.

El actual gobernador Morales ha creado, al inicio de su gestión, la Secretaría de Pueblos Indígenas con la finalidad de promover los derechos y el desarrollo con identidad de los pueblos indígenas, posicionando a Sarapura como titular de la cartera. Asimismo desde la Secretaría, y desde el bloque radical, la Diputada Marcela Arjona, familiar de Sarapura, presentaron la iniciativa en la Cámara de Diputados de la creación de la Comisión de Pueblos Indígenas, aprobada en sesión de mayo de 2016, mismo mes en el que la Legislatura provincial sancionara la ley N° 5915 denominada “Ley de servidumbres administrativas de electroducto y régimen” que tuvo fuerte rechazo en no pocas comunidades indígenas por entender que se trata de una ley que favorece el despojo territorial de las comunidades. Pese a que se organizaron algunas movilizaciones con cortes de ruta, el conflicto fue mitigado a través de la intervención de la Secretaría de Pueblos Indígenas. Esto muestra a las claras la estrategia política por parte del aparato estatal intentando absorber los reclamos indígenas dentro del mismo Estado.

Estos tres casos presentados –movimiento piquetero, movimiento campesino y movimiento indígena– nos permiten esbozar las primeras conclusiones, que lejos de cerrar el análisis, no hacen más que abrir la discusión.

En primer lugar, y retomando la hipótesis planteada al inicio de esta sección, hay un hecho casi evidente que aquellos movimientos que cedieron espacios al aparato estatal terminaron reproduciendo prácticas burocráticas y jerárquicas, en reemplazo de las relaciones de horizontalidad. Esto significó que al interior del movimiento la cohesión entraba en un proceso de crisis que deviene en la fractura del mismo movimiento. Con lo cual, uno de los primeros desafíos constituye el hecho de mantener la tensión entre la autonomía y soberanía del movimiento por un lado, y la intervención del aparato estatal, por el otro. En tal sentido, y de manera general, el movimiento indígena en Jujuy pareciera estar cediendo en dicha tensión ya que el avance del aparato estatal sobre el particular es actualmente demasiado fuerte, al punto de convertir las asambleas en espacios colectivos meramente formales en los cuales no pueden tomarse las decisiones de fondo, sino sólo las permitidas. Esto sería una asamblea disciplinada a los intereses del poder hegemónico.

En segundo lugar, la búsqueda de atomización es también una estrategia de disolución de los movimientos sociales por parte de quienes ejercen hoy el poder en una democracia de baja intensidad. Como práctica contrahegemónica, los movimientos deben reforzar los mecanismos de participación colectiva que permitan resistir fortaleciendo los vínculos internos. Ya vimos, en el caso de la ATCJ, que su mayor fortaleza está en haber consolidado prácticas desde la horizontalidad. Precisamente por

ello, el poder fetichizado disfrazado de democracia ve en tal práctica una real amenaza, razón por la cual busca su desaparición desde dentro, obstaculizando aquellas prácticas que favorezcan la cohesión del colectivo. La resistencia aquí se presenta como reafirmación de la conciencia colectiva. En este sentido es muy valioso el aporte de los científicos sociales que poseen herramientas técnicas para tal cometido. Para el caso de la ATCJ, un grupo de docentes, investigadores, y estudiantes de distintas áreas disciplinarias, provenientes de las Ciencias Sociales, pero particularmente de la Psicología Social han realizado una rica experiencia de trabajo con el fin de fortalecer las relaciones de los miembros de la asociación.

Para concluir,

la praxis de liberación no es solipsita, efectuada por un sujeto único y genial: el líder... es *siempre* un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco (que no niega el liderazgo, como hemos indicado, pero que deja atrás el vanguardismo). Es una acción de "retaguardia" del mismo pueblo, que educa a los movimientos sociales en su autonomía democrática, en su evolución política, en ser actores mutuamente responsables de sus destinos. (Dussel: 2012)

BIBLIOGRAFÍA:

De Sousa Santo (2014), *Democracia al borde del Caos. Ensayo contra la autoflagelación*. Méjico DF: Siglo XXI

(2005), *Reinventar la Democracia Reinventar el Estado*, Buenos Aires: CLACSO

(2006), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO

Dussel Enrique (1992). *Filosofía de la Liberación* (1ª edic en el FCE). Méjico DF: FCE

- (1995). *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana* (5ª Edic). Bogotá:

Nueva América

- (2015), *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. España: Akal/Inter Pares

- (2012), *Para una política de la liberación*. Buenos Aires: Edit. Las cuarenta/Gorla.

- (1983). *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.

Przeworski, Adam (2016), *Qué esperar de la democracia. Límites y posibilidades del autogobierno*. 2ª Edic. Bs. As.: Siglo XXI

Sánchez Vázquez Adolfo (2007), *Ética y política*, Méjico DF: FCE

Wallerstein, Immanuel (2005), *Análisis de sistemas-mundo. Una Introducción*. Méjico DF: Siglo XXI

LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN Y LA EDUCACIÓN: REPENSANDO EL SENTIDO POLÍTICO DE LO COMÚN

Nadia Heredia

A modo de introducción

(...) Hablamos aquí de aproximarnos en la fraternidad, acortar distancia hacia alguien que puede esperarnos o rechazarnos, darnos la mano o herirnos, besarnos o asesinarnos. Aproximarse en la justicia es siempre un riesgo porque es acortar distancia hacia una libertad distinta.

(DUSSEL; 1977)

La Filosofía de la Educación¹³⁷ como campo disciplinar hoy está en un momento de fructíferos debates, y ese es el planteo que hoy nos interesa compartir. Por tener dos grandes ramas que la conforman, la filosofía por un lado, y la educación por otro, la FDE se nutre y se resignifica constantemente en un doble movimiento reflexivo: el de situar a la filosofía como núcleo renovador de los interrogantes educativos, por un lado, y el de renovar los propios sentidos de la educación socialmente establecidos, por otro, problematizándolos desde nuevos contextos, tanto temporal como geopolíticamente hablando.

Una de las funciones centrales de la interrogación filosófica en la FDE consiste en problematizar los sentidos mismos de la educación, o tal como se ha definido por mucho tiempo, la FDE se interroga acerca de los fines de la educación, tomando la pregunta por el fin como aquella pregunta por antonomasia de la filosofía. Preguntarnos acerca de los fines apela al intento inagotable de argumentar acerca de los sentidos que le damos a esos fines,

137- FDE de ahora en más.

ligándolos directamente a nuestros valores sociales circulantes, de ahí la importancia de llevar este planteo al área educativa.

Siguiendo esta línea, y sin entrar en el debate acerca de qué es lo específico del campo disciplinar de la FDE, partiremos para el desarrollo de este trabajo de la definición que nos ofrece Walter Kohan (1996) y que la postula como la disciplina que “procura comprender aquello que la educación, en su particularidad frente a otras prácticas sociales, constituye en una de sus funciones más salientes: la conformación de determinado tipo de sujetos.” (KOHAN; 1996)

En este sentido, es que se considera que los aportes de la FDE en proponer un comprometido debate acerca de las subjetividades que educativamente estamos ayudando a conformar, es el inicio de un camino que en realidad, y en primera instancia, pretende ser una crítica a las subjetividades que como sociedad estamos forjando. En palabras de Kohan:

“(…) para una filosofía de la educación en estos días se vuelve particularmente relevante la pregunta sobre el tipo de subjetividad que la educación contemporánea contribuye a constituir: ¿cuál es el sujeto que las instituciones educacionales en nuestros días coadyuvan a conformar? Como filósofos en la educación, la pregunta se vuelve una interpelación a nuestra práctica y a nosotros mismos: ¿Qué sujetos coadyuvamos a conformar en nuestra práctica de profesores de filosofía de la educación? La pregunta abarca a nosotros y a los “otros”, a profesores y alumnos, a todos los partícipes de una experiencia educacional.” (KOHAN; 1996)

De esta manera, entender la FDE como una práctica de resistencia y liberación, tal como la plantea Kohan, implica desnaturalizar, en tanto genuina posibilidad de cuestionar, nuestros valores, nuestras prácticas cotidianas, nuestras miradas históricas sobre nuestra propia subjetividad como educadores y, lo que es más importante aún, más allá de la educación:

“(…) Se trata de generar condiciones para que cambien las formas de relación, para que de nuestra práctica educacional puedan emerger nuevas formas de subjetividad, relaciones creativas de existencia política, prácticas educacionales más reflexivas de libertad.” (KOHAN; 1996)

Como ya ha sido ampliamente trabajado en los debates pedagógicos la relación poder-saber con relación a la conformación de subjetividades desde una mirada normalizadora, con todo lo que esta categoría encierra desde el abordaje Foucaultiano, nos interesa compartir aquí una mirada educativa que problematice nuestras prácticas desde otras teorías que también han

colaborado en la reproducción de concepciones sociales que no han apostado a la importancia, y hasta a la urgencia, de revalorizar los vínculos humanos. Desde esta postura apostamos a la importancia de comenzar a reflexionar tanto educativa como socialmente sobre el amor como amorosidad, la presencia como hospitalidad, y la palabra como conversación, a sabiendas que éstos no son temas menores, ni filosófica ni socialmente hablando. La importancia de lo vivido como experiencia de vida en las instituciones educativas de las que somos o hemos sido parte, tienen la capacidad de marcar destinos. Asumir educativamente semejante responsabilidad, es solo un primer paso que tiene la clara intencionalidad de interpelarnos acerca de qué estamos haciendo como sociedad con el amor como amorosidad, con la presencia como hospitalidad y con la palabra como conversación.

A partir de todo lo dicho, podemos ver que los aportes que la Ética de la Liberación puede hacer para repensar la conformación y formación de estas nuevas subjetividades, en el ámbito educativo en particular, pero siempre pensando en generar prácticas más humanizadas en la sociedad en general, son más que relevantes.

Pensar y sentir la alteridad como *necesariamente rebelión* (DUSSEL; 1980) del Otro, en tanto su voz y su presencia nos desestabilizan e interpelan, no plantea un escenario simple. Educación y sociedad se encuentran así frente al mismo desafío: o bien nos asumimos como sujetos promotores de fraternidad y amorosidad o bien nos seguimos sintiendo inmunes al promover educativamente, de una u otra forma, nuestro supuesto *egoísmo naturalizado*. Las opciones son más que dos, siempre son más que dos, lo sabemos. Mas la urgencia en desenmascarar estas prácticas que, probadamente nos han deshumanizado cada vez más, exige sentirnos responsables de lo que es, y de la que ha venido siendo en la relación ética y educación. Interrogarnos acerca de cómo estamos formándo(nos), deformándo(nos) y sintiéndo(nos) en educación, y más allá de ella es lo que aquí pretendemos ahondar, no como una forma de brindar nuevas respuestas, sino lo que es más importante, para generar nuevos interrogantes.

La amorosidad, la ternura y otras irracionalidades modernas

La mayor parte de los hombres ha pasado dormida sobre la tierra. Comieron y bebieron; pero no supieron de sí. La cruzada se ha de emprender ahora para revelar a los hombres su propia naturaleza, y para darles, con el conocimiento de la ciencia llana y práctica, la independencia personal que fortalece la bondad y fomenta el decoro y el orgullo de ser criatura amable y cosa viviente en el magno universo. (MARTÍ; 1963)

En la búsqueda realizada para plantear la resignificación del amor como pilar de la enseñanza pedagógica, el quién nos diga algo sobre el amor, no era un detalle menor. En esa búsqueda, se nos presentó José Martí (1963) a través de su artículo denominado “Maestros Ambulantes”, incluido en su libro *Nuestra América*. Como la idea es partir de un enfoque Latinoamericano, el objetivo de este apartado es cruzar algunas ideas que postula Martí, con algunas miradas filosóficas que permitirán dimensionar hasta qué punto tomar la amorosidad como base de todo acto educativo es en sí una fuerte crítica a las bases mismas del sistema capitalista, es un acto pedagógico revolucionario.

Si bien no se pierde de vista el hecho de reconocer a la institución educativa como parte central de procesos de homogenización y normalización de la Modernidad, el planteo fuerte que aquí se quiere hacer nos lleva a preguntarnos de qué forma en nuestros días, muchos de estos principios modernos siguen intactos en nuestras prácticas pedagógicas cotidianas.

La escuela, hija buscada y deseada de la Modernidad, aún hoy sigue sin cuestionar de raíz una de las creencias que sustenta las prácticas más inhumanas del sistema capitalista, como es por ejemplo, la afirmación que sostiene que el hombre es egoísta por naturaleza, tal como lo hacen Hobbes y Adam Smith, entre otros; O, como dirá Hobbes, que “el hombre es el lobo del hombre” (HOBBS; 1979).

Ya nos había advertido Enrique Dussel (2000) en su *Ética de la Liberación* acerca de la falsedad históricamente inobjetada de estos argumentos hobbesianos, en tanto que si el objetivo era expresar que los hombres se matan entre sí cuales lobos, esto sería falso, ya que ni siquiera los lobos se matan entre sí. Lo que es más, recientemente, en la Séptima Sesión de su Seminario sobre *Pensamiento Crítico* fue puesto de manifiesto que, si fuéramos egoístas por naturaleza, como también está planteado

desde la base del actual mercado capitalista, ya hubiésemos desaparecido, porque “una especie que se mata a sí misma no sobrevive. La especie humana tiene una fraternidad originaria muy fuerte que es la que permite defender al grupo primero, y no a los individuos”. En palabras de Dussel “la comunidad funda la individualidad” (DUSSEL; 2013), sin embargo, y con una evidente intención deshumanizadora, en tanto corta las relaciones sociales e históricas preexistentes, el sistema económico capitalista realiza y parte de la ficción del individualismo fetichizado, presentado ideológicamente o de forma fetichista abstracta –según el joven o el viejo Marx–, ocultando estas relaciones, siempre sociales que sostienen a los individuos. Dicho de otra manera, la propia categoría de individuo se sostiene por la relación preexistente con una comunidad que lo constituye.

Ahora bien, desde el planteo que queremos hacer, uno de los objetivos principales consiste en visibilizar y problematizar las sutilezas con las que cotidianamente alimentamos esta fetichización individualista desde nuestras instituciones educativas, y cómo estas prácticas contribuyen en suma a construcciones de subjetividades que tienden a dar continuidad a la exclusión y a la opresión tanto escolar, como social.

En este sentido cabría preguntarnos ¿Qué lugar le estamos dando al amor como forma político-educativa de relación si no cuestionamos por ejemplo, el propio ordenamiento educativo en torno a la meritocracia? ¿De qué forma podemos cuestionar seriamente el egoísmo natural si continuamos promoviendo la competencia individualista tanto entre los estudiantes, como en los colectivos docentes? ¿Dónde estamos anclando en última y en primera instancia las bases de lo que entendemos por conocimiento, si no estamos partiendo de una base común, de la comunidad que somos, que seamos? En suma, ¿cómo estamos entendiendo esta conformación de subjetividades, al decir de Kohan, sin fortalecer lazos de fraternidad y amorosidad comunitarios? En palabras de Martí:

“Los hombres necesitan quien les mueva a menudo la compasión en el pecho, y las lágrimas en los ojos, y les haga el supremo bien de sentirse generosos: que por maravillosa compensación de la naturaleza, aquel que se da, crece (...)” (MARTÍ; 1963)

En este sentido, profundizar nuestra mirada crítica a la educación tal y como se nos presenta en su formato hegemónico actual, implica aún dar un paso más en la visibilización de la función normalizadora de la escuela –como de otras instituciones– tal como ya nos la planteara Foucault. Implica involucrarnos en el arduo proceso de revalorizar las vinculaciones sociales desde la amorosidad como política del vínculo:

“He ahí, pues, lo que han de llevar los maestros por los campos. No sólo explicaciones agrícolas e instrumentos mecánicos; sino la ternura, que hace tanta falta y tanto bien a los hombres.” (MARTI; 1963)

Nuevamente la lógica moderna totalizante parece haber delineado caminos educativos y sociales que separan razón de sentir; conocimiento de experiencia, saberes legitimados –como la ciencia europea– de saberes que no pueden tener lugar en las academias –siempre ligado a lo originario o no europeo–. La razón cínica e instrumental no ha dejado lugar a Otras formas de Razón, a Otras Razones constituidas desde Otras lógicas no europeas, no Totalizantes. Desfetichizar a los Otros en educación implica así, volverlos a sumir en un mundo de relaciones históricas construidas socialmente, alejándonos adrede de posturas racionales solipsistas, individualistas competitivas, aunque sea a contracorriente del modelo en el que inclusive hemos sido formados pedagógicamente. Se podría tratar, entonces, de recuperar el sentido mismo de la amorosidad como sustento de toda dignidad posible, asumiendo la más genuina experiencia de saber que todo lo que somos se construye al fin en comunidad.

Algunas especificidades del campo educativo

Si bien como expusimos anteriormente hay supuestos muy profundos que subyacen a nuestras prácticas educativas cotidianas respecto de cómo entendemos las subjetividades y la relación entre estas subjetividades y la construcción que la Modernidad ha hecho de ellas, hay temas que siempre acucian la práctica educativa y que van cambiando de urgencias de acuerdo a los cambios que van habilitando también los diferentes marcos político-educativos que atraviesa lo escolar.

En Argentina, y como resultado de la aplicación de Reformas Educativas Globales delineadas por organismos internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, uno de los temas más trabajados desde los discursos pedagógicos más recientes tienen que ver con el tema de la denominada *inclusión educativa*. Dicha *inclusión*, desde el origen mismo de su concepción postulada por el BM, está orientada a destinatarios específicos de la sociedad: aquellos más vulnerados históricamente, tales como sectores empobrecidos, adultos no escolarizados, estudiantes en situación de discapacidad, etc. Si bien el origen mismo de este planteo “inclusivo” trae genuinas sospechas, ya que es propuesta desde sectores que promueven desigualdades explícitas, lo cierto es que tal como plantea Estanislao Antelo (2011) si bien algunos sospechan de la legitimidad de ese gesto hay que

estar realmente desquiciado para oponerse a la inclusión, y este no es el eje de nuestra propuesta, no al menos desde ese abordaje. La necesaria crítica a la inclusión merecería varios matices que exceden nuestro objetivo de trabajo. No obstante, lo que aquí interesa retomar –en continuidad con nuestro planteo acerca de qué subjetividades escolares y sociales formamos o colaboramos en formar como educadores–, apunta a problematizar ética y filosóficamente lo que sustenta la noción misma de inclusión, desde lo que sería una lógica excluyente de construcción de alteridades, en este caso, en el ámbito educativo.

Siguiendo en este planteo a Carlos Skliar (2000), hay dos ideas fundamentales que sustentan estas prácticas inclusivas escolares y son las que en este apartado intentaremos desarrollar. La primera, refiere a lo que implica la construcción educativa de alteridades diferentes como contracara de lo que escolarmente se ha postulado como “normal”. Desde esta concepción, dicha noción de alteridad está directamente relacionada con la noción de deficiencia. La segunda acepción de la idea de inclusión que se mencionará, refiere a la idea que para pensar en incluir a alguien, estudiante en este caso, primero tenemos que problematizar la idea de asumirlo en un *afuera* del que un nosotros está siendo, como *adentro*. Es decir, si asumimos sin más la idea de inclusión, estaríamos naturalizando una idea errónea, que es la de considerar que alguien puede estar por fuera de un nosotros que somos, sea cual sea ese nosotros. Tal como se ve, ambas ideas están relacionadas ya que si construimos esa alteridad como externa o extranjera, luego, en un segundo momento, debemos incluirla de ese afuera que socialmente se construyó primero. Siguiendo a Skliar en esta argumentación, la alteridad será entonces lo que la normalidad o más bien, los anormalizadores de turno construyan, y esas son las alteridades que deben ser incluidas. Nos dirá Skliar:

“La lista de los sujetos y grupos excluidos es cada vez más inacabable, cada vez más mayoritaria. Resulta de la construcción de la alteridad, de la producción de esos Otros que no somos, en apariencia, nosotros mismos. Pero que utilizamos para poder ser nosotros mismos.”. (SKLIAR; 2000)

Que no se entienda aquí que se están negando las posibles desigualdades existentes, lo que desde este enfoque se cuestiona en todo caso, es la construcción educativa de *un diferente* que, podría llevarnos a nuevos matices de escolaridades “*especiales*” donde toda diferencia y desigualdad, tiende a ser deficitaria y hasta patológica. Desde estas lógicas, la inclusión se presenta como una inclusión excluyente, como la llamará Skliar, en tanto

quien cae bajo el rótulo del o la incluida lo es siempre desde *ese* lugar de extranjería y exterioridad –dirían Lévinas (2002) y Dussel (1977) – o de incompletud, dirá Skliar.

La peligrosidad de estos argumentos educativos es que tienden a desplegar un inacabable número de prácticas focalizadas, realizadas generalmente por especialistas y expertos que, amparados en la autoridad de un conocimiento científico-médico van diciendo qué se puede y qué no se puede hacer con *estos* estudiantes, o lo que es peor, qué es lo que estas personas pueden llegar a hacer y a *ser*. El proceso es el siguiente, se atribuyen características desde afuera de los grupos focalizados determinados previamente, desde conocimientos claros y distintos de esas alteridades que funcionan más como límite que como habilitadores de posibilidades. En este contexto, es lamentablemente habitual encontrarnos con afirmaciones pedagógicas o psicopedagógicas tales como “*los estudiantes de otras culturas –generalmente originarias– hablan poco*”, “*los estudiantes en situación de discapacidad difícilmente logren trabajar el día de mañana*”, “*los estudiantes pobres difícilmente lleguen a instancias de aprendizaje universitario*”. A lo que sigue como planteo concreto de imposibilidad de hacer algo con ellos en las aulas o bien la clásica aseveración “*No estoy preparado para esto...*”. Dichas prácticas se convierten así en irrespetuosas del respeto a las diferencias que toda alteridad conlleva y que paraliza, precisamente, nuestra posibilidad de saber, más allá del límite que es el Otro, como Otro.

Comprender la normalidad o, mejor dicho, la normalización como un proceso histórico de escolarización basado en la homogenización de singularidades, y asumir en nuestros sistemas educativos rasgos del disciplinamiento panóptico –que implica entre otras cosas, la eliminación a través del examen, la vigilancia y el control del cuerpo en el espacio y en el tiempo, y la sanción normalizadora de toda conducta “desviada” –, y que ha sido tan trabajado en nuestras formaciones, parece haber caído en saco roto cuando educativamente nos seguimos preguntando qué hacer con *esto*, sin siquiera advertir que este *esto* son personas, con sueños, con expectativas, pero lo que es mejor aún, con un infinito abanico de posibilidades que, si aún no han sido planteadas, serían más bien un desafío que una traba.

La Totalidad pedagógica dominante, tal como la llama Dussel (1980), se ha caracterizado por reproducir la lógica opresora que tiende a eliminar todas las diferencias existentes, en pos de alcanzar un modelo o ideal de hombre –y sólo hombre– cuyas características son las mismas que las que antaño impuso la Ilustración europea. La blancura, la racionalidad científica-instrumental eurocentrada, la apariencia física que refleja normalidad, entre otras, son características que, de no estar, desestabilizan cualquier tipo de

acción pedagógica posible. La pregunta urgente que cabe desde este planteo es hasta qué punto desde nuestras instituciones educativas somos capaces de asumirnos como partícipes directos o indirectos de generar ausencias históricamente persistentes en nuestras aulas, y que aún estando, siguen siendo cuestionadas en la posibilidad misma de su presencia.

La profunda ausencia de voces y sectores sociales completos en colegios, en universidades y demás formatos escolares, debe mover a reflexionar acerca de qué estamos haciendo quienes los conformamos para reproducir esas continuas exclusiones institucionales que, aunque no inician en la institución escolar, sí determina ésta, otras exclusiones sociales subsiguientes.

Desde el rol de educadores la propuesta que plantea Skliar tiene que ver con poder empezar a pensar, al menos, de qué forma se es capaz de entender la educación como una praxis que se puede ejercer con *cualquiera*. La tipificación de la *cualquieridad* como sujeto pedagógico aparece aquí como un intento de escapar a las lógicas totalizantes que construyen Otros deficientes. Reconocernos como partícipes activos de estos permanentes procesos de exclusiones de alteridades, tanto docentes como nuestras cotidianidades, y transformar dichas prácticas a partir de una conciencia crítica respetuosa de la desconocida posibilidad de toda alteridad, es quizás el punto inicial para lo que Dussel denomina una “pedagógica de la liberación” (DUSSEL; 1980) y que hoy hasta podríamos pensar como una *pedagógica social de la liberación*. Tal como lo plantea Enrique Dussel (1977), la alteridad es nuestra única posibilidad de apertura al futuro, hacia otra libertad, en tanto que las Totalidades no se transforman desde su adentro homogenizador, y tampoco se transforman desde una presencia concebida como exterioridad. El camino, parece ser otro, un camino de amorosidad:

“Tal vez allí resida toda la posibilidad y toda la intensidad del cambio de amorosidad en las relaciones pedagógicas: nunca ser impunes cuando hablamos del otro; nunca ser inmunes cuando el otro nos habla.” (SKLIAR; 2006)

Reeducarnos así, sobre la base de la hospitalidad como amorosidad, asumir la llegada de todo Otro como novedad y ruptura frente a la continuidad del mundo, es aquí una concreta propuesta ético educativa con fuertes antecedentes filosóficos –como Arendt (1993), Levinas (2002) o Dussel (1977)– y pedagógicos, con fuerte anclaje filosófico –Skliar (2009), Larrosa (2000), Bárcena (2000) –. Se puede vislumbrar aquí de qué iba esta propuesta de pensar la Ética de la Liberación y la Educación con el objetivo de repensar el sentido político de lo común: se trata de pensarnos

como parte de una comunidad primero, para habilitar después como praxis político educativa, la amorosidad y la bondad como garantía última de toda conservación comunitaria de una vida digna (DUSSEL; 1998) a sabiendas que, como diría Martí, “Ser bueno es el único modo de ser dichoso. [y] Ser culto es el único modo de ser libre.” (MARTÍ; 1963)

Lo político como amorosidad y principio de resignificación de lo común.

Llegados a este punto, se puede puntualizar a modo de cierre la propuesta: hacer de nuestras instituciones educativas un espacio de bienvenidas más que de cuestionamientos excluyentes, basados en la reproducción de la lógica Totalitaria de la normalidad aprendida. Esta puede ser una forma de intentar posicionar a la educación como un espacio de praxis políticas transformadoras, desde vínculos basados en amorosidades construidas cotidianamente. Por fuera de las lógicas de sistemas institucionales excluyentes que suelen terminar en un continuo de vaciamiento de particularidades, en nombre de una homogeneidad histórica y probadamente inexistente.

Claro está que la institución escolar está atravesada por un sin fin de factores que hacen a su realidad diaria, no obstante, que quede claro que se está proponiendo repensar aquí las bases ideológicas, si se quiere, de lo que históricamente ha hecho funcionar la Escuela como institución normalizadora por excelencia.

Lo común, entendido como pluralidad y permanente posibilidad de construir y transformar, permite reflexionar de esta forma, sobre las construcciones epistemológicas y políticas acerca de lo común que construimos desde espacios sociales en general, y pedagógicos en particular. Tal como lo promueve Enrique Dussel, debemos aprender de lo comunitario a contracorriente de la individualidad impuesta como valor moderno, y esa no sólo es la tarea creativa del futuro, sino que es una parte fundante de las críticas a la Modernidad aún por venir.

Desde esta propuesta de repensar-nos desde lo común, la categoría dusseliana de transmodernidad también permite iniciar un recorrido que posibilita cuestionar epistemológicamente las construcciones del conocimiento racional Moderno sobre las cuales se erige toda la base homogeneizadora del saber que nos constituye. Afirmar la legitimidad y el reconocimiento de las razones Otras que la Modernidad como proceso Universal homogenizador negó, es también abrir la posibilidad a nuevas formas de encuentro que no partan de la asimilación del Otro en lo Mismo.

Abrir lo educativo a Otras razones negadas es otra forma de repensarnos desde Otras formas de comunalidades que no somos, pero que podemos llegar a ser.

Asumir que en el tan trabajado *problema del Otro*, el principal problema no es el Otro, puede esta forma habilitarnos a crear nuevas posibilidades de encuentro, desde lo ético y lo político como fundantes de todo vínculo pedagógico.

Lo político de lo común, deberá crear nuevos caminos a los ya recorridos, caminos que resignifiquen la vida como principio comunitario. Citamos nuevamente a Dussel (1998) cuando propone que es la vida el principio de la ética y que la urgencia de apostar a una ética de la Liberación es precisamente que nuestro actual sistema no garantiza la vida. En este sentido, y a modo de cierre, se puede aseverar que la amorosidad como gesto político de preservación del principio de la vida, es una urgencia impostergable. Y que la amorosidad como gesto político habla un idioma que humanamente aún nos es comprensible, aunque el poder de los discursos imperantes que nos constituyen digan lo contrario.

La apuesta es concebir lo educativo como una posibilidad ético política de permanente construcción y revisión de sentidos: aquellos que habilitan pensar los espacios educativos como espacios críticos a toda forma de exclusión. Tal como decía Paulo Freire, en el recorrido de estos caminos de búsquedas transformadoras la esperanza es lo que mueve:

“No hay búsqueda sin esperanza, y no la hay porque la condición del buscar humano es hacerlo con esperanza. Por esta razón sostengo que la mujer y el hombre son esperanzados, no por obstinados, sino como seres buscadores. Ésta es la condición del buscar humano: hacerlo con esperanza. La búsqueda y la esperanza forman parte de la naturaleza humana. Buscar sin esperanza, sería una enorme contradicción. Por esta razón, la presencia de ustedes en el mundo, la mía, es una presencia de quienes andan, no de quienes simplemente están. Y no es posible andar sin esperanza de llegar. Por eso no es posible concebir un luchador desesperanzado” (FREIRE; 2003)

En estos tiempos de aguda preocupación y ocupación por seguir transformando las sociedades y los sistemas educativos que somos en algo mejor, como el gran maestro Freire, sostenemos a modo de premisa de acción, que la esperanza como gesto de transformación política no es lo último que se pierde, sino lo primero que se gana.

BIBLIOGRAFÍA

Antelo, E., (2011). "¿All inclusive? Claroscuros de la inclusión educativa". en Portal Educativo Ciudad de Santa Fe. [En línea]. Santa Fe, disponible en: http://www.lacapital.com.ar/ed_educacion/2011/10/edicion_128/contenidos/noticia_0012.html marzo 2013 [Accesado el día 23 de marzo de 2014]

Arendt, H., (1954). Entre el pasado y el futuro. Barcelona, Paidós.

Arendt, H., (1993). La condición humana. Barcelona, Paidós.

Barcena, F. y J-C. Melich, (2000). La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona, Paidós.

Cerletti, C., (2003). "La política del maestro ignorante: La lección de Rancière" en Educ. Soc., n. 82. Abril 2003, p. 299-308.

Dussel, E., (1977). Filosofía de la Liberación. Bogotá, Nueva América.

Dussel, E., (1980). La pedagógica Latinoamericana. Bogotá, Nueva América.

Dussel, E., (1998). Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. México, UNAM/Itzapalapa, F.C.E.

Dussel, E., (2013). Cátedra Pensamiento Crítico. 16 Tesis de economía política. [En línea]. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, disponible en: http://enriquedussel.com/cursos_es.html [Accesado el día 17 de marzo de 2014]

Freire P. (2003). El grito manso. Buenos Aires, Siglo XXI.

Hobbes, T., (1979). Leviatán. Madrid, Editora Nacional.

Levinas, E., (2002). Totalidad e infinito. Salamanca, Sígueme.

Larrosa, J., (2012). "Algunas citas sobre la educación y las ganas de vivir" en El Aprendiz Eterno: Filosofía, Educación y El Arte De Vivir. Buenos Aires, Miño y Dávila.

Larrosa, J.,(2000). Pedagogía profana: estudios sobre lenguaje, subjetividad, formación. Buenos Aires, Novedades Educativas.

Martí, J., (1963). "Maestros Ambulantes" en Obras completas. Volumen VIII. La Habana, Editorial Nacional de Cuba.

Skliar, C.,(2006). Palabras de la normalidad: imágenes de la anormalidad. Buenos Aires, Manantial.

Skliar, C., (2000). "Discursos y Prácticas Sobre la Deficiencia y la Normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente" en Gentili P., (comp.) Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad. Buenos Aires, Santillana.

EDUCACIÓN, LIBERACIÓN Y MOVIMIENTOS SOCIALES

Reynaldo Padilla-Teruel

Introducción

Las luchas sociales contemporáneas se distinguen de las de otras épocas en tanto que hoy en día se ha reconocido con mayor lucidez la necesidad de resaltar la dimensión educativa dentro de la práctica política. Como uno de los múltiples esfuerzos de dirigir las acciones políticas hacia un marco de liberación y autodeterminación, la educación se presenta como un espacio común y abierto para el intercambio de experiencias y para la creación de un nuevo conocimiento colectivo y emancipador. Este conocimiento creado desde la base, no es ya ese conocimiento unidireccional que pretendía enseñar y educar a un sujeto ignorante, sino un conocimiento que gira en torno a lo colectivo y a la multidireccionalidad de las experiencias comunes de la cotidianidad política. Se presenta aquí un conocimiento que no necesariamente se funda en epistemes heredados, sino en la convergencia de acciones colectivas y en la voluntad soberana de los pueblos y las comunidades.

Lo que antes se conocía como “educación política” o “educación popular” hoy no necesita clarificarse ni validarse con ningún sufijo, ya que es la educación en general, como proceso y ocurrencia, la que se ha integrado como una acción emancipadora dentro de los movimientos sociales. Ya se ve con frecuencia que se llevan a cabo círculos de lectura, grupos de estudio, talleres, seminarios y clases que se organizan directamente desde las comunidades y grupos organizados por medio de iniciativas autogestionadas. Desde la perspectiva de los movimientos sociales, la educación emancipadora supera por mucho la institución escolar tradicional, ya que ésta, en la mayoría de los casos, se ha paralizado con los modos de opresión hasta el punto de reproducirlos y se ha vuelto incongruente con los postulados de cambio social que dicta nuestro tiempo. Sin embargo, todo esfuerzo educativo que no esté

enraizado en jerarquías de poder totalizante y opresivo sirve de modelo y apoyo para las nuevas propuestas de organización social que los movimientos sociales generan. Pero hay que tener siempre presente que la finalidad del proceso educativo es la liberación, y ésta no sólo transforma las acciones del ser humano y su pensamiento, también sucede que el conocimiento se libera de epistemes opresores, elaborando así una emancipación orgánica y epistémica.

La dimensión educativa de los movimientos sociales no necesariamente se articula como un frente de lucha específico como lo es el movimiento feminista o el movimiento campesino por ejemplo, sino que se presenta como un aspecto a ser integrado en cada uno de los frentes de lucha y resistencia. Esto significa que si bien la educación debe ser integrada a los movimientos sociales, ésta no debe fraguarse como un nuevo frente de lucha independiente de otros, sino consolidarse dentro de los frentes ya existentes y ampliar su alcance. De esta manera se logra articular una acción educativa emancipadora tanto en su contenido como en su práctica y ejecución.

Desde este punto de vista se refuerza la idea de que la educación debe ser el lugar común de las experiencias emancipadoras de los movimientos sociales. La confluencia de las experiencias que se forjan en los distintos frentes de lucha social se sintetiza como conocimiento colectivo generado sobre la práctica y la acción. Este conocimiento es de gran valor, sobre todo, en sus aspectos organizativos, epistémicos y políticos, ya que reflejan –de alguna manera– las propuestas de cambio social que se encausan desde los movimientos sociales. En otras palabras, el conocimiento colectivo generado tendrá el matiz epistémico del frente de lucha de donde haya surgido la experiencia. Esto demuestra que los frentes de lucha de los movimientos sociales son mucho más que contextos en los cuales se genera (y se despliega) algún tipo de conocimiento; éstos ejercen la función de embriones epistémicos donde se producen y reproducen las pautas de un nuevo conocimiento colectivo y emancipador.

“Se trata de preguntar por el corazón de las experiencias educativas que, en la mayoría de los casos, late como crítica a los modelos tradicionales de educación, al monopolio educativo ejercido por el Estado, a la necesidad de formar sus bases, pero a la vez a una apuesta política por configurar una nueva sociedad.” (Aguilera y González; 2014)

Los Movimientos Sociales

Para definir qué son los movimientos sociales, sin eludir a definiciones absolutas ni limitantes, se puede argumentar que son el esfuerzo colectivo

de personas que, mediante la organización coherente de sus acciones, se enfrentan o denuncian directa o indirectamente problemas sociales locales y globales, en cuya práctica se manifiestan sus exigencias, propuestas y necesidades dentro de un marco político, social y epistémico.

Los movimientos sociales no sólo responden a problemáticas sociales, sino que redefinen una y otra vez los problemas mismos desde nuevas perspectivas logrando un efecto político anticipador al problema en cuestión. Esto hace que los movimientos sociales se organicen desde contraofensivas y no solamente como defensivos o reaccionarios.

El filósofo cubano Gilberto Valdés Gutiérrez enumera “los ámbitos arquetípicos de dichas prácticas y movimientos de la siguiente manera”:

- “-Reivindicativos/redistributivos (equidad social)
 - Movimientos por el reconocimiento (identitarios)
 - Movimientos contraculturales y juveniles
 - Eclesiales y teológicos
 - Movimientos ambientales, conservacionistas y en defensa de la biodiversidad
 - Movimientos en defensa de la cultura y la comunicación alternativa”
- (Valdés Gutiérrez; 2010)

Más adelante escribe: “La mayoría de estos movimientos tributan a la dimensión utópico-liberadora del pensamiento social crítico latinoamericano frente a las consecuencias genocidas del paradigma depredador de la modernidad capitalista potenciado por la globalización neoliberal”. (Valdés Gutiérrez; 2010)

Teniendo esto en mente, se puede afirmar que en el mundo actual, el anti-capitalismo debería ser el mínimo común denominador de cualquier frente de lucha de los movimientos sociales que pretenda ser efectivo en cuanto a incubar la liberación dentro de sus acciones políticas. Si a pesar de sus diferentes causas y propósitos, los múltiples frentes de lucha de los movimientos sociales lograsen fundamentar una experiencia básica común en el anti-capitalismo, la misión emancipadora podría ser trabajada multisectorialmente pero a ritmo unísono como meta común de liberación.

Aún entendiendo y conceptualizando el *anti-capitalismo* como postura convergente de los movimientos sociales, existen algunas tensiones entre los frentes de lucha que surgen a raíz de diferentes visiones del mundo y diferentes estrategias de la práctica liberadora. Valdés Gutiérrez distingue entre las estrategias “‘contra hegemónicas’ (dirigidas a la construcción de un poder alternativo) y las ‘emancipaciones’, entendidas esquemáticamente

como procesos tendientes a la liquidación de las propias relaciones de sujeción y poder” (Valdés Gutiérrez; 2010). De estos planteamientos no hay que entender simple y llanamente que estas tensiones son el efecto de riñas o conflictos internos, más bien son el reflejo de las contradicciones sociales a las cuales nos enfrentamos en la práctica social cotidiana, sea dentro o fuera de los movimientos sociales.

Un agente que relaja estas tensiones son los procesos de aprendizaje horizontales. Como espacio de convergencia, la educación despliega una reflexión colectiva que se condensa en conocimiento. Este proceso reafirma un sentido de compromiso superior con la colectividad que permite una mayor cooperación en cuanto a flexibilidad y solidaridad con otras causas sin posponer, modificar u omitir las propias. La educación saca a relieve los motivos comunes de todo proceso emancipador, pero debe ser tarea de los movimientos sociales reafirmar su quehacer educativo como agente de cambio social.

Organizar para educar: el quehacer luego de las ideologías

Hoy más que en ninguna otra época, la estructura tradicional de los partidos políticos demuestra ser insuficiente para la representación y vinculación con los pueblos y las comunidades. La movilización ideológica en la que aún incurren los partidos políticos tradicionales ha sido superada por la convocatoria ética que se hace desde los movimientos sociales. Si algo se ha superado en términos de praxis política, es que el llamado a la acción que hacen los movimientos sociales se ha articulado desde una ética colectiva producto de la organización y la educación más que de la militancia ideológica.

Ante la insuficiencia en la convocatoria de la movilización política tradicional, los movimientos sociales son un espacio ya definido como alternativo pero con la capacidad de redefinirse ante nuevas crisis y nuevos desafíos generacionales. Ante esta situación, los movimientos sociales apuntan hacia la transformación de los contextos sociales a través de mecanismos educativos.

“[...] los NMS [nuevos movimientos sociales] comienzan por crear nuevos caminos, y nuevas formas de hacer política, ocupando cada vez una variedad mayor de espacios, tomando control sobre ellos, e influyendo en una opinión pública que se va alejando de las instituciones públicas, las cuales cada vez resultan menos representativas entre la ciudadanía. Esto supone una muestra de empoderamiento, en la medida en que las personas, ya sea de forma

individual o colectiva, van tomando fuerza, a la par que se convierten en protagonistas y toman la confianza necesaria en ellas mismas para impulsar la transformación social.” (Santaella Rodríguez; 2014)

La política se vive tanto en la vida pública y colectiva del individuo, como en la fibra más íntima de la cotidianidad de éste; es por ello que el reclamo de empoderamiento civil que hacen los movimientos sociales se hace desde el estatuto de *persona*, y no del de *ciudadanos* como tradicionalmente el Estado trata a sus sujetos. Esto garantiza que la interpelación al individuo sea una genuina y que resuene en lo más singular de su experiencia humana. De esta manera se asegura una participación más vinculada con los sujetos, a la vez que éstos sienten la libertad y el compromiso de fortalecer el grupo o colectivo.

También, es de gran importancia destacar que el poder organizativo y de convocatoria que han desarrollado los movimientos sociales trasciende fronteras ideológicas y territoriales. El prescindir de categorías exclusivas crea un espacio inclusivo que propicia el aprendizaje y el conocimiento.

Sociología del cambio y la Liberación de vuelta a los movimientos

La educación debe guardar entera relación con el presente y con las condiciones en que se vive y se actúa. Por ello, la educación dentro de los movimientos sociales se presenta también como un modelo de autocrítica y reflexión sobre la práctica emancipadora. Los procesos educativos hacen visible contradicciones dentro de la lógica emancipadora de los movimientos que pueden ser reivindicadas mediante la educación misma. Para lograrlo es necesario transformar tanto los contenidos como los métodos de aprendizaje.

Al abordar el tema sobre *método* y *contenido* en la educación, algunos autores hacen la diferencia entre la educación formal provista por el Estado u otras instituciones privadas y la educación no-formal como la que presentamos en este trabajo. Es importante destacar que la educación formal, además de estar diseñada para crear ciudadanos leales al Estado capaces de ejercer una profesión u oficio, no se fundamenta en el cambio social. Sin embargo, la educación considerada no-formal se fundamenta justamente en el cambio y la emancipación. De esta manera se percibe la educación no-formal como educación crítica, ya que encauza sus esfuerzos en la reflexión y solución de problemas sociales desde el ámbito de su realidad inmediata cuestionando una y otra vez los procesos en los cuales se produce ésta. Esto no sólo brinda la oportunidad de formar individuos capaces de razonar y

argumentar por sí mismos, sino que se consolida un proceso colectivo propicio para la justicia social y el cambio sistémico de la sociedad en que vivimos.

La experiencia educativa dentro de los movimientos sociales busca consolidar la educación como agente de cambio, recalcando el hecho de que la educación no es una comodidad ni un privilegio, mucho menos un lujo. Tener la sociedad repleta de personas educadas no sería suficiente si la sociedad que las alberga continúa intacta en cuanto a sus prejuicios, disfunciones y contradicciones.

[...] es necesario entonces construir entre los educadores críticos y otros intelectuales, movimientos sociales en los que utilizando habilidades teóricas y pedagógicas sea posible crear espacios de cambio social emancipador; los educadores entonces pueden abrir a la crítica las políticas, las prácticas y los discursos relacionados con la construcción y puesta en marcha de movimientos sociales liberadores y hacerlos asequibles a un gran número de personas que, de otro modo estarían excluidas del discurso. (Gallego y Barragán; 2008)

La educación crítica y emancipadora regenera la relación “educador y educando” en el sentido de que proporciona una horizontalidad que refleja la multidireccionalidad del conocimiento creado colectivamente. En este aspecto, la posición de los movimientos sociales no es solamente la de llenar y apropiarse de un espacio educativo antes excluido para algunos grupos sociales, sino que su tarea es, más bien, la de empoderar dichos sectores excluidos haciéndolos partícipes y creadores de su propia educación. De esta manera los sectores excluidos incurren en una práctica eminentemente política y organizativa al tomar la educación en sus propias manos.

Las experiencias de conocimiento compartido y los frentes de lucha social

A través de los movimientos sociales se ha logrado concretizar un “nuevo sujeto histórico”¹³⁸, un sujeto colectivizado por medio de las experiencias inmediatas e históricas de su lucha. Las experiencias que se recopilan desde cada frente de lucha no se consideran como conocimiento aislado o específico, sino que aportan a un entendimiento que se extiende por distintas redes sociales transformando lo *peculiar* de cada lucha en un aporte *común* al cambio social sistémico. Los movimientos sociales tienen la

138- Véase: León del Río, Y. (2010) El pensamiento contenido en la acción de los movimientos sociales. Dacal Díaz, A. (Coord.) *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. (p. 79-95) La Habana: Casa Ruth Editorial.

virtud de generar éticas colectivas desde diferentes causas o luchas sociales pero la raíz de todo compromiso ético vinculado con éstas se encuentra en el sustrato cotidiano del individuo con su comunidad; es aquí donde nace toda acción política.

La integración del individuo con su comunidad puede ser considerada como la medida más inmediata de compromiso palpable, pero ello dependerá de lo vinculado que se sienta éste a su comunidad. Esta vinculación se genera por muchos motivos, por ejemplo deportes, música, folklore, etc. pero el que aquí nos ocupa es la educación. En este sentido, es mucho lo que se puede organizar en este nivel educativo, y las iniciativas van desde la creación de escuelas temáticas, asambleas, tertulias; en fin, el asunto es crear y apoderar(nos) de un espacio de resistencia y lucha, en el cual se construyan saberes vinculados a las experiencias y movimientos sociales. (Zibechi; 2005)

En un espacio horizontal como éste, el individuo participa de toda una dinámica que lo lleva por ambos lados del proceso de aprendizaje (educador y estudiante), ello quedará determinado a partir del nivel de compromiso con el proceso. El papel importante para los movimientos sociales es generar un flujo de personas que participen en un proceso en el que se tome en cuenta sus experiencias y conocimiento al igual que éstos tomen en cuenta las experiencias y el conocimiento de los demás como los epistemes fundamentales de su aprendizaje colectivo.

En su artículo titulado “La educación en los movimientos sociales”, Raúl Zibechi narra brevemente la experiencia de las escuelas fundadas y dirigidas por los indios en Bolivia, en especial la escuela de Warisata:

“En Warisata no había separación entre escuela y comunidad; la comunidad era el principio pedagógico: ‘todo lo comunal se concentraba en la escuela y ella reproducía lo comunitario’. En efecto, la comunidad no sólo construyó la escuela sino que se implicó en la dirección de sus asuntos cotidianos, incluyendo los planes de estudio. Por su parte, la escuela sirvió para consolidar y fortalecer el tejido comunitario.

[...] Lejos de la exterioridad de la escuela respecto de la comunidad que predomina en Occidente, en Warisata ‘el ayllu era el verdadero claustro de la escuela’, entendiendo en este caso por ayllu ‘la campiña, el medio circundante, el hogar, el huerto familiar, el sembrío colectivo, el mercado...’. O sea, la escuela era la vida misma [...] y las formas de conocimiento no eran pasivas y memorísticas sino activas, reflexivas, creadoras y transformadoras. [...] Aula, taller y tierra eran las tres formas de la organización escolar.” (Zibechi; 2005)

Estos esfuerzos que se invierten en el aprendizaje colectivo generan una interconectividad en el tejido social que difícilmente se disuelve, lo que permite ampliar tácticamente su alcance más allá de prácticas educativas. Si la educación se nutre de los fuertes vínculos sociales de la comunidad, y la comunidad refuerza sus valores colectivos por medio de estos espacios educativos autogestionados, estamos propiciando redes solidarias de carácter político y emancipador. En la medida en que estas redes definan claramente sus exigencias políticas y reclamos, tendrán un impacto social mayor.

Conclusión

Si progresan los movimientos sociales es porque también progresa la opresión y la injusticia social, pero no es menos cierto que las victorias que ha tenido el pueblo sobre el capital han sido contundentes expresiones del rechazo a su sistema y de que aún queda mucho por hacer... y se hará. No hay victoria pequeña ni insignificante, todas ellas aportan a una experiencia emancipadora común que es la que propulsa nuestra liberación colectiva. La educación nos permite celebrar y compartir esas experiencias colectivamente para así convertirlas en epistemes de lucha, emancipación y acción.

Como ya sabemos, el aprendizaje no ocurre al vacío, es por ello que los movimientos sociales se abren como contexto para que la educación propicie y se imbuya en el cambio social sistémico que demanda nuestros tiempos. De igual manera, los frentes de lucha tienen el reto de abrir esos nuevos espacios educativos no sólo para adelantar sus causas, sino para asimilar la educación dentro de sus prácticas internas de organización, convocatoria y acción. Por otro lado, los educadores de profesión (maestros, profesores, tutores, etc.) deberían incluir en sus intervenciones educativas, modos organizativos como los ejecutados por los movimientos sociales para así también contribuir al cambio social sistémico desde ambos lados; organizando para educar y educando para organizar.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilera Morales, A. y González Terreros, M.I. (2014) Educación y movimientos sociales. La sostenibilidad de las propuestas. *Folios*. 39,117-135.

Gallego Mosquera, J. y Barragán, B. (2008) Pedagogía crítica y movimientos sociales: Apuntes para el debate de una educación no formal crítica. *Uni-pluri/versidad*. 1.

Houtart, F. (2010) Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico. Dacal Díaz, A. (Coord.) *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. (p. 94-105) La Habana: Casa Ruth Editorial.

León del Río, Y. (2010) El pensamiento contenido en la acción de los movimientos sociales. Dacal Díaz, A. (Coord.) *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. (p. 79-95) La Habana: Casa Ruth Editorial.

Padierna Jiménez, M. (2010) Educación y movimientos sociales. *Pampedia*. 6, 13-27.

Palma, D. (1986) Movimientos sociales y educación necesaria. *Revista Acción Crítica*. 19.

Santaella Rodríguez, E. (2014) Pedagogía crítica, una propuesta educativa para la transformación social. *Reidocrea*. 3, 147-171.

Valdés Gutiérrez, G. (2010) América Latina: construyendo lo común de las luchas y las resistencias. Dacal Díaz, A. (Coord.) *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. (p. 15-31) La Habana: Casa Ruth Editorial.

Zibechi, R. (2005) La educación en los movimientos sociales. *Programa de las Américas, International Relations Center*, Junio.

Filosofía de la Liberación en Diálogos

APORTES FEMINISTAS EN TORNO A LA CATEGORÍA VÍCTIMA EN LA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL

Daniela Godoy

La categoría “víctima” es clave en la Filosofía de la Liberación y en su Ética que asume nuestra condición de exterioridad ante la razón occidental. Como *locus enunciationis*, la víctima es el punto de partida superador de las formas apriorísticas y monológicas que han hegemonizado la ética, la fundamentación de los derechos humanos y la producción teórica. Para Enrique Dussel, la categoría ética y crítica de exterioridad es crucial, pues remite a la exclusión en que se encuentran América Latina, Asia y África respecto de Europa y Estados Unidos. Le permite afirmar al otro que se halla fuera del ser, de la condición humana, pobre, dominado, excluido, oprimido, explotado, no pensado por la ontología dominadora hegemónica. Como metáfora espacial alude a ese “fuera” del sistema que permite iniciar ese otro discurso filosófico que refleja *la novedad de nuestros pueblos como novedad filosófica* (Dussel; 1996). Mientras la lógica de la totalidad establece su discurso desde el fundamento hacia la diferencia, alienando la exterioridad y cosificando la alteridad, la lógica liberadora se origina “desde el abismo” de la libertad del otro. Con “otro” se nombra a esa exterioridad histórica, a ese Alguien que irrumpe como rostro interpelante y sufriente (Dussel; 1996). Desde los ‘70, buscando liberar a la filosofía de aquella filosofía que, supuestamente autónoma, en realidad justifica la dominación y la opresión, Dussel reconoció a la mujer como ese “otro” que ubicó en el origen y fundamentación en función de la liberación; la mujer como un “otro” caracterizado por una múltiple opresión de clase, geopolítica, sexual y pedagógica. Cuando publica en 1998 la *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, la mujer se piensa como víctima. Se trata de un importante desplazamiento que Dussel explica en estos términos:

“Debo confesar que la diferencia entre mi Ética de los ‘70 (1973) y la actual es que deseo detenerme en la posición de la víctima

primeramente, para solo posteriormente describir las ‘reacciones’ desde la ‘perspectiva’ del científico, filósofo o experto ‘comprometido prácticamente’ en la lucha de las víctimas” (Dussel; 1998: 392).

Desde la periferia y desde los oprimidos en tanto exterioridad, la Ética de la liberación, como teoría general de todos los campos prácticos, tiene como referente privilegiado a la víctima o la comunidad de víctimas “que operará(n) como el /los ‘sujeto/s’ en ‘última instancia’” (Dussel: 1998a: 513). La víctima es el referente privilegiado desde cuya posición se inicia la fundamentación ética liberadora. Cabría esperar entonces que, desde la perspectiva de las mujeres, encontráramos el clamor, las voces, las herramientas conceptuales que aportan quienes vienen alzándose ante el monólogo masculino en la producción del conocimiento y el pensar filosófico. Un monólogo que ha silenciado y suplantado la toma de la palabra de quienes son victimizadas por un discurso acerca de las mujeres. Porque, desde la exterioridad del marco teórico filosófico feminista, sus aportes como víctimas que inician el movimiento por su liberación, son relevantes. Adelanto que Dussel ignora estas voces y su noción de víctima resulta insuficiente para dar cuenta de las opresiones materiales y de las exclusiones discursivo-formales que sufren mujeres y otros seres humanos minorizados. La formulación de “víctima” de la Ética de la Liberación en la era de la globalización y la exclusión exhibe un punto de vista androcéntrico¹³⁹ que naturaliza la diferencia sexual y se inscribe en la matriz occidental heterosexual hegemónica, reduciendo la opresión de las mujeres a la relación erótica en los mismos términos en los que se presenta a la mujer como “otro” en *Para una erótica latinoamericana* (1977). Por esto, y apelando a la categoría de “exterioridad” levinasiano-dusseliana, ante el discurso masculinista, con perspectiva crítica, se interpela filosóficamente ese gesto que reduce la complejidad de opresiones y exclusiones que afectan en particular a las mujeres –tanto como a otros seres minorizados–, a partir de la reflexión feminista surgida en y acerca de la propia situación de victimación.

Emmanuel Lévinas planteó la anterioridad de la ética respecto a la ontología resignificando la metafísica desde la exterioridad del Otro: “la ética puede incluso (...) acceder a otro proyecto de inteligibilidad y a otra forma de amar la sabiduría” (Lévinas 1993: 9). Este desafío supuso repensar el mundo desde la exterioridad alternativa del “absolutamente otro” negado por la

139- Androcéntrico es un término que caracteriza la mirada cuyo centro es un modelo de varón, el ser de sexo masculino de cualidades viriles, en oposición a la mujer. De esta forma, el hombre es la medida de todas las cosas. Es el enfoque de todo estudio, análisis, investigación, discurso, desde la perspectiva masculina exclusivamente y la utilización posterior de los resultados como válidos para la generalidad de los individuos. Esta unilateralidad deforma la producción del conocimiento (Sau, 1990)

ontología¹⁴⁰. El Otro es el origen primero y el destinatario de nuestro ser en el mundo y su revelación se da en el ‘cara-a-cara’, en la proximidad inmediata del encuentro sin mediación del estar una persona frente a la otra: “En la oposición del cara-a-cara brilla la racionalidad primera, el primer inteligible, la primera significación, es el infinito de la inteligencia que se presenta (es decir: que me habla) en el rostro.” (Lévinas; 1968: 183). Dussel, en la senda levinasiana y criticando a su vez a su maestro, advirtió que el “otro” no fue pensado ni asiático, ni indio, ni latinoamericano. Y como lo “otro” de la totalidad europea conquistadora era desde la exterioridad latinoamericana, debía desarrollarse el método para la filosofía de la liberación, el ana-léctico, que va más allá de la totalidad del ser. La periferia mundial como exterioridad juzga así al centro con su filosofía dominadora. Reconsiderando formulaciones donde se le asignaba al filósofo un rol casi profético de intérprete del pueblo, en la Ética de 1998, Dussel innova su posición para plantear que el contenido material y la validez universal de la ética de la liberación procede y se fundamenta *desde las víctimas*. Resituando la categoría del otro, se enfoca en las víctimas históricas. “Cuando me refiera en esta obra a “el Otro” siempre y exclusivamente me situaré en el nivel antropológico” (Dussel; 1998a: 16) distanciándose, además, de sus primeros postulados levinasiano-teológicos. El “otro”, aclara, es “la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como “epifanía de la corporalidad viviente humana” (Dussel; 1998a: 16). Su libertad reviste una “cuasi- incondicionalidad” pues está referida siempre a un contexto, a un mundo, a la facticidad y a la factibilidad. Se trata de esos seres humanos impedidos de vivir o desarrollar su vida y además quienes han sido o son excluidos de la participación en la discusión (Dussel; 1998: 299). Que las víctimas sean incontables, reconoce Dussel, no disculpa su existencia; no constituyen ni un momento necesario ni un aspecto natural o funcional del desarrollo humano. Son sujetos éticos que inician un movimiento de liberación desde la alteridad del sistema de eticidad empírico, que claman por la vida y que niegan lo que los niega. Esos quienes, en las propias entrañas del “bien”, “lo bueno”, la bondad, la verdad y la validez del sistema social vigente legitimado por las éticas dominantes, irrumpen inesperadamente. Cuando esos rostros se revelan, el pretendido bien se troca en mal, lo válido en lo no-válido y lo factible en no-eficaz. Es

140- El “otro” es el dis-tinto de mi mundo (que es lo Mismo). El otro, cuya palabra no puedo sino “comprender inadecuadamente” (Dussel; 1973: 132) se revela y revela un nuevo mundo, una nueva Totalidad como producto de un proceso de descreimiento y destotalización de la Totalidad. Así, la “escucha” de la interpelación del otro-víctima requiere la negación de la Totalidad como un todo, para lo cual hay que ser “ateo del fundamento” (como Identidad). Explica Dussel que si no puedo comprender la palabra del otro, es solamente desde la confianza, creyendo en el otro, que puedo oír su interpelación de justicia al modo trans-ontológico.

el momento negativo de la aparición. Son las víctimas quienes marcan así el punto de partida para la razón ético-crítica superadora de formulaciones insuficientes, indiferentes o cómplices:

“La razón ético-crítica es un momento más desarrollado de la racionalidad humana que las ya analizadas; subsume la razón material (porque la supone afirmativamente para descubrir la dignidad del sujeto y la imposibilidad de la reproducción de la vida de la víctima), la formal (porque también la supone en el advertir la exclusión de la víctima de la posibilidad de argumentar en su propia defensa) y la de factibilidad (porque interpreta las mediaciones factibles del sistema de eticidad vigente como maquinaciones ‘ineficaces’ para la vida, ya que producen en algún nivel la muerte de las víctimas)” (Dussel; 1998: 299)

La *Ética de la liberación* afirma la negatividad de la materialidad, de la corporalidad sufriente de excluidos y privados de los derechos proclamados, por ejemplo, por el estado de derecho. De allí nace la conciencia ético-crítica de quien se reconoce a sí mismo y a los otros como víctima, por no poder reproducir la vida (opresión material) y como *víctima de una exclusión formal del discurso*. Allí se articula el movimiento capaz de tematizar las causas de esa opresión, y, desde fuera o trascendentalmente, de-construir el sistema. El filósofo cede su primacía ya que “la palabra interpelante de las víctimas es el territorio crítico ante el sistema vigente.” (Dussel; 1998a: 371). Quienes actúen ético-críticamente entonces,

“(…) han de re-conocer a la víctima como ser humano autónomo, como Otro que la norma, acto, institución, sistema de eticidad, etc., al que se le ha negado la posibilidad de vivir (...) de cuyo re-conocimiento simultáneamente se descubre la co-responsabilidad por el Otro como víctima, que obliga a tomarla a cargo ante el sistema, y, en primer lugar, criticar al sistema que causa dicha victimación. El sujeto último de tal principio es, por su parte, la misma comunidad de las víctimas” (Dussel; 1998: 376)

Dussel se propone dar prioridad a la voz de esos otros que, reconociéndose como víctimas inician su propia tematización de su situación en lugar de ser oídos o interpretados. Pero la formulación levinasiana de la responsabilidad por el otro y la tematización de las causas de la victimización por parte de quien toma a cargo (a la víctima), puede implicar un gesto de superposición respecto del “sujeto último” de la conciencia ético-crítica. Esta tensión persiste y es relevante en relación a quienes son victimizadas por una interpretación cultural hegemónica de la diferencia sexual, y siguen excluidos de la discusión de aquello que les afecta. Dussel da por sentados,

en lugar de problematizarlos, los constructos culturales “la mujer” y “lo femenino”. La perspectiva feminista busca dilucidar la injusta situación de las mujeres, desarrollando, entre otras conceptualizaciones, la categoría “género”¹⁴¹. Con ella se cuestionan significados y construcciones culturales de la diferencia sexual revelando la arbitrariedad de roles sociales o capacidades invariantes atribuidas en función de características universalizadas desde esa diferencia. Pone en evidencia las relaciones de poder patriarcales que se justifican desde una no natural apelación a la naturaleza. El género permite analizar prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre integrantes de un grupo humano en función de la simbolización de la diferencia sexual (Lamas; 2000). Discurso y praxis feministas pueden considerarse como *toma de conciencia de víctimas que se reconocen a sí mismos como sujetos éticos negados por un sistema dominante androcéntrico* y pugnan por salir de la victimización.

Dussel propone, entre los principios éticos¹⁴², el crítico discursivo de validez de intersubjetividad anti hegemónica. Las víctimas están imposibilitadas de participar en la comunidad hegemónica de comunicación por la asimetría del sistema y el no reconocimiento a su palabra; por lo que están excluidas salvo cuando el oyente intrasistémico las reconoce, ejerciendo

141- “Género” alude en general, a los significados y construcciones culturales de la diferencia sexual anatómica o psíquica (Lamas; 2000). K. Millet la introdujo en “Política Sexual” a fines de los ‘60, desde la psiquiatría que abordaba la no correspondencia identitaria de sujetos respecto de la atribución de identidad sexual genital o anatómica (Millet; 1995). Desde entonces se ha venido discutiendo su carácter, alcance y en particular, el vínculo –expresivo o no– respecto de caracteres dados. Su universalización y el uso de la categoría sin precisar la contingencia cultural o histórica fue discutido por feministas de color, del “tercer mundo” y por teóricas que sostienen que los géneros no son necesariamente binarios en relación con un binarismo sexual de esencia inmutable. Con la noción “género” se ha cuestionado la jerarquía entre los términos en oposición y la asociación entre “sexo” –determinaciones anatómicas y fisiológicas– y “lo femenino” y “lo masculino”, constructos sociales de la diferencia sexual y parte constitutiva de la identidad. Se ha planteado como categoría relacional, así como en términos de construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones estructurantes del mundo y de las relaciones sociales. Recientemente se la piensa como categoría analítica para rastrear las construcciones simbólicas de poder en Occidente (Scott; 1998), un medio discursivo y cultural mediante el cual la naturaleza sexuada se forma y se establece como anterior a la cultura (Butler; 2007). También se ha denunciado el imperialismo de teóricas feministas que aplican la categoría y la colonialidad del género de autores descoloniales (Mohanty; 2008 – Lugones; 2010).

142- La arquitectónica ética de Dussel consta de seis principios: el material universal; el formal universal; la factibilidad; el crítico material; el crítico formal y el principio-liberación.

su razón ética originaria y pre argumentativa, responsabilizándose por ellas. Ahora bien, antes de la conciencia ética del oyente, se ha dado el proceso crítico e intersubjetivo de “concienciación” del conjunto de víctimas. Luego, con el aporte crítico, las víctimas constituyen la crítica. El principio crítico discursivo de validez intersubjetiva remite así a una “nueva comunidad de comunicación de víctimas” (Dussel; 1998b: 462) La experiencia común de negación de las víctimas brinda aceptabilidad a los acuerdos y el juicio sobre la no-validez de los consensos de la comunidad de comunicación hegemónica la explica. Desde el descubrimiento de la exclusión de los afectados, el criterio de invalidación permite la nueva construcción de validez crítica de la nueva comunidad consensual donde se aprende a argumentar comunitariamente contra la argumentación dominante (Dussel; 1998b: 463). Ilegítima e ilegal para el sistema hegemónico, la nueva comunidad se basará en un “principio crítico democrático”, el consenso alcanzado por los excluidos con nuevo criterio de validez que declara la posible legitimidad de lo hasta ahora excluido (nuevos derechos) y el comienzo de la corrupción del fundamento de la legitimidad de lo legítimo del sistema excluyente (Dussel; 2001: 164). La argumentación racional y la co-solidaridad pulsional conducen a la comprensión y explicación de las causas de la alienación, anticipando alternativas y proyectos posibles. El criterio crítico de factibilidad o principio-liberación interviene para garantizar el desarrollo de la vida humana definido con el criterio material (la reproducción y desarrollo de la vida). La intersubjetividad de dominados y excluidos que participan en una comunidad de comunicación y se re-conocen como sujetos éticos, como el Otro del sistema dominante (Dussel; 1998b: 464) logra un nuevo principio de universalidad en una praxis de liberación¹⁴³ que implica la salida de las víctimas de la situación material opresiva y negativa (Dussel; 2004: 363) con todas las tensiones de un tiempo “intermedio” entre la toma de conciencia que los movimientos hacen de nuevos derechos hasta su institucionalización (Dussel; 2001: 168). Podemos situar al discurso feminista como el de quienes se reconocen como sujetos éticos victimizados que sigue desoído. El ejercicio crítico propositivo de los feminismos tan diversos como las situaciones y culturas de sus referentes aborda exclusiones provenientes de esos significados genéricos devaluadores. Si la lucha por la emancipación de la mujer motivó rechazos antiimperialistas, el largo camino enriquecido por aportes de feministas latinoamericanas, indígenas, negras, decoloniales, que comparten tesis de la filosofía de la liberación, sigue ausente e ignorado en la propuesta y ajustes del Dussel más reciente.

143- La praxis de liberación es “la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas. La posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas” (Dussel; 1998a: 553).

Hacia una ética feminista para la liberación

La ausencia de críticas feministas revela la exclusión de las mujeres víctimas del patriarcado y la exclusión de su discurso ético crítico en el polílogo de razones filosófico¹⁴⁴. Por ejemplo, aunque Dussel critica la supremacía del falo, la circunscribe a la “Totalidad” cuya matriz heterosexual y binaria, basada en la diferencia sexual universalizada, mantiene. Ve en Marx un juicio ético crítico al pensar la reproducción y conservación de la vida en la cultura sin atender al modo de producción de la identidad sexo-genérica ni a la reproducción material como trabajo. Aborda el impacto del sistema opresor cultural en la subjetividad disciplinada con recursos de Freud para rescatar el instinto del placer (*Eros*) de “la patología patriarcal”, negadora de toda posibilidad creadora de la voluntad de vivir; pero no toma de Foucault las relaciones de poder enlazadas a la sexualidad como dispositivo, donde el sexo interviene como ideal regulativo de control de cuerpos y prácticas sexuales (Foucault; 2002). La exterioridad feminista puede, con la perspectiva crítica de género y desde el espacio que le corresponde en la discusión de lo que nos afecta en tanto mujeres no esencializadas ni universalizadas, aportar su juicio ético crítico liberador.

Según Dussel, los principios éticos del derecho a la vida, a reproducir y desarrollar su vida de todo ser humano, son absolutos y universales, a la vez que positivos y negativos. Son principios negativos porque son principios críticos de toda moral que justifique la opresión y, en este sentido, nos obligan normativamente a negar toda regla o comportamiento opresivo frente a otro. La fuente de esta negatividad es una afirmación: el reconocimiento del carácter afirmativo de la víctima, el reconocimiento del otro como otro, de su calidad de persona, de todo lo que el orden moral vigente niega. Por eso la víctima se encuentra en la exterioridad del sistema; el carácter positivo del principio es la afirmación de su dignidad. Todo comienza desde aquel/lla que, con su propia corporalidad, su voz, su dolor, su demanda, irrumpe y se afirma como sujeto para negar lo que lo niega. El cambio de perspectiva permite la condena del sistema dominante, como la mujer condena la ideología machista, ejemplifica Dussel, en una praxis de liberación. Cuando Dussel describe a la mujer como víctima, la ubica entre aquellos “(...) dominados y/o excluidos (movimientos sociales, populares, feministas, ecologistas, es decir, los sujetos comunitarios emergentes)” (Dussel; 1998a: 24). Se reconoce positivamente que nuevos sujetos y perspectivas –también respecto a los filósofos de la liberación–, en su exterioridad, vivifican y abren, amplían la propuesta ética dusseliana que piensa tanto al machismo, al

144- El polílogo de razones es una expresión tomada de la perspectiva intercultural de Alcira Bonilla (Bonilla; 2013)

racismo y al capitalismo como sistemas victimizadores. *Pero no queda claro si la opresión de las mujeres es un eje paralelo o solidario de la opresión de clase o la discriminación racial.* ¿Está Dussel considerando el colectivo de mujeres como un colectivo victimizado más, y si es así, no se invisibiliza la interseccionalidad¹⁴⁵ de victimizaciones en cada caso, como ser indígena además de mujer? Allí el arsenal conceptual feminista aporta claves desde la afirmación de la dignidad de las mujeres como sujetos, de su derecho a vivir y a desarrollar su vida, negados por el sistema totalizador patriarcal. Se mencionan los movimientos “feministas” sin recoger sus propuestas. Mientras las mujeres son desoídas, un discurso androcéntrico *sigue hablando por ellas y sobre ellas* sustituyendo su tematización de esa victimización de la que son objeto. Se habla de “la mujer” como *víctima* mientras persiste la exclusión del *discurso feminista, exterior al discurso ético.* ¿Qué sucede cuando este sujeto histórico y concreto cuya vida debe ser cuidada y reproducida, se presenta en tanto mujer y su voz, como exterioridad ante un sistema victimizador? Es desoída, acallada por el tema de “la mujer” y “lo femenino”, constructos culturales históricos y situados. Lo saben mujeres –y algunos feministas–, desde hace siglos, antes de la célebre pregunta de S. de Beauvoir “¿qué es una mujer?” y de la aparición de la categoría género, y siguen alzando su voz *como juicio ético crítico.*

El “género” es un elemento básico de la construcción cultural humana. La reproducción del orden jerárquico de género reinstaura una y otra vez reglamentaciones, prohibiciones y opresiones en base a significados dinámicos pero constantes de lo masculino y lo femenino. Sostiene jerarquías en apariencia, naturales y despolitizadas, por ejemplo, la inclinación al cuidado o a la abnegación maternal en algunos seres, funcional a la separación entre lo público y lo privado fechada en la modernidad colonizadora. Articulados en concepciones binarias y dicotómicas, esos significados justifican la discriminación e impiden el goce y ejercicio pleno de derechos a quienes están en la posición subordinada. La antropología feminista caracterizó los *sistemas de sexo/género* como configuraciones variables e históricas. Sistemas como “conjunto de disposiciones donde la materia prima biológica del sexo y la procreación humanas es conformada por la intervención social y satisfecha en forma convencional” (Rubin; 1986: 102), que excede la reproducción, no siempre son opresivos ni binarios, en tanto *modo de producción de identidades genéricas en medio*

145- Con interseccionalidad se alude a la interdependencia de opresiones examinando cómo categorías como el género, la clase, la etnia, la orientación sexual, la edad, la nacionalidad y otras, que interaccionan en múltiples y simultáneos niveles. Acuñado por la activista y académica Kimberlé Crenshaw, esta herramienta se ha popularizado como paradigma de análisis trascendiendo al feminismo.

de relaciones sociales. Desde perspectivas des y poscoloniales se enfatiza el impacto de la relación saber-poder en la construcción de los sujetos en el contexto latinoamericano y caribeño. Para el pensar liberador que asume –con Dussel– que el surgimiento de América es un producto moderno en la construcción del sistema-mundo cuando Europa se constituye en torno a su referencia periférica, *es clave visibilizar esa estructura de dominación y explotación particular atravesada por la racialización, la clase y el régimen de la heterosexualidad* que se inicia con el colonialismo y se extiende hasta la actualidad (Curiel; 2009)¹⁴⁶. Al desatender las implicancias de la diferencia sexual y del género en la tematización del sujeto ético, las mujeres se reducen a objetos, o una mera instancia que afirma al sujeto masculino como medida de todo. El feminismo así resulta una interpelación ética de mujeres como víctimas de tal violencia patriarcal, toma de conciencia de quienes se reconocen como tales y argumentan para comprender las causas de esa situación injusta y contingente. Como comunidad de víctimas plantean alternativas y luchan por nuevos derechos deconstruyendo el sistema opresor en procura de liberación. La crítica feminista que procede de colectivos de mujeres y de la filosofía también tematiza las causas de la violencia y la exclusión de derechos, *enjuiciando críticamente* su deshumanización aún desde aquellas éticas liberadoras basadas en concepciones de la mujer naturalizadas como las que en Lévinas y en Dussel vertebran una erótica totalizadora y patriarcal. Toda caracterización de la mujer y lo femenino intercambiable con “mujer”, articulada desde el privilegio masculino opera en la economía discursiva filosófica con consecuencias victimizadoras. La exterioridad feminista apunta sus críticas a las implicancias de la diferencia sexual cuando las mujeres, víctimas, se presentan como el sujeto de la Ética de la Liberación. Circunscribiendo la victimización de las mujeres a la relación erótica y a la sexualidad, no solamente se dejan de lado otras opresiones que padecen sino las conexiones entre ellas. Y aún en tal concepción restringida, hay problemas, pues persiste “lo femenino” levinasiano y se utiliza la

146- El patriarcado, hipótesis crucial del pensamiento feminista para abordar de las relaciones de poder y la jerarquización de los seres humanos a partir de la percepción, valoración e interpretación de la diferencia sexual, anatómica o psíquica, ha sido reformulado en la producción crítica por tratarse de una diferencia política. K. Millet redefinía ya en 1969 la concepción de política habitual ampliándola al conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, por el cual un grupo queda bajo el control de otro grupo, como las mujeres respecto a los varones (Millet; 1995). Una dominación histórica y política en base a prejuicios basados en diferencias biológicas, psíquicas, entre otras presuntamente “naturales” e inmutables, entre varones y mujeres. La teoría feminista ha abordado el mantenimiento de patriarcados premodernos con la maniobra invisibilizadora de la separación lo público y lo privado (Pateman; 1995).

diferencia sexual como criterio de demarcación y clasificación universal manteniendo así el privilegio androcéntrico.

Desde *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1977), que desarrolla su erótica aludiendo al par varón y mujer en un mundo que los condiciona, histórica, racial, cultural y socialmente, se mantiene inalterable el par varón-mujer que cumple la esencia de lo erótico en el coito, unión carnal de los sexos. La alteridad se vive como el cara-a-cara que comienza por el beso y la caricia. Dussel toma la proximidad, la trascendencia del sujeto afectado por el otro de Lévinas, y que en primera instancia sitúa en *lo femenino*¹⁴⁷. Por otro lado, Dussel agrega que en la dominación de América no sólo se dominó al indio sino que se violó a la india. Asocia así la dominación colonizadora a la sexual, como aporte propio y divergente al de su maestro. La sexualidad es “una reproducción de la dominación ‘política, económica, cultural’ expresada en la falocracia latinoamericana” (Dussel; 1996: 104). Al mismo tiempo, la dominación de “la mujer” excede la realidad de los pueblos oprimidos latinoamericanos al ser el Otro oprimido en la totalidad de la erótica interpretada dialécticamente. En la supuestamente natural y científica relación varón-mujer se ejerce “una sutil dominación erótica” individual, socio-cultural y tradicional que “implica leyes y costumbres ancestrales” (Dussel; 1977: 113). Solamente la “erótica de la Totalidad” es machista y autoerótica según Dussel, pues supone un “pro-yecto de autoerotismo como el no al Otro, como otro sexuado”, en el que la carne ajena es instrumento y objeto sexual: “la mujer es ‘arrojada’ (jecta) ‘delante’ (ob-) o ‘debajo’ (sub-) como ob-jeto sexual del varón” (Dussel; 1977: 112). La liberación implica la liberación del *Eros* alienado por siglos de mandatos culturales, y aún más, la liberación de la mujer permite la del varón, que recuperará la sensibilidad perdida en el machismo que ha concebido a la mujer como castrada. La “pulsión creadora” que Dussel rescata de Lévinas no relanza las pulsiones de auto-conservación reproductoras de lo Mismo, a la Totalidad. La sensibilidad levinasiana como con-tacto con el Otro no lo anula. Como carnalidad sensible (al igual que el Yo psíquico), el otro aparece al contacto no sólo como rostro, sino como *víctima*. Se trata de una visión crítica y positiva de la razón, que si victimiza es porque se cierra en la Totalidad de la ontología donde la mujer es el otro-víctima en la relación erótica de apropiación donde se la vuelve

147- La erótica en Lévinas remite a una “conciencia no-intencional” que, a través del deseo erótico, descubre una trascendencia (la mujer) que no puede ser contenida y que excede la conciencia intencional como una ausencia o huella de una alteridad radical. De esta forma la trascendencia proviene del otro que se halla en una temporalidad diacrónica a la de la propia conciencia y, por ello, conserva su exterioridad absoluta total. (Palacio M. “La diferencia sexual en el pensamiento de Emmanuel Lévinas” en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* Nro. 45, julio-diciembre 2011, pp. 669-682. ISSN: 1130-2097)

objeto. Lévinas sostiene que la mujer es “la alteridad por excelencia” en la relación ética que la confronta. Para M. Palacio, no obstante, es significativo que, con el hallazgo de Eros y la asimetría de la intersubjetividad que permite salir de la ontología tradicional, *sea desde una posición sexuada desde donde el filósofo Lévinas plantea la alteridad absoluta de lo femenino*, pues ese absoluto remite a la relación erótica en la que subyace la diferencia sexual (Palacio; 2011). Para Dussel esa alteridad no es diferencia –que subsume en lo Mismo– sino “lo dis-tinto”, eludiendo cuestionarse la diferencia sexual supuesta en la erótica de Lévinas y en la suya. De Beauvoir situó en el centro del problema filosófico del Otro esta diferencia y criticó a Lévinas asumiendo su enunciación “como mujer” y arremetiendo contra la construcción mítica del “eterno femenino” (de Beauvoir; 2015: 17) marcando la perspectiva hegemónica del sujeto masculino que lo construye como lo otro. Aún es ignorada, también por Dussel. Si desde la perspectiva feminista se insiste en la problematización filosófica de la mujer y lo femenino levinasianos, se debe a esos “cimientos inconfesados de su discurso filosófico: el patriarcado, el sexismo y el androcentrismo” (Palacio; 2011: 673). Presente en Lévinas, en la erótica y la ética dusselianas, la diferencia sexual dada, no cuestionada, con efectos contundentes producto de la interpretación cultural histórica que dan contenido a lo femenino, con la densidad filosófica que tiene su propio estatus, se mantiene como problema candente que se elude una y otra vez. *La existencia de dos sexos anatómicos, dos sexos que se atraen mutuamente además, y que cumplen la esencia de lo erótico en el coito destinado a la reproducción, es el mismo presupuesto de la ontología totalizadora*. Cuando se da por sentada la diferencia sexual, se ignoran las relaciones de poder que a partir de ella se establecen ya que los cuerpos comportan significados utilizados para sostener asimetrías entre los seres sexuados. La naturalización de la diferencia sexual binaria sirve a la construcción del otro absoluto que pivotea de modo particular en la Modernidad –como la raza–, algo que Dussel omite considerar pese a su trabajo acerca de la construcción del otro cultural para dominarlo, justificando gracias a esa construcción, esa dominación. M. Lugones critica la colonialidad del género que deriva en problemas de categorización cuando se presume que la sexualidad y el género –binario– estructuran a priori las relaciones humanas, pues se invisibiliza la situación de las mujeres no blancas desprovistas de poder por la colonización, al apelar a una concepción patriarcal eurocentrada y heterosexista (Lugones; 2010). El *binarismo sexual y la complementariedad como asimetría* entre varón y mujer se impusieron. El vínculo feminización/colonización sirve para entender el uso de la violencia para imponer una normalidad sexual sobre las culturas americanas. La generización que se implantó históricamente excede el binomio varón-mujer –implicó la feminización del indio respecto del

europeo- y muestra múltiples caras desde la colisión entre organizaciones diferentes de sexo-género y la colonización: indígenas aprendieron formas de violencia y menosprecio a las mujeres imitando la misoginia católica para salvarse de los castigos que los españoles destinaban a los “afeminados” (Gargallo; 2012: 259). Desde una de las voces más excluidas de la comunidad intersubjetiva feminista –la indígena–, se sostiene que “el colonialismo occidental impuso en nuestras naciones originarias una serie de códigos y costumbres por la fuerza, las cuales se practican (...) como si fueran propias” (Rosalía Paiva en Espinosa et. al.; 2014: 299). Una paridad y reconocimiento fue suplantada por la imposición genérica y binaria europea que se naturalizó y suele universalizarse aún en los planteos de Dussel.

Puede contra argumentarse que si la subjetividad es irreductible a la conciencia –con lo que estoy de acuerdo–, y la proximidad es anterior porque la relación ética con el Otro no puede resolverse ni exponerse a la tematización, no podemos hacer esta crítica. Sin embargo, desde la posición hegemónica androcéntrica se dice que la mujer es *el otro* y que *la alteridad se cumple en lo femenino*. Según Lévinas, lo femenino es un término del mismo rango, pero de sentido opuesto a la conciencia, y así, es “misterio” (Lévinas; 1987: 284,285). Pero es misterio *para el varón* en la diáda donde se adopta deliberadamente el punto de vista masculino para caracterizarla, sin reciprocidad (de Beauvoir; 1949:19). Palacio muestra en la obra levinasiana el devenir de la caracterización positiva del “misterio” a un sexismo violento¹⁴⁸. Desde la valoración cuasi sagrada del inicio, el lituano se desliza a metáforas y adjetivaciones despectivas para con lo femenino y las mujeres, “animalidad irresponsable”, “debilidad de la feminidad (que) invita a la piedad”, entre otras expresiones. La mujer o a la amada ya no se opone a un yo como a una voluntad en lucha o sometida a la suya, sino que es rebajada a una “animalidad” que “ni siquiera dice verdaderas palabras” (Lévinas; 1987: 273). Es impactante leer lo siguiente: “La amada, al retornar a la infancia sin responsabilidad –esta cabeza coqueta, esta juventud, esta pura vida ‘un poco bruta’–, *ha dejado su estatuto de persona*” (Lévinas; 1987: 273). La mayoría de los levinasianos no se detienen siquiera en este funcionamiento de lo femenino. La relación varón-mujer sirve implícitamente a la articulación

148- En la obra levinasiana, la mujer pasa de “la alteridad por excelencia”, a ser “lo equívoco por excelencia”, “rostro invertido” que no habla (Totalidad e Infinito). Lo “femenino” valorado positivamente en la fenomenología del Eros, se transforma en “rostro”; pero el rostro femenino es ambiguo, y reúne al mismo tiempo la claridad de la castidad y la sombra de la obscenidad. Definida a partir de rasgos que aluden a la sexualidad, a su carácter de objeto pese a denominarla como rostro, se degrada. Es un rostro erótico cuya belleza suscita el equívoco deseo masculino, “simultaneidad de lo clandestino y lo descubierto” más allá de la dimensión ética (Lévinas; 1987: 267).

del binomio Decir-Dicho¹⁴⁹, e inspira el tipo de relación (ética) entre los sexos. Nada se dice de aspectos culturales determinados atribuidos a lo femenino que, además, se universalizan¹⁵⁰. Si se asume que la mujer, reposo o “morada”, completa al hombre, nos reencontramos con el recurso legitimador de la superioridad del varón que naturaliza el confinamiento de la mujer al ámbito privado, al rol del cuidado y a la reproducción material de la sociedad. La estrategia de idealizarla la torna más vulnerable a violencias e injusticias veladas por prejuicios esencializantes, una verdadera *política sexual* sostenida por preconceptos.

“Desde el punto de vista político, el hecho de que cada grupo sexual presente una personalidad y un campo de acción, restringidos pero complementarios, está supeditado a la diferencia de posición (basada en una división de poder) que existe entre ambos.” (Millet; 1995: 82)

Dussel mantiene esta concepción de la relación erótica varón-mujer en pos de la reproducción como trascendencia, dentro de la matriz heterosexual patriarcal que reserva del cuestionamiento a la diferencia sexual, situada así fuera de la historia y de la cultura. El abordaje del placer y la sexualidad se orientan teleológicamente dentro de los andariveles del amor¹⁵¹. La mujer y lo femenino quedan insertos como piezas funcionales a la paternidad, la trascendencia y fecundidad de un yo masculino (Palacio; 2011: 679). La mujer es empleada como principio diferenciador que una vez que ha cumplido su función, se descarta; la diferencia sexual permite construir ese otro sujeto no solipsista ni egoísta pero ese mismo sujeto borra esa diferencia cuando logra colocar la trascendencia en el yo – paterno masculino. Lo femenino como donación y capacidad de llevar en las entrañas al otro, sustituye el

149- Tanto desde la afirmación positiva de la diferencia de algunos feminismos que reivindicaban así el lugar de lo femenino levinasiano como el lugar de lo innombrable, de huella de lo inmemorial, silencio que interrumpe la gramática de la lengua, como quienes objetan el carácter de no sujeto de la mujer, la exclusión de la racionalidad y el para sí, como en el caso de De Beauvoir y otras, hay una tensión en la formulación levinasiana debido al uso de la diferencia sexual. El singular abordaje levinasiano encubre la posición masculina del filósofo que tematiza esa alteridad absoluta y utiliza la diferencia sexual para, a veces, ensalzar y otras, ofender a la mujer y a lo femenino.

150- La perspectiva feminista deconstruye “lo femenino” que supone una diferencia binaria y estable como la causa de lo que se expresa genéricamente opuesto a “lo masculino”. S. de Beauvoir describió fenomenológicamente la situación de quien, relegada, ha sido definida como lo Otro del sujeto. La “realidad femenina” se ha construido históricamente.

151- El amor es placer y egoísmo de dos, pero es pleno no si el otro me ama, no por el reconocimiento, sino en relación a la reproducción, que busca “lo infinitamente futuro, lo que se ha de engendrar” (Lévinas; 1987: 276)

cuerpo por el cuerpo materno, dirige el deseo y las prácticas sexuales a la reproducción. La sexualidad y el amor se mezclan en el contexto invariante de la pareja heterosexual –no hay modo de pensar en otras parejas ni otras manifestaciones de amor como relación de proximidad, relación ética– y la familia nuclear. Esta figura excluyente de por sí tiene problemáticas con connotaciones vinculadas al trabajo reproductivo y al cuidado, no considerados como trabajo –naturalizado en K. Marx–, y visibilizadas ya por Flora Tristán en el siglo XIX o por Monique Wittig y feministas marxistas en el siglo XX¹⁵². Debemos pensar al sujeto como cuerpo, como sugiere Dussel superando el cartesianismo y dualismo metafísico articulador de significados y jerarquías genéricas¹⁵³ tanto como salir de la lógica binaria de Dussel, donde la mujer es, ante todo, “corporalidad” y porque la corporalidad está significada de una determinada manera. De allí la insistencia teórica recurrente del feminismo sobre las articulaciones entre cuerpo real y orden social, buscando explicar relaciones de subordinación existentes “que afectan a las llamadas mujeres”, sobre la persistencia del binarismo “como si de un mandato establecido desde siempre por la biología se tratara” e indagando por qué “los cuerpos de las mujeres se han constituido en un obstáculo para su ingreso al orden político y simbólico” (Ciriza; 2007: 42). Sabemos con S. de Beauvoir que la biología no es destino. Desde una posición sexuada, la filósofa mostró el carácter histórico de “la mujer”. Toda naturalización del otro femenino es violenta y denunciar este proceso tiene una dimensión ética inadvertida para quienes ignoran las posibilidades diferenciales de las mujeres para ser reconocidas como sujetos y víctimas colocadas como término desagraciado en la díada implicada en la sexualidad humana. Dussel insiste en que en la relación ética tratamos con el dis-tinto, con la alteridad exterioridad y no con lo otro de la “identidad cosificadora”. Supongamos que fuera así, y la alteridad en la relación ética no se confunde con la alteridad de la víctima de relaciones patriarcales. Entonces, ¿cómo desarmar las múltiples e históricas opresiones justificadas en la valoración asimétrica

152- Flora Tristán afirmó que la mujer era la “proletaria del proletario” y Monique Wittig reformuló la sentencia de S. de Beauvoir afirmando que “ni se nace mujer, ni hay que llegar a serlo”, puesto que ser mujer implica entrar en una relación de dominación marcada por el sexo, categoría política que oculta una contradicción en términos de opresor/oprimido. También S. Federici aborda la caza de brujas en relación al proceso de acumulación capitalista, tan importante como la conquista y la colonización. Federici, S. (2010) *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.*, Bs. As. Tinta Limón.

153- Lo masculino se asocia a lo racional y lo femenino a la corporalidad, suponiendo la primacía de lo ideal sobre lo material. Al valorar lo que ha sido desvalorizado dentro de esta economía, no se sale sin embargo de la lógica binaria y de la oposición de los términos.

de la diferencia sexual? ¿Cómo puede esta exterioridad no ser victimizada y confinada a ser el otro polo de quien la construye, la piensa, la define y la determina, ignorando la perspectiva excluida? Y además, ¿cómo dar cuenta de las diversas opresiones de las mujeres si solamente se limita la indagación a su victimización en la relación erótica? Dussel se interesa en la mujer como víctima, sin ver que su marco androcéntrico y heterosexista resulta victimizador: una mujer lesbiana no es pensable en la relación ética. *Otro problema crucial es que no hay modo de pensar en cuerpos que no encajen en la percepción binaria masculina/femenina*. Si resultan entonces ininteligibles desde la matriz heterosexual binaria no cuestionada, como advierte J. Butler, no reconocemos a esos sujetos como tales. La resistencia a la perspectiva de género condiciona la comprensión de la victimización de millones de seres humanos a partir de los significados y valoraciones de la diferencia sexual. La perspectiva crítica más reciente ha problematizado el binarismo de una diferencia sexual anatómica o psíquica prediscursiva reconsiderando al género como una modalidad de control de toda heterogeneidad o ambigüedad. La teoría performativa sostiene que el género es una imposición forzada de normas, una actuación que produce el efecto del sexo prediscursivo o “natural” para preservar la correspondencia entre sexo, género y deseo propios del marco heterosexual (Butler; 2007). Sin negar la materialidad, se deben visibilizar los procesos históricos y culturales que inciden en lo que aparece como “natural” atendiendo a la compleja matriz de poder y de inteligibilidad en el que emerge la subjetividad. Los cuerpos son inscriptos de modo tal que “cada sujeto es una copia que vuelve legible la norma al precio del reconocimiento” (De Certeau; 2007: 159).

Las mujeres como víctimas históricas no por ello son ni inexorablemente ni esencialmente víctimas, y su aporte contribuye a una ética liberadora. Desde la exterioridad de su discurso contra hegemónico, señala la filósofa A. Bonilla: “Las voces de las mujeres como víctimas históricas son las de un grupo emergente, en su doble sentido: como “lo asediado, lo que está en peligro, lo puesto en jaque” en nuestras sociedades y también “lo que emerge, brota, sale a la superficie” (Bonilla; 2013: 37). Excluidas del discurso androcéntrico, nuestras voces comportan una novedad filosófica como praxis liberadora de sujetos éticos que procuran su liberación.

BIBLIOGRAFÍA

Bonilla, Alcira. "Ciudadanías interculturales emergentes" en Cullen, C. (comps.) (2013) *La Ciudadanía en Jaque. II. Ciudadanía, alteridad y migración*. Buenos Aires, Ed. La Crujía, pp.7-38.

Beauvoir Simone de (2015) *El Segundo Sexo* Bs.As., Ed. Sudamericana, 11va. Edición (1949).

Butler, Judith (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (1990) Barcelona, Ed. Paidós, trad. Ma. Antonia Muñoz .

Ciriza Alejandra "Cuerpo y política. Una lectura de Franz Hinkelammert en clave feminista" en *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* Estela Fernandez y Jorge Vergara (editores) Santiago de Chile, Universidad Bolivariana pp.33-57 2007.

Curiel, Ochy (2009) "Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe" ponencia presentada en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, organizado por GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudios, Acción y Formación Feminista) y el Instituto de Género de la Universidad de Buenos Aires. En <https://www.scribd.com/document/37658318/ochy-curiel-descolonizando-el-feminismo-una-perspectiva-desde-america-latina-y-el-caribe>.

De Certeau Michel (2007) *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

Dussel, Enrique (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana* Siglo XXI, Bs.As., Vols.I-II, 1973; vol.III, Edicol, México, 1977; vols. IV-V, USTA Bogotá, 1979-1980.

(1996) *Filosofía de la liberación* Bogotá, Nueva América.

(1998a) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* Trotta, Madrid.

(1998b) "Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión" en *Laval Théologique et Philosophique*, Vol. 54, Nro.3, octubre de 1998, pp.455-471 <http://id.erudit.org/iderudit/401177ar>
(2001) *Hacia una filosofía política crítica* Desclée de Brouwer, Bilbao.
(2004) *Ética del discurso y ética de la liberación* Trotta, Madrid.

Espinosa Miñoso, Y; Gomez Correal, D.; Ochoa Muñoz, K. eds. (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminsimo, epistemología y apuestas descononiales en Abya Yala* Popayán. Ed. Universidad del Cauca .

Foucault, Michel (2002) *Historia de la sexualidad T. 1 La Voluntad de Saber*, Bs. As., Ed. Siglo XXI (1976).

Gargallo, Francesca (2015) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América* Bogotá Ed. Desde abajo.

Lamas Marta (2000) *El Género. La construcción social de la diferencia sexual* (1996) México: PUEG.

Lévinas, Emmanuel (1987) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961) Salamanca, Ed. Sígueme.

(1993) *El tiempo y el otro* (1948) Barcelona, Paidós.

Lugones, Marta. (2010) "Hacia un feminismo descolonial" en *Hypathia*, Vol 25, No. 4, otoño 2010.

Millet Kate (1995) *Política Sexual* (1968) Barcelona, Cátedra (1969).

Palacio, Marta "El sexismo en la ética de Emmanuel Lévinas. Perpetuación filosófica de una dialéctica ininterrumpida" https://www.academia.edu/6179494/El_sexismo_en_la_%C3%A9tica_de_Emanuel_Levinas._Perpetuaci%C3%B3n_filos%C3%B3fica_de_una_dial%C3%A9ctica_ininterrumpida 2010.

"La diferencia sexual en el pensamiento de Emanuel Lévinas" en *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* Nro. 45, julio-diciembre de 2011, pp.669-682.

Pateman, Carol 1995 *El contrato sexual* (1988 en inglés) México, Anthropos.

Rubin, Gayle (1986) *El tráfico de mujeres. Notas sobre la 'economía política' del sexo* (1975) En Lamas Marta (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México, PUEG, 1ra. ed.

Scott, Joan W. (2008) *Género e Historia* México: FCE-UACM 1ra. ed.

Sau, Victoria (1981) *Un diccionario ideológico feminista* Barcelona, Icaria.

Wittig Monique (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* Barcelona Ed. Egales Trad. Javier Saez y Paco Vidarte (1992).

NOTAS PARA UN *CINEMA LIBERACIÓN*

Alan Quezada Figueroa

Cinema liberación implica un cuerpo complejo que no sólo tiene que ver con la imagen cinematográfica, también involucra una serie de reflexiones que pretenden ofrecer una opción crítica al ojo enajenado que nos ha generado la cinematografía hegemónica, con fines de mero entretenimiento como antecedente de la función mercantilizada de la cultura audiovisual. Se trata de poner la oferta cultural, al servicio del principio material de la Filosofía de la liberación: la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida humana (DUSSEL; 2002). Tal motivación invita a reflexionar en los fenómenos culturales con los que convivimos día con día, de manera que logremos visualizar más allá de la imagen colonizante, hacia la potencia de una mirada reflexiva y liberadora. Si bien no es posible comenzar una batalla contra la hegemonía cinematográfica, sí se puede contribuir a la formación de la mirada crítica, que pueda reconocer el carácter ideologizante de la *industria cultural*. Es así que la propuesta de Cinema liberación se trata de un fenómeno estético expandido a distintos niveles —sensibles, éticos, sociales, políticos y pedagógicos— que van desde la reflexión, hasta la búsqueda de la *praxis* revolucionaria (SÁNCHEZ VÁZQUEZ; 2003).

El cine representa hoy en día uno de los medios más potentes en la generación de subjetividades e ideologización de las sociedades, hemos de pensarlo como un importante termómetro de la cultura actual, respecto de aquello a lo que llamamos “imaginario colectivo”. Este medio dirige también el rumbo de una época, a partir de un complejo entramado de objetos audiovisuales que, desde los primeros decenios del siglo XX, no han dejado a fascinar a los seres humanos. Su gran capacidad de innovación y la amplitud de su oferta, de sus narrativas, de sus posibilidades y de sus múltiples juegos con los materiales y con las ideas, han logrado que el cine no deje de posicionarse en un lugar privilegiado, incluso frente a la actual cultura digital, al contrario, va transformándose con el tiempo, y generando productos que logran una presencia muy fuerte en las ideas y en la formación de los sujetos.

Siendo tal la fuerza de la cinematografía en las conciencias contemporáneas, habrá que detenerse para cuestionar el origen de nuestras ideas, aspiraciones y deseos. El asunto resulta evidente si se piensa en la hegemonía audiovisual. No es un secreto que la industria cinematográfica

hollywoodense ocupa la mayoría de los espacios a nivel mundial, en cuanto a distribución y proyección de su cine. De manera indiscriminada, dicha industria hace llegar a las salas de todos los rincones una vasta cantidad de sus producciones, no importa si es de poca calidad. Los acuerdos de proyección en los complejos cinematográficos, contienen cláusulas en las que se debe adquirir todo un paquete de películas para obtener la película que garantizará el éxito comercial, la que esté de moda y sea esperada por la mayor audiencia.

El espectador crece con las imágenes cinematográficas, las hace parte de su imaginario, de su *mitología moral*, en ocasiones busca actuar como los personajes que más admira, ha sido encantado por las figuras más representativas del *star system* y por el siempre presente *sueño americano*. Las ideas de justicia, de bien, de mal y otras tantas categorías básicas para la construcción de nuestra convivencia social, son construidas por el cine, un cine que en apariencia deja muy claros los términos implicados en estos conceptos, pero que no representan más que fantasías si el espectador se mantiene pasivo ante ellos. *Rambo*, *Rocky*, *Terminator*, *Robocop*, *Los Vengadores* y otras grandes figuras de acción integradas ya en nuestra consciencia, son la muestra de la colonización mental de las estrategias estético-culturales de la actualidad. Somos capaces de observar de la manera más simple un acto bueno o malo sin más; los infantes van desarrollando sus cimientos morales mediante una fantasía burda, ya que se ve la superficie más no el fondo que implican esos mensajes aparentemente bien intencionados, pero que en realidad buscan resaltar los valores burgueses, como ideal de libertad sólo alcanzable para algunos cuantos.

La estrategia ideológica tiene como misión representar a los Estados Unidos, como país proveedor de justicia a nivel mundial. A través de personajes carismáticos, bellos —según los cánones que ellos mismos han generado mediante la *blanquización* de la cultura (ECHEVERRÍA; 2016)—, rubios, atléticos, altos, etc., se hace presente la idea de un país justo y defensor del mundo. Por su parte el espectador comienza a generar deseos de pertenencia a ese sistema supuestamente organizado y en algún sentido se piensa dentro de esa fantasía, como si fuese parte aquella realidad. La pasividad con la que se asumen estas narrativas es la clave de ideologización y de la neocolonización cultural del sujeto, que deja de percibirse a sí mismo y a su realidad, a cambio de la cómoda reflexión encaminada a la fantasía del ya mencionado *sueño americano*. Se construye al espectador enajenado.

El sujeto se aleja de las condiciones propias de su realidad, la configuración americanocéntrica ha sido tan sistemática, que se impregna en las conciencias con tal fuerza, que resulta muy difícil tomar conciencia de

la propia realidad y más aún, de la propia dignidad. El *espectador fotogénico* es aquel que se puede reconocer a sí mismo en cualquier tipo de narrativa cinematográfica, ya sea lejos de las imágenes audiovisuales de las que está siendo testigo o dentro de ellas, como la víctima o como el antagonista, en casos tales como los ejemplos mencionados. Ni siquiera las fantasías hollywoodenses pueden escapar a los recursos de la realidad para crear sus ficciones, es ésta ya una posibilidad que permite al sujeto re-conocerse o des-conocerse —según sea el caso—, mediante una mirada crítica que no es pasiva, sino una mirada deconstructiva, mediante la que se cuestionará al filme.

No se trata de renunciar a ningún tipo de cine, ni a otros tantos discursos comerciales que al final sólo buscan generar seguidores y consumidores consagrados al *sueño americano*, sería imposible disociarse de tales producciones que se han apropiado de los espacios de ocio en América Latina, de lo que se trata de es formar una mirada crítica que sepa discernir las ideas a las que ha sido expuesto a través de la magia audiovisual de la fantasía estadounidense. Se busca la generación de un *espectador fotogénico* que a su vez se convierta en actor, que pueda introducirse a la narrativa y descomponerla, no para comprenderla, sino para transformarla, para jugar con ella de tal manera que se proyecte en el filme, pero que también tome una distancia crítica que no lo disocie de sí mismo.

El *espectador fotogénico* podría entonces llevar más allá la superficial *mitología moral* hollywoodense —y de cualquier otra industria cinematográfica que produzca este tipo de filmes ideológicos—, mediante un proceso reflexivo que nace de la sensibilidad ante la imagen, pero que no le resta importancia crítica a los filmes, ya sean ficciones o documentales. Su reflexión moral se permitirá ir más allá del ideal del superhéroe, salvador del mundo y logrará que se vuelva activo en su comunidad para comenzar a transformarlo, lejos de las fantasías de justicia y moralidad, pero sin renunciar al goce de tales imágenes. Se hace patente la capacidad de ser parte del filme, de entrar en él y en un momento posterior generar una distancia crítica, al reconocer su realidad. La posibilidad de este tipo de mirada crítica nace de la difusión de propuestas de otro tipo de cine —del que ya se hablará más adelante—, de espacios públicos de proyección y diálogo, del ámbito académico y, como canal de salida, de la publicidad que se genera boca en boca.

Nuestra reflexión tiene su base en la sensibilidad en torno a la imagen cinematográfica, es decir que está cimentada primordialmente en la estética, entendiéndose por ésta su raíz de sensibilidad *aestesis* y no cómo teoría del arte, lo cual quiere decir: una reflexión multidisciplinaria que se edifica en

la sensibilidad y se sustenta también en función del *principio material* de la *Filosofía de la liberación*.

La reflexión que nos ocupa es entonces, en primer término de orden estético, pero íntimamente relacionado con cuestiones éticas, políticas, sociales, culturales y un largo etcétera, en tanto que busca el cumplimiento del ya mencionado *principio material*: la producción, la reproducción y el desarrollo de la vida. Es importante no confundir, por ejemplo una ética o una política estetizadas, con una estética política o una estética con una función ética; el orden descriptivo resulta imprescindible, ya que es a partir de la sensibilidad que se buscará generar diversas reflexiones en función de las preocupaciones de la ya mencionada *Filosofía de la liberación*, en sus múltiples líneas de análisis, siendo diametralmente distinto un análisis prescrito que tenga una función sensible. Es la sensibilidad humana el eje rector para analizar aquellos problemas que nos ocupan, en dirección a un destino final que será la *praxis* transformadora, atendiendo a la onceava tesis sobre Feuerbach, que nos ofrece Marx.

La tarea promueve la descolonización del pueblo latinoamericano con una intención des-enajenante, más allá de la propuesta estética al servicio del sistema-mundo mercantil, que crea una lógica de miseria y desconocimiento, no sólo propio, sino de la colectividad. Es por ello que se piensa en la estética como la principal herramienta de aplicación, pues la premisa de la presente es que: serán las sensaciones las que generen una consciencia ética y política del re-conocimiento. Pero no se trata de las sensaciones prefabricadas por la oferta cultural del mercado, sino una sensibilidad que nos lleva a reconocer el *padecimiento*.

La máquina del entretenimiento y los diversos medios de comunicación han logrado posicionar al sujeto en una vía que no le corresponde, es decir, en un sitio que lo invisibiliza como un ser con necesidades propias, como un sujeto con una corporalidad que lucha por cumplir con nuestro *principio material*. El mecanismo mercantil de la cultura ha devenido en un proceso inconmensurable que genera para un gran número de víctimas a lo largo y ancho de la nación latinoamericana, esto quiere decir que no se cumple con un requisito mínimo de la naturaleza humana: la dignidad.

Es cuando el ser humano no reconoce la propia dignidad, que es más visible su enajenación, no sólo ha devenido invisible para sí mismo, ya no se refleja en el espejo de la dignidad, sino que también se ha vuelto insensible hacia el dolor y el sufrimiento de los demás, se ha convertido en una persona indolente; si bien ha perdido el último rezago de sí mismo, no es extraño que desconozca lo que está fuera de él, sintiendo la contingencia de su propio existir.

Es por tal motivo que el cine parece ser un medio ideal por su capacidad sensibilizadora, ostenta la posibilidad de generar esta ruptura en la consciencia a partir de la laceración, de la violencia y del padecimiento, tal como lo sugiere Glauber Rocha en su *Estética del hambre* y en sus películas mismas. El latinoamericano tiene en común que está hambriento y eso es lo que debe mostrar su cine y no las fantasías que produce Hollywood, aquellos finales felices que nos alejan de la realidad. Es importante la confrontación violenta con nosotros mismos para hacer presente el dolor de los demás, esta *estética del padecimiento* busca justamente confrontar al sujeto por medio de las producciones audiovisuales, con su contexto, con la realidad que no quiere ver, o bien, respecto de la que se le ha adiestrado para invisibilizarla. Se trata pues del padecimiento como potencialidad crítica de la mirada y germen de acción transformadora, de generación de comunidad y responsabilidad social.

La *Industria cultural*, como ya Adorno y Horkheimer (2013) lo habían advertido, es generadora de una cierta banalización de los productos culturales, la lógica mercantil está por encima de la calidad y el gusto. Es uniformado por discursos cinematográficos cada vez más digeribles y más sencillos, lo que a decir de Rocha, es una falta de respeto hacia el público. Ofrecer contenidos que no generan ningún reto es una dinámica muy clara en el cine, desafortunadamente es menos evidente de lo que podría imaginarse: la misma historia representada con diferentes actores, en diferentes escenarios, con algunas diferencias sutiles que darán la apariencia de distinción, es lo que el cine industrial nos presenta en la mayoría de sus producciones.

Historias romantizadas con finales felices que nos hacen creer en la fantasía de que todo es posible, como si no hubiese condiciones materiales y culturales que nos determinaran, tan sólo para la toma de conciencia; sólo se trata de insertarse en el mundo laboral. Es a esto a lo que llamaremos *cine basura* o bien, *cultura basurificada*. Basura que desafortunadamente consumimos en cantidades industriales, no sólo mediante el cine mercantil extranjero, también el poco cine de nuestras regiones al que tenemos acceso, nos presenta clichés del personaje latinoamericano con el que ya se ha identificado el habitante mismo del sur.

Comedias románticas en las que al final el poder del amor puede romper cualquier barrera, historias de pobreza en las que el protagonista logra superar su condición gracias a su tenacidad, historias en donde siempre triunfa el bien ante el mal, gracias a la orientación moral de los guardianes del mundo, son los suministradores de un *anestésico* que disminuye la mirada crítica y le construye sólo una dirección, la de la negación de sí

mismo y de su propio contexto, y la del rechazo a los suyos y su realidad, condena a quienes no logran el “éxito” supuesto con el que comercian estos filmes, el éxito se refiere al poder adquisitivo y a la capacidad de consumo. El sujeto anestesiado no siente el padecimiento, está dentro de una sensibilidad banal, una anti-estética profunda que no sólo invisibiliza el dolor de los demás, sino el propio; el deseo de consumo se apodera de él y puede volverse excluyente para quienes no considere personas de éxito, busca transformar su cuerpo para ser atractivo y cumplir con el canon de belleza dictado por estas producciones. El razonamiento anestésico no sólo funciona de manera limitada, también se viraliza en su círculo de amistades y limita cada sentido frente a su realidad, es enceguecedor, es sordo y mudo ante los otros, es disociado de cualquier tipo de responsabilidad hacia su comunidad, es egoísta.

Mientras más banales son los contenidos, menos exigente es el público, que está condicionado por los productos culturales y las modas que se le presentan. Por lo que los contenidos basura y su expansión en el imaginario colectivo, irán expandiéndose hasta lograr una cultura basurificada completamente ajena a la realidad y a las necesidades de la colectividad. El alejamiento de la mirada crítica es la presencia de la razón anestésica.

Si bien la anestésica de la *industria cultural* nos aleja de nosotros mismos y de la colectividad, entonces hemos de reconocer un alejamiento del *nosotros* —*Tik*, en el idioma Tojolabal—. *Nosotros* implica más que el concepto simple que ocupamos en la cotidianidad, para comprender su significado en la cultura Tojolabal es preciso apelar a la sensibilidad. Nos encontramos ante una dimensión estética que resulta ser también una relación que da sustento a un actuar ético y político dentro de dicha comunidad. Se trata del pensamiento indígena minuciosamente estudiado por el Carlos Lenkersdorf. Se trata de una propuesta alrededor de una reflexión estética que detenta ciertas particularidades en el pensamiento latinoamericano, pero atendiendo también a la mirada indígena, como posibilidad de un pensamiento incluyente, que permitirá cuestionar el modelo académico de nuestros análisis y nuestros modos de habitar el mundo.

Nos advierte Lenkersdorf que la lengua tojolabal es una lengua *viva*, se trata de una lengua que tiene *corazón*. Hay aquí una ruptura con la tradición occidental ante una supuesta imposibilidad del pensamiento filosófico latinoamericano. Se trata también de una racionalidad que tiene presente a la experiencia y a la sensibilidad —que opera en el nivel práctico de la comunidad y no se queda en el análisis discursivo—, lo que nos arroja una cuestión estética que choca con la estructura del pensamiento heredado de la Modernidad.

La relación de nuestra reflexión con el pensamiento indígena busca un sentido de pertenencia o bien, formas alternativas de racionalidad a través de modalidades de acción ajenas a los que nos ha indilgado la lógica de la industria cinematográfica. Es por ello que es importante dar un vistazo a una propuesta cinematográfica que, si bien no refiere a los Tojolabales, presenta también la importancia del reconocimiento, en tanto posibilidades de la construcción de una mirada crítica.

La figura de Jorge Sanjinés en Bolivia, representa un gran avance para su cinematografía, se trata de un país que ni siquiera cuenta con una industria productora de cine. No obstante y en conjunción con los casos de Argentina y Brasil, Sanjinés busca la indagación social y política de las consecuencias nefastas respecto del colonialismo y el subdesarrollo en Bolivia. *Revolución* (1963), su primer cortometraje logrado con grandes dificultades, narra mediante imágenes la miseria que se vive en su país y con ello, una invitación a la acción; con una duración menor a los diez minutos y con recursos muy básicos, el filme logra dar una idea clara de lo que busca además de llevar una carga sensible a través de la melancolía generada por imágenes desgarradoras y una musicalización que invita a *compadecer*, a padecer con el otro y hacerlo parte de mí.

Una de las características más notables en las producciones de Sanjinés, es la inclusión de indios aymaras en sus películas, hablando su lengua, no como una exhibición vulgar y espectacular folklórica, sino como una forma de inclusión intercultural y denuncia de las condiciones infrahumanas de explotación y humillación del indio que además no habla español y por ello es también abusado.

Por otro lado, Sanjinés es uno de los cineastas que logran trascender desde la imagen cinematográfica hacia la *praxis*. Una de sus películas *Yawar Mallku* (Sangre de cóndor) (1969), sólo es exhibida gracias a la presión de la opinión pública, pues se había prohibido por denunciar los malos manejos del imperialismo yanqui. La película se convirtió en un símbolo la misma noche de su estreno, la gente se manifestó contra el imperialismo norteamericano y por las calles iban escribiendo el título de la película. Se trata de un fenómeno importante en el desarrollo de la *praxis* a la que se ha hecho mención y que da cuenta de las posibilidades, a través de la identificación y de la sensibilización frente a las imágenes cinematográficas, si se toma en cuenta la sencillez de las películas de Sanjinés.

Es a partir de aquí que se forma en Bolivia una organización de cine, no sólo para filmar películas con intenciones similares, sino para distribuir y exhibir filmes de contenido político de todo el mundo, pero sobre todo de

América Latina. Sanjinés siguió teniendo éxito con sus filmes, sin renunciar a su tono violento y crítico. Pero ahí no terminaría el trabajo del cineasta: tomando acción frente a las pocas posibilidades de exhibición viajó por Bolivia con un generador de energía para proyectar su filme en diferentes territorios. El cineasta boliviano efectivamente demostró que el cine sí puede generar una influencia efectiva para el desarrollo nacional. Los filmes de Sanjinés eran exitosos porque eran de primera mano, tenía contacto con el pueblo y conocía las necesidades propias, no partía de fantasías ajenas.

Los protagonistas de sus películas no podían ser actores profesionales, era preciso que la gente tuviera participación en las películas, lo que se volvió una empresa fundamental en sus rodajes. Sanjinés veía en el propio pueblo, el mejor actor para representar a quien padece, a quien es maltratado y humillado, porque eso también es un gran semillero de *praxis*, de transformación.

Se trata de películas del pueblo dirigidas al pueblo, surgidas del diálogo y no de arbitrariedades de un creador con pretensiones mesiánicas de libertador. El cine no es contrario a la política, son complementarios, busca recordarle al pueblo su coraje, su odio, su dolor, su sufrimiento, cada gota de sangre es la semilla de su libertad. No se trata de una representación del pueblo en el filme, es el pueblo mismo haciendo cine, viviendo su propia historia. La creación, en este sentido, debe ser colectiva, para que sea consistente con lo que se proyecta. El choque emotivo debe estar presente para exaltar la sensibilidad de quien se sitúa frente a la pantalla, para que reconozca las situaciones frente a sí.

Es importante, a partir de lo antedicho, que el sujeto se reconozca y se distancie dentro del filme, que genere una mirada crítica y que se sensibilice ante su realidad, de manera que pueda construir modelos de racionalidad de acción que tengan que ver con la formación colectiva, fuera de la lógica mercantil dictada por el neocolonialismo cultural. Para esto, el sujeto debe hacerse activo frente a los objetos cinematográficos y no quedarse en la simple contemplación, sino participar de éstos.

Sánchez Vázquez piensa su *Estética de la participación* con miras a un devenir del ejercicio del simple receptor. Las representaciones mercantilizadas requieren de receptores adiestrados y pasivos, por eso es importante prestar atención a las condiciones sociales e ideológicas de los espectadores, tal es la importancia de aquellos cineastas que se relacionaron con su público, como en el caso de Sanjinés que los pone como protagonistas. Para la Estética de la participación, se sitúa en primer término al espectador, al que de ahora en más se aludirá como *espect-actor*, en una especie de

conjunción con el pensamiento de Augusto Boal (2001), que lleva esta misma intención del sujeto como transformador de la realidad, pues también transforma el objeto sensible, material.

Las obras no deben ser sólo para contemplarlas, sino también para transformarlas y con ello transformar la realidad hacia una *praxis* política liberadora. Sánchez Vázquez busca una sociedad que no se rija más por los principios de la enajenación, sino por el principio creador, esto es, por su función estético-social.

Es importante que frente a las películas el sujeto no se sienta ajeno a lo que ve, sino que se transporte a la pantalla para generar una *praxis*, más allá de si puede o no transformar la obra material, y tener resonancia en la transformación de su realidad inmediata. Si bien es importante que el sujeto pueda manipular la obra, como no sucede comúnmente en el cine, pero como lo ha logrado Sanjinés, es también importante que se desarrolle una transformación de la realidad, que tuvo como detonante al cine. Lo que verdaderamente se opone al arte como actividad creadora y, sobre todo, a que sea un medio para extenderse más allá del círculo privilegiado de las individualidades artísticas, son las sujeciones de orden económico propias de la sociedad capitalista. Y estas sujeciones son las que han de llevar al artista a la comprensión de que su puesto está al lado de las fuerzas revolucionarias que luchan por la transformación del sistema.

Lo utópico trabaja con el supuesto de lo perfectible, apunta a construir lo que no debe ser necesariamente de alguna manera, pero que puede serlo y depende de nosotros, de nuestra voluntad y de nuestra imaginación. El cine como sueño colectivo, puede hacer de la utopía un proyecto de libertad, mediante su capacidad sensible de interpelar al sujeto y convertirlo en *espect-actor*. De lo que se trata es de superar la enajenación y colocarnos en el camino de la *praxis*. No se buscan fórmulas que nos hagan llegar necesariamente a ésta, ni tampoco de una garantía de transformación edificante de la realidad, sin embargo, es preciso preguntarse hasta aquí por nuevas posibilidades de la producción cinematográfica y de la transformación de la mirada, que permitan una *praxis* política y la desenajenación del sujeto.

Es hasta aquí que podríamos pensar a un *espect-actor* que puede reconocer sus potencialidades de acción y de transformación del mundo. Es en la participación que se hace consciente de sus capacidades de manipular la realidad, aunque quizá en este estadio cabría ahondar en la forma, ésta es: el juego. Dado que funcionamos como seres lúdicos con respecto al mundo, aprendemos desde pequeños mediante la manipulación de la realidad, buscamos transformar el mundo a través de la imaginación de lo que puede

ser distinto. En diferentes niveles jugamos con la realidad y se asoma nuestra naturaleza *poiética*, creativa, de manera que, para pasar a la *praxis* transformadora, es preciso llegar a una toma de conciencia que dé cuenta de las posibilidades manipulación de la realidad.

El cine como nuestro medio de liberación, ofrece un sinnúmero de imaginarios que nos permiten modificar las narrativas que se nos presentan, aunque no siempre somos conscientes de ello. Sin embargo ahí radica una gran posibilidad transformadora del sujeto que al desarrollar una mirada crítica, se permite también jugar con los productos culturales existentes, dándoles un giro a su favor, de tal manera que en la descomposición, tal como las diferentes piezas de un rompecabezas, aparecen distintas perspectivas y modelos de acción con miras a la transformación/liberación, de la mirada, pero también de las condiciones de la propia realidad.

El acercamiento a diversas propuestas cinematográficas, nos ofrece la posibilidad de indagar a través de un sinnúmero de opciones de cambio. El cine no sólo presenta la capacidad de un juego individual, se vuelve también un juego colectivo, en los cineclubes o en los espacios cotidianos la gente habla de cine, discuten las películas y pueden salir de la intención original. Ya sea mediante el discurso ideológico del cine hollywoodense o mediante el discurso crítico del cine militante, entre otros tipos de cine, el sujeto puede situarse como un jugador que moverá las piezas a su favor, en función de la autoconciencia crítica y de la *praxis* como destino final.

La estética es el medio por el que el sujeto será conmovido, no sólo frente al filme, sino ante su realidad, se trata de que sea afectado para que sea interpelado y así se detone su capacidad lúdica que, al hacerlo consciente de sus posibilidades de transformación en ese nivel, lo lleve a actuar en la realidad y transformarla mediante pequeñas acciones, de tal suerte que cada vez vaya apropiándose de esa reflexividad crítica de la que estaba anestesiado, cada vez más tendrá la posibilidad de reconocer a los demás y a su propio contexto, se permitirá sentir y mediante una sensación de incomodidad frente al sufrimiento ajeno, surgirá un espíritu de responsabilidad. Es posible que sistemáticamente se vaya difundiendo el ejemplo en la colectividad, pues una de las pretensiones, es pensar en el cine como un espacio colectivo y no otra oferta de solipsismo contemporáneo, de manera que a través del diálogo y del ejemplo se pueda acceder a una alternativa de convivencia y de responsabilidad social, ética y política.

Si bien la propuesta de *Cinema liberación* parece ser una fantasía con pretensiones revolucionarias, debe recordarse que se toma en cuenta el papel de la utopía como una posibilidad normativa de transformación. No

se guía al sujeto hacia un camino, se busca más bien generar una mirada crítica mediante la que consiga gestar su propia liberación que tiene como base el ya mencionado *principio material*. La transformación no se piensa a nivel total, dado que como bien lo tenía presente el cine militante, ésta es la pretensión del cine mercantil, uniformar al sujeto y presentarle sueños de bienestar universal, sin embargo, el cambio que se promueve es *glocal*, partiendo de condiciones, medios y necesidades propios, pero que no escapan a la discusión con otras tradiciones, de manera que se puedan incorporar algunas herramientas útiles para el propio ejercicio.

Es así que, en función también de lo posible, se presenta una posibilidad, entre otras, que pretende cambios limitados pero no poco importantes para la transformación de la realidad. Esta propuesta queda abierta a la discusión, de manera que mediante la discusión colectiva se puedan ir desarrollando e incorporando elementos en su pretensión de perfectibilidad, dando cuenta de la lógica misma de diálogo y construcción social con que se piensa *Cinema liberación*.

BIBLIOGRAFÍA

Boal, A. (2001). Teatro del oprimido. Juegos para actores y no actores. España. Alba Editorial.

Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. México. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2002). Ética de la liberación. Madrid. Trotta.

Echeverría, B. (2016). Modernidad y blanquitud. México. Era.

Fornet-Betancourt, R. (2004). Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Madrid. Trotta.

Hijar, A. (2013). La praxis estética. Dimensión estética libertaria. México. CONACULTA.

Horkheimer, M.-Adorno, T. (2013). Dialéctica del iluminismo. Argentina. Terramar.

Lenkersdorf, C. (2002). Filosofar en clave tojolabal. México. Miguel Ángel Porrúa.

Linares, A. (1976). El cine militante. Madrid. Castellote.

Quezada, A. (2015). Miradas filosóficas. Estética del cine en México. México. Capub.

_____ (2013), "El cine como medio de reflexión moral: el espectador fotogénico", en *Conceptos, revista de filosofía*, vol. 3, num. 5, Colombia, Universidad de Cartagena.

Rancière, J. (2013). El espectador emancipado. Buenos Aires. Manantial.

Sánchez, A. (2007). De la Estética de la recepción a una estética de la participación. México. UNAM.

MESIANISMO DE LA LIBERACIÓN DE ENRIQUE DUSSEL EN DIÁLOGO CRÍTICO CON EL MESIANISMO OCCIDENTAL

Bernardo Cortés Márquez

Actualmente el tema del mesianismo ha recobrado una gran importancia con el estudio de las *Tesis sobre la historia* de Walter Benjamin, a tal grado que se ha desarrollado una cierta corriente de la filosofía política en torno a dicha temática. Lo interesante es que la filosofía de la liberación se constituyó, de cierta manera, desde un paradigma mesiánico. Si nos remontamos a varias obras de Enrique Dussel, descubrimos que el aspecto mesiánico en el pensamiento de nuestro autor no es un desarrollo actual que surge en la discusión con los filósofos políticos en boga (Zizek, Badiou, Agamben) sino que éste es, desde sus comienzos, una filosofía que se constituye desde dicho mesianismo, que él mismo va desarrollando de una manera muy particular.

Muestra de esto es una de las primeras obras, como el *Humanismo semita*, donde se plasma por primera vez el paradigma del servicio que opera en toda la obra de Dussel. Él siempre tuvo una intuición que marcó el desarrollo de su pensar, con respecto a la insistencia de una crítica a la teología, necesaria para tocar raíces profundas de la modernidad, el capitalismo, el poder como dominación y sobre todo la colonialidad que en la historia mundial oprimió las culturas del sur. Todo esto mucho antes de que se comenzara a hablar de un pensamiento pos-secular y de que se comenzara a hablar de Walter Benjamin como en la actualidad. *Las metáforas teológicas de Marx* y otras obras son una muestra de ese aspecto.

Un momento esencial en el pensamiento de Enrique Dussel es la formulación del método analéctico, en obras como *Método para una filosofía de la liberación* (Dussel; 1972) y sus aplicación en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel; 2014), donde se aborda la analéctica como el pasaje de una totalidad hacia una exterioridad, pero no simplemente para relacionarse en una pérdida sin retorno con un “absolutamente Otro”,

sino para plantear una revelación irruptora en la totalidad que viene desde el otro concreto, pero en la que se da la semejanza y, así, la generación de un proceso analógico que no “armoniza” univocidad y equivocidad, sino que, más bien, se lanza a una “dialéctica” que comienza por un quiebre que es la revelación (es decir analéctica) y se asciende a otro nivel de constitución de una “totalidad para el otro (liberación)” a través de dicha revelación de la exterioridad: “Entre el pensar de la Totalidad heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y otro desde el absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la revelación del otro, antropológica en primer lugar...” (Dussel; 2014: 156).

Existe en este momento del pensamiento dusseliano una dialéctica analógica, ética, con dimensiones críticas en la política, que podríamos denominar lógica profética. Aquí deberá profundizarse y precisar aquello que denominó con P. Ricoeur “dialéctica Profeta-Rey”, donde consideramos que debe agregarse el elemento que posteriormente aparecerá en la obra de Dussel como “mesías”, como segundo momento de la figura del profeta y desde el cual la analéctica entra de manera fuerte en la política. Si se agrega y se precisa la incumbencia de la figura del mesías, y no sólo pensarlo como equivalente al profeta, en dicha dialéctica accederíamos a una comprensión del sentido fuerte de la analéctica, como dialéctica que se da como el ascenso a partir de una interrupción de la revelación del otro y de su continuidad en el proceso de constitución de otro termino distinto al rey y al profeta.

Con la recuperación de Pablo de Tarso, el paradigma del mesianismo (siempre existente y operante en Dussel) es llevado a un nivel de maduración en el que ninguno de los pensadores que actualmente lo abordan lo han llevado. Como crítico de la ley y con un espíritu anarquizante, Pablo de Tarso es recuperado hoy por los occidentales para la crítica del Estado, la forma institucional y el poder, colocándolo en un ámbito impolítico y fuera de toda posible constitución positiva, en tanto el evento mesiánico es sólo desactivante.

Por el contrario, considero que la filosofía de la liberación, sobre todo en sus más recientes desarrollos para una *Política de la Liberación*, continúa la lógica mesiánica inscrita en el pensamiento semita, desarrollada en la historia de la filosofía por F. Rosenzweig, Lévinas, W. Benjamin y otros actualmente, y la descubre como fuente de un segundo momento crítico de la política más allá de la posición anómica en la que se tiene acertadamente a Pablo y al mesianismo, sólo que de la mano del autor de la carta a los Romanos, nuestro filósofo latinoamericano completa la lógica crítica descubriendo que existe un segundo nivel de la crítica, en el que la destrucción del orden de la Ley fetichizada y dominadora contra el que los mesiánicos se levantan en

el imperio romano trae consigo un criterio positivo que surge, precisamente, únicamente, del momento destructivo: “Ahora, la comunidad mesiánica, el resto, descubre una nueva fuente legitimación. Proponemos que se trata de del *nuevo consenso crítico* de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley.” (Dussel; 2015: 123).

Lo nuevo, la construcción de otra totalidad, debe tenerse claro que se deriva únicamente del acto destructivo de la liberación mesiánica. La ruptura mesiánica contra la ley que se vuelve contra la vida, produce un nuevo criterio de justificación. La transgresión mesiánica de la ley no es simplemente una actividad destructiva sino que, curiosamente, el acto de destrucción, la crítica, conlleva íntimamente no algo desligado como tal del momento destructivo, sino que el “levantamiento destituyente”, mesiánico, es, al mismo tiempo, criterio constitutivo. Es decir, lo mesiánico en Dussel, que a la vez será una lógica política compleja, se descubre con dos potencias: la destituyente y de ella, la continuidad positiva y constituyente de la interrupción.

Dicha lógica mesiánico-política debe diferenciarse de la visión ciertamente clásica que concibe una potencia que pasa al acto, un poder constituyente que pasa al poder constituido. Estamos, según nuestra comprensión de cómo el mesianismo opera como una lógica política en Dussel y quizá también como una filosofía de la historia aún no explicitada, ante una visión totalmente diferente incluso a la tan sugerente propuesta de una teoría de la “potencia destituyente” que ha propuesto Giorgio Agamben (Agamben; 2014). Para éste, en el poder constituyente está capturada una potencia destituyente que no deberíamos pensar como destinada a la constitución. Agamben deja abierto el problema o quizá su propuesta esté limitada a una lógica de la interrupción, en una dimensión apocalíptico-anárquica, que sólo conoce el momento de la destitución. Nuestra lectura de la forma en que opera en Dussel el paradigma mesiánico, continúa la lógica mesiánica más allá de sus potencias destructivas, sin necesariamente neutralizarlas o capturarlas en algo así como un poder constituido (destino del poder constituyente, que a su vez lleva capturada una potencia destituyente). Se trata, más bien, de cómo recomenzar a partir de la ruptura, la irrupción interruptora del mesías, de un cierto final, de cómo se continúa a través de la *detención* de la continuidad dominadora. Para esto será clave pensar con cierta profundidad ontológica y política el concepto de *hiperpotencia* que Dussel propone en sus *20 tesis de política*, que, consideramos, genera un tercer término distinto a la potencia y al acto, y cómo desde éste se constituye un nuevo comienzo para la política. La cuestión es, pues, ¿cómo se recomienza a través de la interrupción y la ruptura, del estallido de la potencia sobre el acto?

Este es el meollo mismo de la política, que consiste, pensada desde su lógica mesiánica completada y no sólo parcial, en un despliegue del evento liberador desde su mismo carácter destructivo. El carácter destructivo y destituyente del mesías guarda oculta una fuerza constitutiva, creadora, que coincide o viene incluida en la destructiva. Estamos ante una lógica distinta a la tradicional del mesianismo. Recordemos que Rosenzweig, en la *Estrella de la redención*, piensa la política mesiánica en una lógica, contra Hegel, en la que el pueblo judío, paradigma de todo pueblo, se realiza sin Estado. Esta figura paradigmática de lo mesiánico y del límite de la crítica a la política occidental será intocada hasta Agamben, por mencionar un referente.

Es decir, para cierta tradición que adoptó elementos del pensamiento judío, como el mesianismo o el profetismo, lo que Dussel intenta le parecería que guarda en su último desarrollo una cierta contradicción. Justamente para nosotros esa bipolaridad en la lógica mesiánica es lo que constituye la complejidad de lo político. Así que Dussel interpreta que la violación de la ley, asunto del mesías en la carta a los Romanos de Pablo, deviene realización plena de una ley mesiánica no a la manera del derecho sino de un ámbito situado en el pre-derecho (hasta aquí se coincide con la lectura de Agamben en *El tiempo que resta*) que avanzará en Dussel hacia la forma del “consenso crítico de los oprimidos”. Para mí ésta es la definición más original del sentido no sólo de la fe (la *emuna* o la *pistis* paulina) que justifica contra la ley sino de la *ekklesia* misma. En este sentido, por ejemplo, Dussel despliega de manera completa la lógica mesiánica a diferencia de Agamben que permanece en el ámbito del pre-derecho y destituyente de éste, pero no puede derivar un consenso crítico de los oprimidos. De este modo, Agamben piensa la comunidad mesiánica no propiamente como comunidad política sino como una comunidad no institucional, como una serie de miembros con una actitud negativa, en tensión contra los poderes y sus formas, sin definición de una constitución estrictamente político-mesiánica, ya que para él: “[...] una institución mesiánica –una comunidad mesiánica que quiera presentarse como institución– se encuentra frente a una tarea paradójica” (Agamben; 2000: 9).

Así, el mesianismo que Dussel desarrolla desde Pablo deriva en un pilar de la *Política de la Liberación* aun en curso. Por lo menos en el ensayo *Crítica de ley y legitimidad crítica. Pablo de Tarso como filósofo político* se puede extraer una lógica en la que el evento mesiánico genera un pueblo como el único actor político verdadero. El mesianismo se descubre como totalmente popular. De tal modo que la esencia de un pueblo coincide con lo mesiánico, donde ser mesiánico significa ser pueblo, de tal forma que nuestro filósofo puede declarar: “pueblo mesiánico es casi una redundancia porque

el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo". No se trata para el Pablo de Dussel de que el suceso mesiánico funde una religión o una universalidad, sino del surgimiento de una nueva identidad política, una comunidad popular, incluso de una subjetividad muy particular que comienza a superar el "Yo" de la modernidad. Una singularidad-pueblo o popular es la que surge en la conversión hacia los otros excluidos en el acontecimiento mesiánico y se constituyen en pueblo que destituye la ley vigente y se constituye en torno a la legitimidad que en tanto mesiánicos portan, se liberan de ella para entrar propiamente en la libertad sino en el servicio para con el otro.

El mesías transforma las identidades, pues al mostrar la injusticia de la ley ésta se desmorona junto con la subjetividad para la que está hecha y advierte la generación de un pueblo real como escindido de la comunidad política que la vieja ley concentra. Sin embargo, el pueblo no es únicamente un sujeto que surge coyunturalmente, sino que también se genera en la subjetividad misma. En otro ensayo titulado *De la fraternidad a la solidaridad* (en Dussel; 2015), explica un ámbito, a partir de una compleja dialéctica amigo-enemigo, donde más allá de la amistad ontológica, aparece la solidaridad para con el enemigo del sistema: "el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs* (...) tiende a construir *desde abajo* un poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*)....(que) ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa 'liberación' subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la solidaridad... (Dussel, 2015: 206-207).

Estamos entonces ante una política que se funda desde varios niveles, en la subjetividad misma que no parece ya tener la forma de la *yoidad*, sino mesiánica que se entrega en la responsabilidad por el otro y, de igual forma, una comunidad política como pueblo cuyo consenso de legitimidad de los oprimidos abre una alter-realidad política desde la que será posible otro orden político. Pensar cuales son las relaciones o de qué forma se articula la potencia mesiánica que se encuentra en esencia al nivel de la constitución de un pueblo, de una comunidad mesiánica, cuya existencia y misión la definen como destituyente de la ley y el *dominium*, con las instituciones o un Estado, es el espacio fronterizo en el que Dussel nos sitúa. ¿Puede la potencia mesiánica trasladarse del ámbito popular a uno diferente que no sea la comunidad misma, la *ekklesia*? ¿Qué tipo de forma tiene la nueva constitución o poder que vienen después y que pueda fundar del evento mesiánico? O, ¿el suceso mesiánico, desde nuevos principios, transforma hasta las formas de la institucionalidad y del Estado mismo? Éstas y quizá muchas más son las preguntas que seguramente se responderán en la *Política de la Liberación*, tomo III, pero que intentaremos reflexionar en diálogo crítico con las propuestas surgidas en Occidente.

Sin embargo, resulta decisivo, aquí, que la ruptura mesiánica como el pueblo en “estado de rebelión” no resulte plantearse como en la tradición Occidental y moderna, el pasaje de un poder constituyente a uno constituido, de una potencia al acto, sino que, más bien, si la potencia mesiánica entra en la construcción positiva del poder, sin ningún cambio en la forma y consistencia misma de las instituciones y el Estado, puede caer en una repetición de las estructuras tradicionales en la teoría política.

Para que lo mesiánico (que es esencialmente crítica de la ley y creación de *pueblo*) pueda entrar o ser contenido en una forma institucional diferente a la comunidad, deben hacerse cambios en la forma de la institucionalidad misma para que no caiga en el riesgo de que ésta no pueda albergar lo mesiánico. Para que la institución hospede el nuevo orden que el mesianismo guarda consigo, debe pensarse ya no como en términos de *potentia* a *potestas*, sino, de una doble potencia o *potencia potentiae* (figura que Agamben sugiere en *La comunidad que viene*) que el sugerente concepto de *hiperpotencia* ya anuncia, sólo que, a diferencia de cómo es pensada en las *20 tesis de política*, ésta ya no debe tener referencia alguna con algo así como una *potestas*: “Ese antipoder ante el poder dominador, esta *hiperpotencia* ante la *potentia*, efectúa eficazmente la transformación de la *potestas*, ahora al servicio del pueblo [...] La voluntad de la *auctoritas* delegada –para recordar la distinción de Agamben– quedó anulada por una voluntad anterior: la voluntad de pueblo, el poder como *hiperpotencia* [...] poder nuevo que está debajo de la praxis de liberación ante la dominación y de la transformación de las instituciones...” (Dussel; 2006: 98-99). De esta manera, Dussel piensa el quiebre político, mesiánico, a través del pueblo, quien en su consistencia de *hiperpotencia* puede generar una nueva forma del poder y darse un momento positivo de construcción política. Lo único en lo que me gustaría insistir es en la necesidad de pensar la forma ontológica de lo político después de la *hiperpotencia*, así como el evento mesiánico transforma la condición fáctica, la doble potencia no puede retornar simplemente a la forma de una *potestas* que, aunque nueva, puede domesticar una *hiperpotencia*.

Ahora pues, considero, como ya había adelantado en el inicio, que para Dussel el mesianismo es un paradigma determinate en su pensamiento, en el que se encuentra un elemento no sólo de la crítica y transformación del orden político, no sólo de la transformación de la subjetividad y la constitución de un pueblo como actor político (el resto), sino que también constituye una dimensión absolutamente relevante para un sector de la cultura latinoamericana, en cuanto que el cristianismo se insertó de forma violenta desde el 1492, pero en el transcurso mismo del S. XVI, fue absorbido y reformulado desde los pueblos oprimidos para generar el primer discurso

crítico contra la modernidad, restituyendo su sentido mesiánico. Mismo que continuó hasta irrupciones como las de la teología de la liberación. Cierta proceso complejo de descolonización comenzó por la restitución del mesianismo desde los pueblos latinoamericanos, con lo cual se generaba una nueva cultura con un fuerte sentido mesiánico, popular y crítica distinta a la occidental.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economía e del governo. Homo Sacer II 2*, Torino, Universale Bollati Boringhieri.

Agamben, G. (2014). "Per una teoría della potenza destituente" en *L'usodeicorpi. Homo sacer, IV, 2*, Vicenza, Neri Pozza.

Benjamin, W. (2008). "Sobre el concepto de historia" en *Obras*. Libro I/ Vol. 2. Madrid, ABADA

Badiou, A. (1997). *Saint Paul. La fondation del' universalisme*, París, Presses Universitaires de France.

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires. http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/4.Humanismo_semita.pdf.

Dussel, E. (1972). *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme.

http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/18.Metodo_para_filosofia_liberacion.pdf.

Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II*, México, Siglo XXI. http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/22.Para_una_Etica_II.pdf.

Dussel, E. (2011). *Filosofía de la Liberación*, México, FCE. http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/29.Filosofia_de_la_liberacion.pdf.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, México, AKAL.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.

Lévinas, E. (2004). "Textos mesiánicos" en *Difícil libertad. Ensayos sobre el judaísmo*, Madrid, Caparrós Editores.

Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DESDE LA SABIDURÍA POPULAR. EL APORTE DE JUAN CARLOS SCANNONE

Luciano Maddonni

Sin lugar a dudas Juan Carlos Scannone es actualmente uno de los pensadores que más ha contribuido a la elaboración de una filosofía de la religión *desde* América Latina como lugar hermenéutico, es decir, no sólo *en* el subcontinente sino asumiendo la situacionalidad temporal y geopolítica del pensamiento, sin por ello renunciar a su validez universalidad. En el horizonte de la filosofía de la liberación y desarrollando una sus corriente metodológicas, ha contribuido a la reflexión sobre el Misterio Santo, su experiencia en Latinoamérica y su lenguaje filosófico adecuado, hasta convertirse en uno de los autores más destacados de la disciplina.

En el siguiente trabajo nos proponemos contribuir al estudio de su pensamiento. Por ello nos limitaremos de modo introductorio a identificar el aporte propio del filósofo argentino para una filosofía de la religión desde América Latina como lo presenta en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de 1990.

Para ello daremos tres pasos. (1) En primer lugar ofreceremos una breve contextualización y presentación del autor en cuestión, describiendo esquemáticamente su pensamiento en tres etapas. (2) Luego, ensayaremos una exposición más sistemática de lo que denominamos *segunda etapa* de su pensamiento dedicada a la elaboración de una filosofía inculturada desde la sabiduría popular, explicitando su punto de partida, su horizonte, su forma y su sujeto. (3) En tercer lugar, focalizaremos en la relación entre filosofía inculturada y religiosidad popular a fin de establecer su relectura de la analogía como su aporte propio para una filosofía de la religión desde América Latina como lugar hermenéutico.

Breve presentación de Juan Carlos Scannone

Argentino, jesuita, filósofo y teólogo, autor de más de diez libros y doscientos artículos especializados, Juan Carlos Scannone pertenece al núcleo fundador de la filosofía de la liberación, a la cual ha aportado categorías y perspectivas propias hasta convertirse en un referente indiscutible en la filosofía latinoamericana contemporánea (Jalif de Bertranou, 2001). Al igual que todo el movimiento de la filosofía de la liberación comparte el punto de partida: la interpelación ética y la enseñanza de los pobres, pero considerando su experiencia práctica e histórica de liberación (AA.VV.: 1973). A esto, no sin influencia tanto de Emmanuel Levinas, como de Gustavo Gutiérrez y Enrique Dussel, Scannone (1993) lo tematizó como la *irrupción del pobre en el pensar filosófico* y considera que esa irrupción le ofrece a la filosofía no sólo un *punto de partida* (da que pensar) y *contenido* de pensamiento (qué pensar), sino también un nuevo *desde dónde* (lugar hermenéutico) y *para qué* (como servicio teórico a la causa de los pobres).

Entre muchos, su principal aporte específico al movimiento de la filosofía de la liberación, es el ámbito de la filosofía de la religión desde América Latina. Según el propio autor:

No es de extrañar que en la filosofía de la liberación haya aportaciones importantes para una filosofía de la religión, pues aquella replantea de manera nueva todos los grandes temas del filosofar (incluidos los de Dios y la religión) desde su punto de partida y su lugar hermenéutico propios. (Scannone, 2009: p. 28).

Dentro de ese grupo fue uno de los primeros en re-plantear la cuestión de Dios. Como lo ha reconocido el teólogo argentino Carlos Galli (2013: p. 106), Scannone fue el primer filósofo que desde comienzo de la década del setenta del siglo XX planteó la relación entre el Dios de la historia, y la praxis de liberación, en sus vínculos con el lenguaje situado de la trascendencia y del acceso filosófico al Dios vivo por parte del hombre del hoy en y desde el pueblo latinoamericano. De modo que podemos afirmar que se trata del filósofo de la religión más importante del movimiento de la filosofía de la liberación, ya que ha formulado, explícitamente, una filosofía de la religión desde una reflexión personal.

Etapas de su pensamiento

Es compartido por distintos comentadores de su obra y hasta por el mismo autor (Rosolino, 2004; Galli, 2013; Scannone, 2013) que su trayectoria filosófica puede sistematizarse globalmente en tres etapas, sin

que esta división implique rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos. Resumidamente podemos indicar sus etapas principales:

1°. *En el horizonte de la filosofía y de la teología de la liberación.* Pertenece al núcleo fundador del movimiento de la Filosofía de la liberación a comienzos de la década del setenta. Al igual que todo el horizonte liberacionista, considera a las víctimas históricas y su irrupción ético-histórica como el punto de partida de una crítica ontológica a todo sistema opresor y de un nuevo filosofar al servicio de la liberación. Sus investigaciones se ocuparon especialmente la estructura ontológica de un auténtico proceso de liberación y la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva. Ya desde esta primera etapa explora la aplicación para una filosofía de la religión desde América Latina.

2°. *En el horizonte de la cultura, la religión y la sabiduría popular.* Muy pronto advierte el riesgo de diluir lo positivo propio de América Latina exclusivamente bajo el enfoque dependencia-liberación. Para evitar este peligro, recogiendo una sugerencia de C. Cullen, Scannone busca complementar, en una mutua rectificación, sus análisis basados en la inmediatez de la vía corta de la fenomenología levinasiana con la mediación de la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana. Esto lo lleva a considerar el arraigo cultural del cuestionamiento ético-histórico y a rastrear la positividad latinoamericana (no reductible a ninguna negación) en la historia y la cultura de los pueblos. De allí que desde ahora el nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana es la sabiduría popular (en tanto estructura existencial y decisión cultural del pueblo latinoamericano) en la que descubre un *logos* sapiencial gracias a la síntesis vital que se da en su mestizaje cultural. Sin abandonar los aportes de la vía fenomenológica, el autor emprende una hermenéutica histórico-cultural del lenguaje simbólico en que se expresa dicha sabiduría, que le permite elaborar categorías y alcanzar una filosofía inculturada a partir de la sabiduría popular latinoamericana que sea universal aunque situada.

3°. *En el horizonte de un nuevo pensamiento y un discernimiento de la acción y pasión históricas en perspectiva de liberación.* La tercera etapa se encolumna en un nuevo pensamiento filosófico abierto al otro, al tiempo y al espacio y a un nuevo paradigma sociocultural de que ya participan muchas ciencias. Sus trabajos giran en torno a una interpretación reflexiva y al discernimiento (tanto teológico como filosófico) de acontecimientos y padecimientos históricos que pueden ser leídos como fenómenos saturados (Scannone, 2005; 2009b). Se concentra tanto en los excluidos de la globalización excluyente como en la emergencia social de nuevas síntesis

culturales que a modo de gérmenes pueden ser propuestas como rasgos fundamentales de un praxis que construyen un paradigma alternativo para la liberación, y cuyo protagonista son sobretodo los pobres en donde se da y acaece gratuitamente sobreabundancia de vida nueva en circunstancias de muerte.

Una filosofía inculturada

A continuación pondré el foco en la segunda etapa que señalamos del autor. Así como su obra *Teología de la liberación y praxis popular* publicada en 1976 puede considerarse como la condensación de su primera etapa, lo que hemos llamado la segunda etapa de su pensamiento se encuentra sintetizada en su trilogía, publicada entre 1987 y 1990. Se trata de *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990), y *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990b). De entre ellas, nos ocuparemos de su obra estrictamente filosófica, a saber: *Nuevo punto de partida...*, dado que las otras se ocupan, aunque indisolublemente interrelacionadas con ésta, de la teología y la pastoral respectivamente.

Es el propio Scannone (1990), en su claridad expositiva distintiva, quien nos brinda las *claves* en torno a las cuales gira toda la segunda etapa de su pensamiento y que en esta obra tomará estrictamente desde el punto de vista y valor filosófico autónomo:

el papel central dado a la *analogía* como forma del pensamiento especulativo o a la relación recurrente entre *sabiduría y ciencia, símbolo y pensamiento, praxis* (conversión, opción, acto primero, experiencia histórica) y *reflexión*, etcétera; en la preocupación por la *inculturación del pensamiento*, tanto filosófico como teológico; en la relevancia otorgada al “*nosotros*”-*pueblo*, sin desmedro de la afirmación de las personas; en el rol preferencial de los *pobres* en el pueblo como sujeto histórico y en su cultura popular; en la comprensión de la cultura desde su núcleo ético-sapiencial y las mediaciones sociales que lo encarnan y que aquél trasciende; en la interpretación de la historia, la cultura y el auténtico proceso de liberación latinoamericana, etcétera. (p.11, cursivas en el texto)¹⁵⁴.

El programa de esta segunda etapa de Scannone puede resumirse como un filosofar a partir de la sabiduría popular. Esto significa presentar una reflexión especulativa a nivel filosófico desde América Latina, arraigado en su humus cultural, *informada* por el movimiento, la estructura y el ritmo

154- También cf. Scannone, 1987: pp. 15-18.

de la sabiduría e inspirada en sus contenidos. Presentamos a continuación las determinaciones principales de su compleja y sólida arquitectura.

Un nuevo punto de partida: la sabiduría popular

En busca de la positividad propiamente latinoamericana, no reductible a la negación determinada de la negación y que supere la dialéctica dependencia-liberación, (movimiento que corresponde al paso de la primera a la segunda etapa) Scannone toma como punto de partida el saber de los pueblos, lo que denomina sabiduría popular. Los pueblos latinoamericanos saben, tiene conciencia y ejercen una praxis. Se trata de una sabiduría propia fruto del mestizaje cultural, no biológico sino ético-histórico, entre el mito amerindio y el talante español. Se trata de lo que Trejo (2000: p. 114) llama una “gnoseología popular”, es decir, un estilo cognoscitivo propio que tiene sus ejes en la intuición, el corazón, el símbolo y los vínculos interpersonales solidarios. Este nuevo punto de partida inscribe a Scannone en la corriente ético-histórico-cultural de la filosofía de la liberación, en la que es el máximo exponente.

Analíticamente podemos señalar su contenido y su forma. En cuanto a su contenido implica el sentido último de la vida, es decir, es una verdadera sabiduría humana (y por lo tanto universal), aunque encarnada en una cultura. En cuanto a su forma no es sólo un saber, sino es un *logos*. La sabiduría popular presenta un modo propio de racionalidad: la sapiencial. La sabiduría popular es entonces racionalidad sapiencial. Tiene una lógica propia, un logos propio que no es el filosófico, sino el logos de la gratuidad. La racionalidad sapiencial es la racionalidad propia de la sabiduría popular latinoamericana. Una de las características principales de esta racionalidad es su capacidad creadora de síntesis vitales con otras racionalidades. Frente al sistema cerrado de la dialéctica hegeliana, Scannone entiende que el mestizaje permite el surgimiento de algo nuevo, de novedad: una *síntesis* (que no es mero sincretismo) *cultural*. No se trata, entonces, de una mera pos-modernidad, porque dicha síntesis no rechaza de raíz los aportes de la modernidad, sino que reubica sapiencialmente los aportes de otras racionalidades. De modo que cuando los estilos modernos y postmodernos entran en contacto con esta sabiduría popular provocan nuevas síntesis vitales y ésta muestra su capacidad de elaboración y resistencia.

Llegado a este punto, podemos preguntarnos: ¿la opción por tomar la sabiduría popular latinoamericana como punto de partida para la filosofía no va en desmedro de la pretensión de validez universal de la misma? Para hacer frente a esta cuestión Scannone recupera el escudo heideggeriano de:

lo mismo no es lo igual. Para el autor, todo lo humano es interpretado desde una cultura situada. Hay, en cada cultura, una comprensión del espacio, del tiempo, del cuerpo y de lo Santo, distinta, pero que sin dejar de estar situada es universal. De modo que la filosofía latinoamericana es sí universal pero, citando a Mario Casalla (1973), geoculturalmente situada.

Horizonte triunitario de la sabiduría popular

La sabiduría popular articula su experiencia y su modo de saber y pensar en un horizonte propio de comprensión. Ella se mueve en un ámbito de realidad, de arraigo y pertenencia a la tierra, de religación y de simbolicidad que se inscriben en una dimensión anterior a la pregunta especulativa por el ser e incluso al cuestionamiento ético por el bien y la justicia. Esa forma del saber la unidad de todo se mueve en el ámbito metafísico u horizonte fundamental que denomina, siguiendo muy de cerca a Rodolfo Kusch: estar o mero estar.

No obstante, aunque Scannone enfatiza el horizonte del *estar* también reconoce otros dos horizontes predominantes fundamentalmente en la tradición filosófica de occidente: el del *ser* y del *acontecer*. Si el horizonte del estar recoge la herencia amerindia, estos otros dos horizontes representan la herencia helénica y judeocristiana, respectivamente. Tomando las contribuciones de W. Marx, Scannone (1990: p. 21s) caracteriza los horizontes: el horizonte del *ser* que propone al ser como fundamento en la tradición occidental posee las siguientes notas esenciales: *a.* Identidad; *b.* Necesidad; *c.* Inteligibilidad; *d.* Eternidad. El horizonte del *acontecer*, que busca la unidad originaria en la libertad como comienzo absoluto y como a-bismo (*Ab-grund*) tiene como notas fundamentales: *a.* Alteridad o diferencia; *b.* Gratuidad; *c.* Misterio; *d.* Novedad histórica. Siguiendo este esquema, Scannone distingue al horizonte del *estar* del siguiente modo: *a.* Ambigüedad; *b.* Destinalidad; *c.* Abismalidad; *d.* Arquehicidad.

Según Scannone, tomar como punto partida de la sabiduría popular y su mestizaje cultural correspondiente implica abrir un nuevo horizonte de comprensión fruto de una "fusión de horizontes". En ella, gracias a su capacidad de síntesis, se da una articulación creativa de los tres horizontes fundamentales, un "interjuego de las tres dimensiones" (1990: p. 31). De modo que en el mestizaje actual de la sabiduría popular se articulan los tres horizontes en una "síntesis vital". No es no mera una hibridez sino una mutua influencia entre sí (interrelación) donde se mantiene irreductible su autonomía y especificidad. Sin embargo Scannone, siguiendo a Kusch, reconoce en el horizonte del estar una "prioridad de orden" sobre el ser y sobre el acontecer; prioridad formal, no necesariamente cronológica que los

reubica y posibilita la reinterpretación filosófica de cada uno. De modo que la sabiduría popular que es punto de partida del filosofar inculturado está al mismo tiempo arraigada en la tierra, orientada éticamente al bien y la justicia y contiene en sí un logo especulativo aunque sapiencial. Sin embargo, esa articulación no se da de modo reflexivo y explícito, filosóficamente hablando. De aquí la función o tarea de la filosofía: explicitar, conceptualizar y articular especulativamente la inteligibilidad sapiencial que se mueve en un horizonte triunitario fruto del mestizaje cultural.

La mediación simbólica y la forma analógica del pensamiento especulativo

La sabiduría popular no se encuentra comprendida dentro de los estrechos límites conceptuales de los ámbitos académicos ni se reduce sólo al ejercicio del bien y de la justicia sino que está fundamentalmente signada en la simbología cotidiana que emerge de los más variados ámbitos de relacionalidad popular presente en el ámbito poético, político, religioso, etc. Dicho de otro modo: el trasfondo sapiencial de la cultura latinoamericana no se condensa tanto en categorías teóricas, ni en imperativos morales sino en símbolos. Ahora bien, el *símbolo*, a diferencia de la *síntesis* conceptual, reúne en sí dando unidad en la diferencia. Son los símbolos los que vertebran la sabiduría popular y estructuran, de modo originario, la discursividad y la praxis aunque éstos no son reductibles ni a conceptos ni a meras relaciones éticas. Mediante su acierto sapiencial en símbolos la sabiduría popular pone en marcha lo que Scannone llama *mediación simbólica* en tanto media, sin sintetizar uno en otro, las tres dimensiones fundamentales (estar-ser-acontecer) en una abierta circularidad vivificante (1990: p, 56, entre otros). Esto es posible porque cada horizonte, aunque irreductibles entre sí, pueden ser interpretados bajo el ritmo de la analogía.

Ahora bien, para Scannone la forma especulativa que le corresponde a un filosofar inculturado a partir de la mediación simbólica propia de la sabiduría popular es una relectura de la analogía. En esta segunda etapa de su pensamiento podemos identificar dos pasos en la relectura a la que somete la analogía tomista. a) Desde el comienzo de su producción, Scannone propone la transformación *anadialéctica*, es decir, una analogía que “asume, purifica, transforma y supera la dialéctica” (1987: p. 18) en tanto no parte de lo privativo sino de lo positivo irreductible a la mera negación y recomprende la negación de la negación entre dicha afirmación primera y la afirmación de eminencia que se abre a la trascendencia (tanto vertical como horizontal) sin reducirla. b) A partir de su segunda etapa y considerando su idea de la “fusión de horizontes” de la sabiduría popular mediante la mediación

simbólica, Scannone refina su relectura de la analogía: desde ahora hay que tener en cuenta en cada uno de los momentos de la *anadialéctica* (afirmación-negación-eminencia) la mutua correspondencia e interrelación de cada uno de dichos momentos entre las tres mediaciones que despliegan cada uno de los horizontes, pues a su vez cada una de éstas puede también interpretarse bajo un ritmo analógico. Así, la forma de trasponer en concepto filosófico la sabiduría popular es el uso de la analogía recomprendida a partir del ritmo de circuncesión de los horizontes que pone en marcha la mediación simbólica.

Nosotros como sujeto de la sabiduría y el filósofo partícipe de su cultura

Este nuevo punto de partida en la sabiduría popular y su horizonte propio, requiere repensar también quién es el sujeto de dicha sabiduría y del filosofar que le corresponde. Si el sujeto clásico de la filosofía es el *ego* del *ego cogito*, el sujeto de tal sabiduría popular fruto del mestizaje cultural no puede ser otro que el *pueblo*. Dice Scannone (1990b)

‘Pueblo’ designa al sujeto comunitario de una *experiencia común*, un *estilo de vida común*, es decir, *una cultura y un destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común). Designa, por tanto, a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como *comunidad orgánica* (p. 221, cursivas en el texto).

La sistematización filosofía de pueblo, no sin influencia de R. Kusch, C. Cullen, la COEPAL y Lucio Gera¹⁵⁵, es la categoría de *nosotros ético-histórico*. Scannone aclara que “no es la universalización del ‘yo’ ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del ‘yo’, también al ‘tú’ y los ‘él’ (y supone a ‘Él’), que no son reductibles al ‘yo’ ni siquiera comprendido trascendentalmente” (Scannone, 1990: p.25). No se trata de un ego colectivo ni tampoco un mera suma de egos, sino más bien de una *nosotros ético-histórica*. Es ético porque se trata de un sujeto colectivo que no sobreassume ni homogeniza las diferencias, sino que respeta éticamente su alteridad en el seno del nosotros, en tanto se da, reinterpretando a Emmanuel Levinas, una “relación sin relativización” en una comunidad, evitando los riesgos de totalización del nosotros. Mientras que es también *histórico* porque su eticidad ha de concretizarse en la eficacia de su praxis histórica en mediaciones reales mediadas por la libertad.

155- En el marco de esta presentación introductoria no nos es posible identificar los aportes de los autores mencionados y delimitar las influencias que ejercen en la filosofía de Scannone. Para un estudio más detallado cf. Cullen, 1978; Boasso, 1974; *Fresia*, 2015; Trejo, 2000; González, 2005; *entre otros*.

Llegado a este punto es válida la siguiente pregunta: ¿el acento en el nosotros-pueblo y su sabiduría implica un olvido de los pobres, motivo distintivo y central de la filosofía de la liberación? Apoyándose en la relación semántica implicada en el doble sentido castellano del término *pueblo*, el filósofo argentino responde de manera negativa a esta pregunta. Además del uso que describimos anteriormente, Scannone (1990: p. 220; 1990b: p. 221) recuerda que "*pueblo* también designa a aquellos que son sólo pueblo", es decir, aquellos que sólo tienen lo que es común, que no gozan de ningún privilegio y que son estructuralmente oprimidos. Según el filósofo argentino los pobres tienen un lugar preferencial en el pueblo como sujeto ético-histórico. De modo que el acento puesto en la sabiduría popular no deja atrás no es un abandono de la filosofía de la liberación sino que, siempre según Scannone, la concretiza y enraíza todavía más.

Pues bien, el sujeto de la filosofía inculturada, es decir, el filósofo que piensa a partir de la sabiduría popular tiene que optar por y participar de la comunidad y compartir su cultura. Solo así podrá tener la apertura de pensamiento para reconocer las expresiones de dicha sabiduría, comprender su mundo simbólico y aportar a su desarrollo su servicio reflexivo, metódico y teórico específico que interpreta, da razón y purifica la sabiduría (Scannone, 1990: p. 95).

Filosofía de la religión *desde* América Latina

"Entiendo por Filosofía de la religión la reflexión filosófica crítica sobre el hecho religioso y/o la relación del hombre con lo Sagrado, lo divino y/o Dios". Así comprende Scannone (2009: p. 21) la tarea del pensamiento filosófico en torno a la religión que en tanto estrictamente filosófico trata de la experiencia radical humana de trascendencia que se da en todo hombre y mujer. No obstante, siguiendo su preocupación por inculturar el pensamiento es preciso agregar la preposición *desde*, pues es necesario reflexionar no sólo 'en', sino también 'desde' América Latina como lugar hermenéutico.

La reflexión acerca de la filosofía de la religión ha estado presente desde el comienzo de la producción de Scannone y atraviesa, enriqueciéndose progresivamente, toda su obra. Paralelamente a la división por etapas progresivas de su pensamiento, podemos proponer ahora, también esquemáticamente, el tratamiento de la religión y la cuestión de Dios en cada una de ellas:

1°. En la primera etapa tomó como punto de partida la nueva experiencia de Dios y el nuevo lenguaje surgidos al dejarse interpelar éticamente por los rostros de los pobres y su praxis de liberación. Es la praxis histórica de

liberación la que realiza la mediación entre el lenguaje y la trascendencia religiosa. Se trataba por entonces de articular reflexivamente el momento de sentido propio de la nueva experiencia religiosa latinoamericana que se da cuando desde la apertura a la trascendencia se asume práctica y críticamente la transformación del mundo en una situación de dependencia (Scannone, 1973). Ya desde entonces Scannone advierte que un nuevo lenguaje analógico comprendido analécticamente puede brindar un auténtico lenguaje epocal (posmoderna) y geopolíticamente (dependencia en vías de liberación) situado de la trascendencia.

2°. La segunda etapa enraíza la filosofía de la liberación en una filosofía inculturada en América Latina con validez universal como la hemos expuesto anteriormente. Ahora filosofía de la religión significa el filosofar inculturado que reflexiona a partir de la sabiduría popular, también inculturada. Es decir, comprende la sabiduría popular como la mediación entre la religión y el lenguaje especulativo de la trascendencia. Esta nueva etapa, se caracteriza por el esfuerzo de llevar analógicamente a concepto la epifanía del Infinito en el exceso de sentido no sólo de sus rostros, sino también de sus símbolos, ritos y fiestas religiosas o profanas, así como de la creatividad de su praxis histórica, social, cultural y religiosa. Asimismo, dentro de la sabiduría popular la reflexión privilegiará a los pobres donde se manifiesta al desnudo lo humano en cuanto tal, porque al vivir de forma cotidiana experiencias límite de la muerte injusta y de la irrupción de la vida, tienden a abrirse a Dios y quererlo como su mayor riqueza.

3°. La tercera etapa se condensa en su libro *Religión y nuevo pensamiento* (2005), que marca el período actual. Esta tercera etapa contiene los aportes epistemológicos de las obras anteriores de Scannone. En esta obra analiza los “prolegómenos”, los “accesos”, el “lenguaje” y las “relecturas” necesarias para una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América latina continuando su diálogo con Heidegger, Ricoeur y Levinas y sumando nuevos interlocutores como Rosenzweig y Jean-Luc Marion. Al ritmo de una “inclusión reflexiva” (Galli, 2013) el libro parte de la experiencia religiosa en América Latina tal como es recogida según la fenomenología descriptiva de la religión, para elaborar una fenomenología estrictamente filosófica de la religión que se prolonga en una hermenéutica filosófica, para llegar a un pensamiento especulativo analógico. Por último interpreta especulativamente la religión actual y orienta las tareas del siglo XXI en el ámbito de la praxis religiosa y de una renovada filosofía de la religión.

A continuación nos concentramos una vez más en la segunda etapa. Allí la sabiduría popular con su momento de religiosidad se vuelve el lugar hermenéutico, lugar desde dónde reflexionar. Si en *general* la función de la

filosofía es poner el concepto al servicio de la plurisemia de los símbolos culturales, en el *caso particular* de la filosofía de la religión de lo que se trata es de exponer mediante la analogía la comprensión sapiencial de lo Santo expresada en los símbolos religiosos (símbolos, ritos, culto, fiesta, etc.). Esto es posible porque Scannone entiende que este saber popular es también un saber de lo divino. Y este saber marca el punto de partida de la filosofía inculturada de la religión. Dicho en sus propias palabras, se trata de “pensar especulativamente a Dios a partir de la sabiduría y religiosidad populares y de la experiencia histórica y cultural latinoamericana” (1990: p, 10).

Religiosidad popular, símbolo y lenguaje religioso

Siguiendo la caracterización del Documento de Pueblo, Scannone le atribuye a cultura un núcleo sapiencial de sentido último de la vida y de la muerte que la caracteriza, pero que en cuanto y hasta donde es auténtico saber del Principio, posee un valor universal (aunque universal situado). Esta caracterización de la cultura significa que el concepto de sabiduría popular está ligado al de religiosidad popular y que su actitud religiosa es una de las sus claves determinantes. De aquí que uno de principales los aportes de la experiencia histórico-cultural latinoamericana a una filosofía de la religión es el redescubrimiento y revalorización de la religiosidad popular (1990: p. 205). La religiosidad popular es la expresión de ese momento religioso de la sabiduría sapiencial que hace referencia a un modo propio de los pueblos latinoamericanos de saber y relacionarse con el Misterio Santo.

Así como la sabiduría popular, también su religiosidad se mueve primariamente en el campo simbólico. Es decir, el saber sapiencial acerca del Principio (que podemos llamar Dios) se media y encarna en lenguaje, que es ante todo simbólico. Siguiendo a P. Ricoeur, Scannone afirma que el símbolo *da que pensar* a través de la transmisión de un “sentido de sentido”, es decir, de un segundo sentido simbólico y trascendente que tiene lugar en un sentido primero, a través de él y a la vez apuntando más allá de él. *En y a través* del lenguaje simbólico el misterio se dice, pero *como* misterio, esto es, sin poder nunca ser adecuadamente objetivado en saber representativo ni dialectizado en saber absoluto. En la sabiduría popular es mediante el símbolo, y en su estructura propia, como se dice y se encarna la comprensión del Misterio de Dios como Misterio y su experiencia. En el símbolo se da un primer paso de la hermenéutica (que en tanto símbolo histórico-cultural esta culturalmente arraigada en la tierra) de la experiencia (universal pero situada) del Origen santo y misterioso del sentido.

Ahora bien, ¿cómo interpretar reflexivamente el símbolo (tarea propia de una filosofía inculturada de la religión) para no caer en la tentación

de manipular o limitar el exceso de sentido que lo caracteriza sino por el contrario trasponer su sentido trascendente a concepto? Si interpretáramos el símbolo unívocamente, es decir bajo uno sólo de los horizontes posibles, caeríamos en hermenéuticas reductivistas que disuelven la sabiduría contenida en ellos. En el horizonte del ser el símbolo es reducido a la identidad del concepto dentro de la identidad y necesidad inteligible del logos. Se reduce así el todo por su explicación dialéctica y se busca la inteligibilidad pura (sin misterio) en la díada identidad/no-identidad. Por otra parte, en el horizonte del acontecer, no se busca reducir el símbolo desde la lógica de la identidad, sino que se lo piensa desde la libertad y el acontecimiento de revelación del misterio pero se lo asume (y así lo reduce) sólo éticamente. Finalmente si consideráramos el símbolo exclusivamente desde el horizonte del estar podríamos identificar su momento de sobredeterminación y polisemia pero no alcanzar la desambiguación necesaria para su intelección y la contextualización que orienta la dimensión práctica hacia la justicia.

Acceso triunitario a la cuestión de Dios

En *Nuevo punto de partida...* Scannone despliega una triple mediación hacia la experiencia y conocimiento de Dios, a saber: simbólica, ético-histórica y especulativa que podríamos corresponder al horizonte del estar, horizonte del acontecer, horizonte del ser, respectivamente. La mediación simbólica, formalmente primera, se da *en y a través* del símbolo. Por su parte, la mediación ético-histórica, se juega en la libre apertura ética a la verdad y la conversión histórica del corazón y de las manos al bien y su realización histórica. Por último, Scannone propone que la mediación especulativa, que se mueve en el orden reflexivo-conceptual marcha al ritmo del lenguaje analógico. A su modo, cada una de ellas posibilita la manifestación y un acceso a la trascendencia religiosa.

No obstante, como ya hemos dicho Scannone entiende que el mestizaje de la sabiduría popular (y consecuentemente, también de la religiosidad popular) asume la interrelación del *estar* con el *ser* y el *acontecer* gracias a su capacidad de síntesis vitales. Por lo tanto, si tomamos la sabiduría popular con su *logos* propio como mediación para un filosofar inculturado de la religión Scannone sostiene la necesidad de articular e interrelacionar los tres horizontes para una intelección genuina y auténtica de Dios. De aquí que no se trate de un mero triple acceso sino de un “acceso triuno” (1990: p. 246). Si retomamos la pregunta que dejamos abierta más arriba (¿cómo interpretar el símbolo para no caer en la tentación de manipular o limitar el exceso de sentido que lo caracteriza sino recolectando tal sentido?) podemos responder ahora: para esta reflexión crítica y sistemática Scannone propone

a la analogía como el instrumento justo para la mediación especulativa. Según el autor es posible tratar conceptual y respetuosamente al símbolo y su riqueza de sentido haciendo uso de un procedimiento analógico con su ritmo de afirmación-negación-eminencia y que éste, a su vez, tomando la mediación triunitaria de la sabiduría popular se relacione con las otras dos mediaciones. De este modo la reflexión especulativa, propia de la filosofía de la religión, puede trasponer el contenido sobreabundante que se dice y se encarna en el símbolo si existe una apertura libre a su gratuidad.

Relectura de la analogía como mediación para una filosofía de la religión latinoamericana

El acceso auténtico y real al Dios verdadero es un acceso triunitario, esto es, teniendo en cuenta las tres dimensiones descriptas anteriormente en su interrelación. En el caso de la filosofía de la religión, es decir en el orden de la reflexión y del concepto sobre el Misterio último e indisponible, la mediación que propone Scannone es una relectura latinoamericana y tridimensional de la analogía. Dicha relectura consistiría en transponer al orden del concepto filosófico el ritmo de circunincisión propia del horizonte triunitario de la sabiduría popular latinoamericana (1990: p. 94).

Para explicar analíticamente su propuesta el autor se sirve de la diferenciación semiótica entre la dimensión semántica, sintáctica y pragmática que pueden identificarse en cada mediación. Según Scannone, esta interrelación entre las tres horizontes y sus mediaciones se da en vistas a la transposición y correspondencia de su dimensión semántica (contenido de las significaciones). Ello es posible gracias a que, entre las tres, puede existir también una correspondencia en sus dimensiones sintácticas y pragmáticas. a) En primer lugar, en la propuesta scannoniana las tres mediaciones presentan una estructura sintáctica (es decir, una forma lógica) semejante que responde al ritmo de la analogía clásica: afirmación-negación-eminencia. De modo que la dimensión sintáctica de cada una de estas dimensiones es de *analogía simboli*, *analogía de la libertad y del seguimiento* y *analogía entis*. Gracias a este ritmo de articulación semejante el sentido religioso es ciertamente afirmado, pero no reducido por agotamiento a puro concepto unívoco pero tampoco equívoco. b). Al mismo tiempo debe haber una correspondencia pragmática entre las tres mediaciones para garantizar su autenticidad semántica. Esta dimensión exige a las tres dimensiones el aceptar la gratuidad en que se da el sentido indisponible y ser libre en su acogida.

De aquí que para una auténtica filosofía inculturada de la religión el uso de la analogía no puede estar aislado de las otras mediaciones ni puede

asumirlas anulando su autonomía y reduciendo su sentido específico. Para que la interpretación reflexiva del símbolo religioso en concepto lo tome como punto de partida y referencia pero no reduzca unívocamente su "sentido del sentido", sino que esté a su servicio, es necesario: a) por un lado, que la estructura lógica de la mediación simbólica pueda ser transferida al orden del concepto de la mediación especulativa por medio de la analogía para así poder pensar y hablar arraigada y especulativamente acerca de la religión y de Dios como tales, es decir, respetando su misterio transcategorial y antepredicativo (1990: p. 70), y b) por otro lado que el lenguaje analógico además esté condicionado por la libre apertura a la verdad que conmina la interpelación ética del otro, para que su concepto no se deforme ni en idolatría ni en ideología y lo libere de hacer de Dios un neutro y abstracto concepto al mismo tiempo que lo orienta hacia la praxis liberadora, de modo que sin dejar de ser teórico es también práctico (1990: p. 71). De este modo sin perder su especificidad teórica, la analogía está arraigada en los símbolos culturales y orientada ético-religiosamente.

En síntesis, la mediación especulativa que mediante la analogía pretenda acercarse a la cuestión de Dios tiene que enraizarse en el símbolo respetando su inagotable plurisemia y su ritmo y a su vez, tiene que estar condicionada y orientada por la apertura ética a la verdad y la conversión histórica del corazón y las manos al bien. El ritmo propio de la analogía es el instrumento que permite relacionar las tres dimensiones respetando la autonomía de cada instancia para decir al Misterio Santo como misterio.

De este modo, como advierte en el párrafo final de su *Nuevo punto de partida...*, Scannone (1990) cree haber alcanzado su objetivo de

mostrar cómo, en una reflexión filosófica sobre lo Santo hecha a partir del símbolo, el movimiento de acceso especulativo a lo Santo (y a Dios), sin perder su estatuto autónomo en su autenticidad, está, por un lado, como enraizado en el movimiento hierofánico del símbolo y, por otro lado, está condicionado en su autenticidad, por una pragmática de libertad. Símbolo y libertad, con todo, no van en desmedro del pensamiento filosófico de la religión en cuanto pensamiento, sino que garantizan que éste, sin dejar de serlo, pueda pensar lo Santo *como* Santo sin pretender manipularlo, ni siquiera con el pensamiento. (p. 246).

BIBLIOGRAFÍA:

AA. VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

Beorlegui, C. (2004). "La trayectoria filosófica de J.C. Scannone". En *íd.*, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (pp. 706-730), Bilbao: Universidad de Deusto.

Boasso, F. (1974), *¿Qué es la pastoral popular?*. Buenos Aires: Editora Patria Grande.

Casalla, M. (1973). "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea". En AA. VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 38-52). Buenos Aires: Bonum.

Cullen, C. (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castañeda.

Fresia, A. (2015). "Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que lee Scannone en Kusch". Stromata, 71, pp. 56-76.

Galli, C. M. (2013), "Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' del ante-último Scannone (2005-2012)". En Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone sj en su 80 cumpleaños* (pp. 79-144). Córdoba: EDUCC.

González M. (2005). *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.

Picotti, D. (2001). "Juan Carlos Scannone (1931)". En Jalif de Bertranou, C. A.. *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (pp.211-224), Mendoza: EDIUNC.

Rosolino, G. (2004). "J.C. Scannone: la conciencia histórica en la reciente teología argentina". En *íd.*. *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia* (pp. 303-384). Córdoba: EDUCC.

Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Sígueme: Salamanca.

Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires-Madrid: Guadalupe-Cristiandad.

Scannone, J.C. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.

Scannone, J.C. (1990b). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.

Scannone, J.C. (1993). "La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina". En Scannone J. C. y Perine, M. (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (pp. 123-140). Buenos Aires: Bonum.

Scannone, J.C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos - UAM.

Scannone, J. C. (2009), "Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina". *Stromata*, 65, pp. 21-65.

Scannone, J.C. (2009b). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos - UAM.

Trejo, M. (2000). "La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular". *Proyecto*, 36, pp. 113-126.

THAKHIS (SENDEROS) HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ANDINA

Mario Vilca

Amanecer del tiempo. El sol y los habitantes primigenios.

En la amplia región surandina abundan relatos acerca de cómo el sol, al salir por primera vez a este mundo, extermina a los primeros habitantes. Con variaciones locales, algunas versiones introducen el castigo del dios cristiano a los gentiles, otros cuentan que salieron dos soles para incendiar el mundo, o se produjo una lluvia de fuego, entre otras.

En el altiplano aymara la comunidad K'ulta relata la primigenia lucha del sol (*tatala*) y los primeros habitantes llamados *supay chullpas*.

Cuenta Don Juan Choqueviri:

“Tatala y los supay-chullpas eran enemigos, dicen. Los chullpas expulsaron a tatala, un extranjero, viejo. Lo enterraron en la tierra y pusieron espinos (chhapi) encima. Esperaron; luego se fueron. Después descubrieron que se había escapado. Lo volvieron a capturar y lo enterraron de nuevo, esta vez poniendo una piedra grande encima. Esperaron y esperaron, pero cuando se fueron volvió a escaparse. Fueron tras él. Mientras seguían su huella, los chullpas preguntaron a otra gente si habían visto al anciano fugitivo. Esa gente señaló las cenizas de su fuego de la cocina y por el aspecto de las cenizas, los chullpas creyeron que se había ido hacia tiempo (aquí don Bartolomé explica que esto es un engaño, pues las cenizas de un arbusto llamado sak'a suncho sólo parecen viejas).

Exactamente en ese momento los *chullpas* se espantaron. Supieron (o se acordaron) que se había predicho que el viejo los conquistaría si se iba. Frenéticamente se pusieron a construir casas; y como *tatala* se había ido hacia el poniente, construyeron todas las ventanas de cara al naciente, para protegerse del calor y de la luz del fuego de *tatala*.

Tatala subió al cielo como el sol por el naciente y los *chullpas* murieron en sus casas, quemados y secados por el calor. Hasta hoy uno puede ver sus restos y el sol, *tata awatiri*, sigue viajando por el cielo.” (Abercrombie, 1998:404).

Don Juan Choqueviri señala la intensa persecución que sufre *Tatala*, el sol, por parte de los *chullpas*, quienes tratan de matarlo de diversos modos. *Tatala* promete exterminarlos si puede escapar. Luego de diversos intentos de matarlo, los *chullpas* se horrorizan al constatar que el sol ha escapado en dirección oeste. Para protegerse de la venganza de *tatala*, los *chullpas* construyen sus casas con vista opuesta al poniente, por donde regresaría *tatala*. El relato cuenta el poco entendimiento de los *chullpas* respecto del camino de *tatala*. Este regresa por el lado opuesto (este) de donde se había ido y quema a los *chullpas*. El sol llamado hoy *tata awatiri* (proveedor de alimento) sigue su camino de este a oeste, pasando por el *manqha pacha* (como matriz donde recobra la fuerza) para volver a nacer por el lado este (Abercrombie, 1998).

En relatos norpotosinos, el sol, al salir, quema a los *chullpas* (prehumanos), inaugurando una era de finitud en todo lo existente. Los *chullpas* huyeron hacia el *manqha pacha*, a través de sus aberturas (*juturis*) tales como ojos de agua, lagunas o lagos.

Aparece la finitud (la muerte) en el mundo. *Tatala* (el sol, el “solcito”) insta la temporalidad histórica y al hacerlo, instala la muerte. Recordemos que en el tiempo “de antes” los *chullpas* no pueden matar al sol, también se dice que los *chullpas* “vivían muchos años” o también que se multiplicaron de tal manera que no había ya alimentos para subsistir. Esto nos hace pensar que en esos tiempos la muerte no existía. La existencia humana ahora replica el ciclo solar, el decir el camino (*thakhi*) del sol (nacer, crecer y morir) es el camino de todo lo existente.

En la puna jujeña abundan relatos sobre un mundo anterior en la oscuridad o también con luna. La aparición del primer sol conlleva la aparición de la muerte en este mundo. Don José V.¹⁵⁶ nos relata: “Los abuelos decían que antes era la vida sin solcito. Con luna, decían los abuelos, así sabrían vivir y andar.”

Luego de “vivir y andar” en ese tiempo de oscuridad, aparece la necesidad de enterrarse a fin de salvarse del sol (“solcito”).

“Años se han enterraos. Cuando no había solcito. Años no sabía existir el solcito, sabían contar. Sabían decir: ‘sale el sol, quema todo’.
La gente no sabía cómo hacer, y se han puesto de acuerdo: ‘cavemos un

156- Don José V. Nacido en Mayinte, puna jujeña. Entrevista junio 2014.

hoyo cada uno'. Así se ven, hoy; hoyos con piedras. Cuando crece el río, aparecen allí las ollas, las calaveras. Se cree que años era así. Allí están las calaveras". (José V.)

Los primeros pobladores se dan cuenta que cuando aparezca el primer sol destruirá toda vida en el mundo ("quema todo"). Entonces deciden enterrarse para salvarse. Pero el sol finalmente los quema.

También se dice que existieron tres tiempos antiguos: la generación de las víboras (tiempo en que los humanos y los animales hablaban y se comunicaban); la generación de los antiguos o *chullpas* (viven en tiempos de luna, son ricos y poderosos) y la generación del rey Inka (con la aparición del sol, que convierte a los *chullpas* en momias). Pero la codicia de los españoles hace que las riquezas del mundo se pierdan en la tierra, igual que al rey Inka (Morgante, 2000:136).

En Humahuaca se cuenta: "Los antiguos son los muertos de los antigales. Esos serían, como dicen, los indios. Esos sabían vivir en oscuro." (Forgione, 2005).

Se cree que hubo un tiempo oscuro originario "sabían vivir en la oscuridad" o "en oscuro". El relato prosigue señalando que al nacer el sol los "antiguos" mueren quemados. En el relato *k'ulta* del sol (*tatala*), este quema directamente a los *chullpas* en el primer amanecer. En el relato de la puna don José cuenta que el anuncio de su próxima venida hace que los habitantes se entierren unos a otros.

Implicaciones cotidianas andinas

En la actualidad, los antiguos muertos o ancestros todavía conservan poder.

"Allí en Mayinte hay un pueblito de esa gente de antes. Habrán enterrado, dice que se ve luces de noche, la plata que arde de noche. 'No lleven por ahí las ovejas, para el antigal. Es malo'" (José V.).

Pueden enfermar o "soplar" a quienes se acercan sin el debido respeto o solicitud de permiso mediante previo "pago", el que consiste en alcohol, hojas de coca y cigarrillos. Exigen que se les atienda y se tornan peligrosos a causa del olvido o descuido de los humanos. "No se debe llevar la ovejas por ahí"; la regla contiene la peligrosidad y el "hambre" que tienen los "antiguos".

"No hay que ir allí si uno es débil o está enfermo. Es un aire que sopla. Y tiene mucha hambre él. Cuanto tiempo que no come nada. No lo corpachan. Está jodido de hambre... hambriento. Nadie hace salud con él. Tembladera nomás debe estar. Años sin comer..." (José V.)

La “gente de antes” está “jodido de hambre”. Y la falta de reciprocidad con ellos se evidencia en que no se los *corpacha* (o atienda con presentes), “Nadie hace salud con él”. Por eso, el hambre y sed hacen que estén temblando “tembladera nomas debe estar”.

En los ritos del calendario productivo y ritual (pachamama, las almas, señaladas, o carnavales), es central la dirección sol de tarde-sol de mañana. Propio del camino del sol, instaurado por los acontecimientos que han ocurrido en los orígenes. Por ejemplo: al carnear un animal se lo hace mirando al naciente, lo mismo cuando se da de comer a la pachamama.

Las temporalidades dialógicas. El ciclo productivo y ritual

La organización de las actividades productivas y ceremoniales está regida por el calendario. La vida cotidiana está poblada de signos y señales a las que el andino está atento: modo de cantar de los pájaros, momento en que grita el zorro, conformación de las nubes, la potencia del sol, las formas y colores de la luna, la formación de arco iris, la ubicación de constelaciones oscuras (como la de la Llama Negra), entre muchos aspectos. Éstos van mostrando a las personas los momentos adecuados para los inicios de tal o cual actividad sea productiva o de propiciación a determinados seres que los rigen, así como la importancia de la participación de los colectivos humanos. No hay un calendario escrito o graficado en las comunidades.

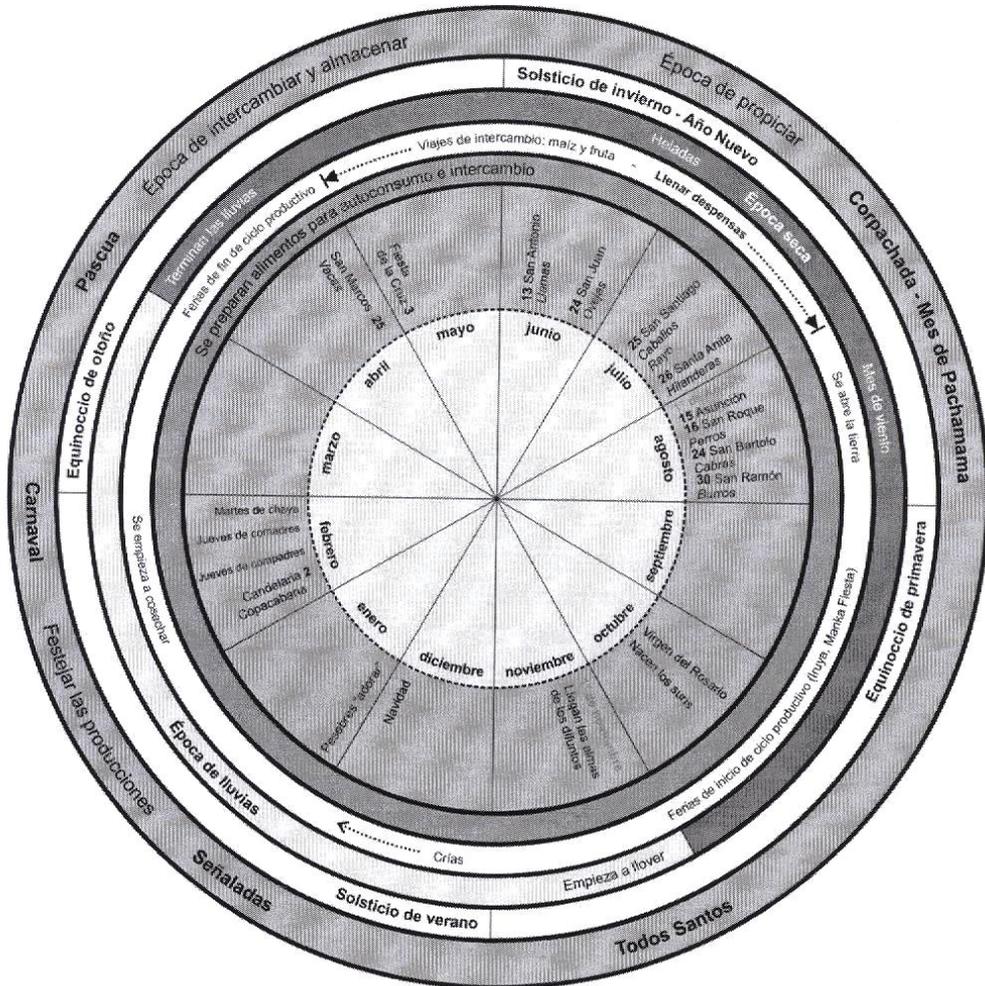


Fig.1. Calendario ritual - productivo de la quebrada y puna jujeña.

Fuente: Lucila Bugallo.

Encontramos una división del calendario en dos épocas: los tiempos de lluvias (desde Todos Santos en noviembre hasta marzo-abril) y tiempos de sequedad (desde Pascua hasta fines de octubre)¹⁵⁷.

Vinculado al ciclo¹⁵⁸ de las estaciones encontramos los tiempos de cosechas, siembras, con sus respectivos tiempos de preparación de la tierra. De agosto a noviembre comienza el ciclo productivo, en diciembre-enero

157-En Cayanguera se dice que es el resultado de la lucha entre los diablos y los santos (ver Stobart, 2016)

158-Los distintos tiempos productivo-rituales indican también distintos tipos de música, instrumentos y bailes.

nacen las primeras crías. En enero-febrero se recogen las primeras cosechas. En mes de marzo-abril comienzan las ferias de intercambios y en el mes de mayo los viajes caravaneros a intercambiar con las tierras bajas.

Pachamama es el ser más poderoso del ciclo ceremonial, cuya celebración se hace en el mes de agosto. Para ella se hace la *corpachada*¹⁵⁹ (invitación u hospedaje) celebración de índole familiar. En la casa se “abre” la boca de pachamama en la tierra, y los asistentes van dándole de beber y de comer, en agradecimiento a lo recibido durante todo el año. En el mismo “mes de pachamama”, como se dice, se ubican los santos protectores de animales. Así tenemos a San Roque protector de los perros, San Bartolomé protector de las cabras y a San Ramón protector de los burros. En el mes de septiembre se celebra la fiesta de la Señora de la Merced. En octubre, cuando están naciendo los suris, se celebra a la Virgen del Rosario (Bugallo, 2010:187). A fines de octubre comienzan a soplar los primeros vientos y se dice que “las almas llegan en forma de remolinos”. En noviembre se espera a las almas con una “mesa”, las que llegan trayendo las primeras lluvias. Empiezan a parir las hembras animales. En diciembre desde antes de Navidad se arman los pesebres para adorar al niño Jesús que nacerá el 24 de diciembre. En pleno tiempo de lluvias, se agradece a los alimentos, a sus espíritus. Otra importante celebración ritual es el de la Virgen de la Candelaria o Copacabana, que se realiza el 2 de febrero. Comienzan los carnavales, se templan las cajas y se enhebran coplas. Desde el jueves de compadres, pasando por el jueves de comadres, el martes de *chaya*¹⁶⁰ de las cosas nuevas, hasta el domingo de tentación todo es alegría y festejos con los diablos y los ancestros¹⁶¹. En marzo-abril comienzan las ferias en que se intercambiarán los productos cosechados. En junio se celebra al Sanjuán, con misas y bailes de suris y “cuarteadas”¹⁶². En Julio los santos Santiago, patrono de los caballos y asociado al rayo, y santa Anita, son muy importantes (Bugallo, 2010).

Las celebraciones al sol en sus dos solsticios ha tomado carácter más público en las últimos años en la puna y quebrada jujeñas. Las celebraciones se realizan en dos momentos muy significativos del calendario solar, en

159- En otras regiones del surandino se denominan “pago” o waxt’a, “despacho” o luqta, entre otras. Cfr, Estermann, J. (2006).

160- De Ch'allana, rociar, esparcir gotas menudas de líquido. Cfr. Layme Pairumani, (2004).

161- Se piensa que los llamados “diablos” de carnaval son los ancestros y muertos que celebran con los humanos las producciones, son fecundos pero peligrosos. Cfr. Bugallo – Vilca, (2016).

162- Baile en parejas en honor al santo, ambos agarrados al cuarto de carne de animal (oveja o cabra).

el solsticio de invierno del 21 de junio y en el solsticio de verano el 21 de diciembre. En junio se considera que el sol nace o renace en este tiempo, para lo que hay que acompañarle toda la noche con luminarias. A este tiempo se refiere el relato en *K'ulta*, la de un sol "viejo" que se fuga hacia el poniente; lo que es decir se muere para volver a nacer. La celebración del nacimiento o renacimiento del sol se llama *Inti Raymi*, o fiesta del sol. En Guaman Poma el Inca le da chicha para que crezca sano y fuerte, a fin de que haga nacer y madurar el maíz. Envía un emisario (espíritu) con un vaso (*qero*) lleno de chicha. El sol tiene rostro de niño, pues ha nacido recientemente.



Fig.2. El Inca bebe con el sol.
Fuente: Guaman Poma de Ayala

En el solsticio de verano, al sol ya lo vemos maduro y con barbas. Por lo que ya están maduros los maíces (con barbas). Los Incas celebraban el *Capac Inti Raymi* o *Willkakuti* (El vuelco del sol, en aymara). Guaman Poma escribe: "La gran pascua del sol".



Fig.3. Sol y Luna, la dualidad fecunda.

Fuente: Guaman Poma de Ayala.

En este tiempo el sol ya tiene mucho poder y potencia, con el maíz que se cosecha de sus tierras se invitaba a toda la comunidad, se lo hacía participar en las celebraciones comunales. A partir de este punto culminante de su edad madura, comienza su envejecimiento que llegará con su muerte en el solsticio de junio. A la izquierda del sol se muestra a la señora luna, *mama quilla* o *phaxsi*, conformando una dualidad que, como seres maduros y autoridades siempre deben conformar.

Los seres poderosos del calendario ritual están asociados a los tiempos climáticos y a las épocas de producciones. Así Guaman Poma denomina al mes que coincide con marzo en el calendario Inca, *pacha pucuy* (mes de la maduración de la tierra). Mientras que para los momentos calendáricos de arar, sembrar y barbechar escribe: “para arar la sementera que ellos llaman *yapuy pacha* (tiempo de arar), sembrar *tarpu y pacha* (tiempo de sembrar), *chacmay pacha* (tiempo de barbecho)” (Guaman Poma, *Ibíd.*).

Entonces vemos cómo la comunidad humana está en íntima relación con los seres poderosos, cuyas referencias son aspectos o escorzos de materialidades, con quienes establece relaciones de crianza mutua.

Pacha y Mama. Anotaciones.

La descripción de *pacha* más antigua escrita en quechua es la de Domingo de Santo Tomas en el Cuzco, 1560. Acá encontramos a *pacha* nombrando lugares o espacios con calidades ontológicas determinadas: cielo, tierra e infierno. Santo Tomas traduce al quechua los espacios de la teología cristiana, con el fin de hacer comprensible a los indios el mensaje de la salvación en el espacio de arriba (*hanan pacha*) el cielo o la condenación en el espacio de abajo (*ucupachaman*) en el infierno. Esta cuestión se decidiría en este “mundo en que vivimos”, la tierra o *kaypacha*. El término *allpa*, nombra a la tierra en sentido material, o también “tierra sembrada”.

En 1608 Diego González Holguín registra a *pacha* en su Vocabulario de la lengua quechua traduciéndolo como “tiempo suelo lugar”, asociándolo con por lo menos dos sentidos: tiempo y espacio.

Guaman Poma de Ayala asocia *pacha* a la deidad máxima Pachacamac. Los lugares cielo, infierno y tierra son nombrados respectivamente: *hanac pacha*, *ucopacha* y *caypacha*. Las cinco edades de las sucesivas humanidades llevan el término *pacha*.

En el mundo aymara la obra más antigua es el Vocabulario de la lengua aymara de Ludovico Bertonio, publicada en Julio de 1612. Acá *pacha* refiere a los espacios cósmicos del universo andino y también momentos del día y del año.

Por su parte el término *mama* parece asociar a una noción de maternidad por un lado, y por otro, a una potencia seminal. El sentido “madre” relaciona a un valor de herencia colonial y asociada a la “virgen” María, como dice Mariscotti (1978). Por ello frecuentemente se la llama “santa tierra” y se la evoca pidiendo bendición, (“échanos tu bendición”). Las prácticas productivas, tanto en la minería, agricultura, ganadería, cerámica, los tejidos, el canto o la música, entre otros, registran la importante presencia de la *mama*. En la puna se invoca a las *mamas* y *tatas* de todas las cosas (*tatakuna*, *mamakuna*) a fin de animar su potencia fértil y de salud de lo existente.

En el noroeste argentino, los pobladores de Jujuy, puneños y quebradeños, cuando nombran a *pachamama* lo hacen con palabras tales como “pacha”, “mamita” o “la pachita” con connotaciones afectivas y de cariño. Este modo de nombrar refiere a una actitud de respeto al ser poderoso referido, pero sobre todo a una relación de parentesco, en el que lo humano queda como “hijo” o “criado” por las alteridades poderosas. La presencia de *pachamama*, en tanto alteridad interpelante se advierte en la mayoría de los

actos celebratorios del calendario anual ritual/productivo. Una recitación de 1920 en la puna jujeña la nombra de este modo:

“Pachamamita Susqueña. Panti llicla, keello, almilla (reboso colorado, pollera amarilla). Echanos tu bendición. Como a todita tu familia. También dijo Pachamama: Yo no quiero oro ni plata. Lino, coca y sahumero y su “cinquito” de yapa”. (INAPL, ENF, Puesto del Marques, f: 21).

Su sentido no parece abarcar las dimensiones anteriormente identificadas para *pacha* en la mayoría de las fuentes antiguas. *Pacha no se relaciona a “día” y “tiempo”, sino a “tierra”, “poder” o “ser sobrenatural”.*

Ser persona en los Andes del sur. Una reflexión desde el ritual a los ancestros.

¿Qué entender por filosofía en Nuestra América? Filosofía es “el discurso de una cultura que encuentra su sujeto” (Kusch, 1976). En nuestra América, la filosofía está buscando el sujeto que la exprese. De aquí surge el necesario interrogante sobre el “quién” (más allá, o más acá) del “qué”. La pregunta se lanza por ese “margen de subjetividad” del sujeto o persona que habla (Cullen, 1986: 29). Es en esa dirección, ese camino, *thakhi*, en tanto cultura y también costumbre, por donde nos encaminamos para palpar lo humano que busca su sentido.

Pensemos a lo humano como interpelado cotidianamente por una multiplicidad de seres que pueblan el “hervidero espantoso” de los tres mundos (arriba, aquí y abajo), denominados *alak/hanan*, *aka/kay* y *manqha/urin*, respectivamente. Y centralmente por *pachamama* en tanto alteridad, que los integra a modo de centro o conjugación de los opuestos innombrables (Kusch, 1999).

El “banquete” con los ancestros. La pregunta por lo humano

El 1 y 2 de noviembre, en todo el ámbito surandino, se recuerda y se celebra la llegada de los ancestros al mundo. Llegan trayendo lluvias y dones: “Las almas son más fuertes que los santos”, dice una pobladora de Llameras. Los momentos celebratorios son tres: llegada, convite y despacho de los ancestros.

Los preparativos se inician con mucha anterioridad, pues se debe recibir a los ancestros con una mesa bien servida. Para ello hay que aprovisionarse de harinas, bebidas, golosinas, coca, cigarrillos, velas, manteles, flores, papeles

para coronas, entre otros. El horno de barro donde se cocinan y cuecen las masas debe ser acondicionado; buscar leña en el campo, carnear animales, acondicionar las tumbas de los difuntos, etc.

La noche del 31 de octubre ya se sirve la “mesa”¹⁶³ para las almas (Vilca, 2016). En su parte superior se cuelga un mantel celeste, espacio denominado de “la gloria” o cielo; se advierten palomas de pan con las alas desplegadas volando hacia arriba. En lo alto, un rosario en forma de corazón señala el centro del cielo. En el espacio del medio se erige la mesa repleta de panes, llamados “turcos”, platos de comidas y diversas bebidas, velas, catecismos, etc. En el sector de abajo, en el piso de tierra, se pone una olla en la que recibirá su parte el “alma del despacho”, y que se enterrará en el campo.

Los comensales vienen, se dice, “todos juntos”, “como en carnaval” y se sirven las dos noches; se dice que los muertos de la familia “invitan a otros”, a quienes conocieron en la otra vida a compartir su mesa. El día 2 ya se nos permite compartir el “banquete” con las almas. Las almas siempre deben servirse primero. La mesa es nombrada como los *turcos*. En el aymara *turkaña* refiere a “intercambio recíproco” (Bertonio). De tal modo que la mesa y los dones de estos seres poderosos se intercambian; también se dice que “se hace un ayni con las almas”. Se nos obliga a comer y beber todo lo que se reparte: “hay que comer y beber ahora para las almas. Ya hemos rezado para ellas”; “si no se come y bebe todo lo servido se hace sufrir a las almas”, insiste la dueña de casa. En todo el surandino¹⁶⁴ “se come y se bebe para”, es decir los humanos “crían” de alguna manera a los no humanos. Y recíprocamente. Así, se busca dar fuerza al muerto en su camino o se bebe “para que duren sus bolsas” en que llevan sus provisiones (Arnold, 1996); también “para” que el maíz tenga fuerza y “para” los animales de carga (Ricard Lanata, 2007); se llevan los “santitos” “a escuchar misa”, o a “acompañar” a otros santos de las comunidades vecinas.

163- En el surandino hay variantes acerca del nombre que recibe esta “mesa”. Entre los chipaya (Oruro) la mesa se denomina “tumba”, “tumbulo”; entre los kallawaya se la llama *churjatana*; mientras que en Cochabamba es *mast'aku* (Cfr. Todos Santos, 2004).

164

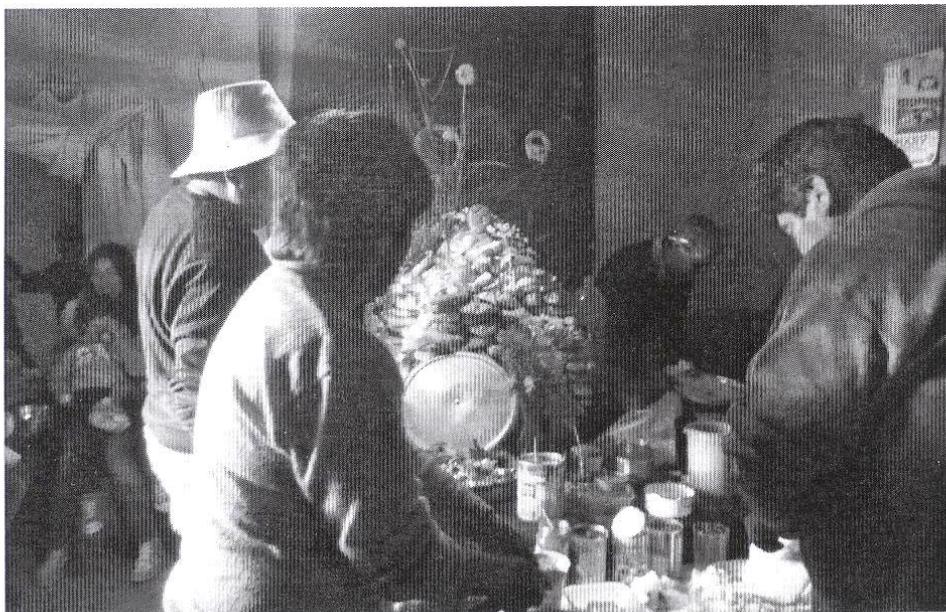


Fig.4. Compartiendo con los ancestros. Puesto del Marqués. Noviembre de 2011.

Fuente: foto del autor.

Ese día 1 de noviembre es de banquete con los vivos y con los muertos, nuestro cuerpo no nos pertenece pues está habitado por las almas que se alimentan desde nosotros. Están presentes antiguos muertos o ancestros hasta los recientes muertos llamados “nuevos”, incluso hasta aquellos descuidados por otros humanos llamados almas “olvidadas”, que vagan hambrientos y vengativos a los que la gente convida a fin de instrumentalizar su poder. En este clima de presencias nuevas y antiguas, la historicidad de la vida cotidiana queda en suspenso y la individualidad, con muy poco sentido.

Centrales son las prácticas lúdicas, de juegos: la *taba*, el *botón*, la *palomeada*¹⁶⁵. Se dice que se hacen “para ayudar a encontrar al alma su camino”; el juego del “bautizo” de las “guaguas de pan” se hace para “hacer comadre/compadre”. El “robo”¹⁶⁶ de las ofrendas por parte de los que esperan debe ser multado con una bebida alcohólica fuerte; ello en un clima de risas y bromas de carácter erótico. El *compadrazgo* originado en estos juegos será respetado rigurosamente en la vida en comunidad.

165-En Chuquisaca se registra la *cacharpaya* en la despedida de las almas: un varón se viste de blanco y otro de negro, se alejan de la comunidad, y vuelven con ropa ordinaria a bailar como *qewas* u homosexuales; en la provincia Bautista Saavedra se juega al *chhu-llumpu*, semejante al trompo (Cfr. Todos Santos, 2004).

166- El robo no tiene connotaciones morales, sino que parece tener que ver con acciones propiciatorias.

Al atardecer de ese día se “despachan” las almas por el camino donde se muere el sol o “sol de tarde”. Se nos dice que ellas “se van contentas” y nos dejan “buena salud”, “fuerza para trabajar”, “lluvia para los pastos”, “buena crianza de animalitos”. Traen “todo”. Si no las esperamos adecuadamente, ellas pueden dejar “soplando”. Lo que traerá depotenciación de las personas, cultivos y animales, en suma, “mala suerte”.

Algunos interrogantes

¿Por qué estas alteridades (“almas”)¹⁶⁷ llegan y se van acompañadas, siempre en forma colectiva, lo cual interpela fuertemente a la individualidad?

¿Por qué la corporalidad se constituye en mediadora de su estancia? Allí se abre la posibilidad de una memoria ritual, y una historia no escrita o siquiera hablada

¿Cómo podemos sopesar el valor de lo no racional y de la afectividad (a través del consumo de bebidas), así como la propiciación de los juegos y de otras actividades lúdicas relacionadas al erotismo? ¿Esto nos remite a un cuestionamiento del sobredimensionamiento a la racionalidad occidental?

¿Por qué la anulación del tiempo histórico parece constituirse en la condición de posibilidad de esta celebración, generando una interpelación a la historicidad?

¿Cómo nos afecta espiritualmente la no observancia de las normas de celebración? Es decir, por el cuidado de lo humano (el ser persona)

Devenir “persona” en el mundo andino parece conformar una íntima relación con la espacialidad (en tanto alteridad), la temporalidad (en tanto lógica seminal) y los otros no humanos (como en este caso, los ancestros). Esto genera una diversidad de modos de relaciones entre humanos y no humanos (materiales y rituales, éticos, políticos, estéticos, entre muchos). ¿Qué persona se produce, actualiza o reproduce? En suma, ¿qué significa ser humano en estas culturas andinas?

Un modo de mostrar el juego de *pacha* en la conformación relacional de lo humano (alejados ya de la dualidad sustantiva cuerpo/alma) se pudo mostrar en el ritual o banquete con las almas, en la celebración de Todos Santos.

167- La celebración de Todos Santos también lleva el nombre de “Ritual de los ajayus” (Ibidem).

De este modo, nuestro pensar lo humano se ve forzado a considerarlo ya no como una entidad centrada en la pura interioridad o conciencia, pero tampoco concebirlo como pura sustancialidad singular. Hemos experimentado la incidencia de lo colectivo, la espacialidad, la temporalidad, la profusión de alteridades, la importancia de la reciprocidad. Las modalidades de relación tales como el don, la reciprocidad y la prosperidad o la pobreza nos llevan a pensar que los seres poderosos son también personas, pero su “personalidad” no es concebida abstractamente o de modo representacional, sino como actuantes, vivientes que actúan a través de determinado correlato material. Es decir, hay “personas no humanas”¹⁶⁸ (sol, luna, santos, vírgenes, pachamama, muertos, rayos, ojos de agua, “tata carnaval”, entre muchos) y “personas humanas”. Las pautas obligan a “cuidar” lo humano (eje: el caso de no ser enfermado por los “antiguos”); así como a cuidar la calidad ontológica de cada uno de los existentes (*corpachar* a los antiguos, dar de beber al sol, a la tierra, a los animales). La “forma humana” parece imbuir los diversos seres andinos.

Pretendemos que la “persona” humana cobra su humanidad a partir de ser parte de un conjunto de relaciones con el entorno, concibiendo la espacialidad no solo como extensión, ni solamente en términos de temporalidad o duración; sino como un *tinku* (o una agonística que conjuga la complementación con el antagonismo) que intenta resolverse en diferentes niveles de su conformación. De allí que nuestra exploración buscara tematizar a *pacha*, en tanto espacio y temporalidad, buscando una tensión de equilibrio entre lo material y lo espiritual, que se resolvería en un centro o *chuyma* en tanto interioridad (Bertonio, (2007/1620:508).

PARA SEGUIR PENSANDO-NOS

Nuestro desafío consiste en repensar lo que en el sentido común llamamos “leyenda”, lo “maravilloso” en el lenguaje cotidiano, y lo “mítico” en las disciplinas académicas. Lo hacemos ahora desde los sujetos o poblaciones que experimentan y viven estas dimensiones como realidades y alteridades con los que hay que relacionarse a través del intercambio. Ello nos lleva a pensar en lo humano en sus relaciones con lo no humano. Desde los mundos de vida locales, es decir, nuestros, nos damos cuenta de que esos “otros” ya no son meramente “objetos” o “naturaleza”, que habíamos rebajado la alteridad a solo lo visible y que nuestra idea de socialidad había estado encerrada en un mero antropocentrismo o narcisismo colonizado. Por eso recogemos la expresión del mundo como “hervidero espantoso” de alteridades, según la expresión de Yamqui Salcamaygua Santa Cruz Pachakuti.

168- Al respecto se puede consultar la obra de Eduardo Viveiros de Castro, (2002,2013).

Ateniéndonos al pensar de nuestros pueblos se despliega el mundo como alteridad inconmensurable, liberándonos de la jaula de hierro cientificista. Tomamos como un caso de estas relaciones el ritual a los ancestros en la puna de Jujuy. Estas prácticas nos permiten tomar distancia de la “indolencia moderna” sobre el mundo y lo humano (según De Sousa Santos), permitiéndonos visibilizar esos mundos de vida construidos como “invisibles”; o etiquetados como “folklore”, “primitivismo”, “regionalismo” o tradicionalizados por el neoliberalismo como mercancía exótica turística. Así desembocaríamos en una hermenéutica crítica de los modelos hegemónicos actuales. Pues hasta ahora no hemos considerado otras metafísicas de la costumbre; diversas estéticas y éticas, políticas y formas de concebir la economía. Y un modo distinto de pensar lo humano.

Este abordaje nos puede permitir repensar la construcción de lo humano que se nos ha legado. Iniciamos interpelando a lo humano en algunas dimensiones tales como:

La racionalidad en sentido moderno. Postula otras “racionalidades”, como lo afectivo, su estructura profunda. La importancia de la corporalidad y el corazón (*chuyma*) como mediación entre el sujeto y el mundo, entre lo objetivo y lo subjetivo.

La individualidad. El valor de lo comunitario, cuya creatividad u originalidad se da dentro de los cánones colectivos. En ésta, el valor de la reciprocidad como modo de convivencia y cuidado del otro: humano y no-humano. Lo cual también lleva a una crítica del antropocentrismo, que piensa al humano como valor único en el mundo, y a éste como instrumento para su plenitud.

También pone en cuestión lo humano como sustancialidad de lo humano. En este modo de pensar se concibe lo humano como un devenir de relación: lo humano “se va haciendo” en comunidad humana y no humana, en la práctica de las normas y valores colectivos. Lo humano es completo si se pone en acto la dualidad masculino-femenino como posibilidad del fruto. Todos los seres que pueblan el universo están emparentados entre sí, a través de la crianza mutua, los humanos crían al mundo y este los cría. Una ética del cuidado del otro, no solamente humano.

Estas relaciones que encontramos en el mundo nos permiten desplegarlos de la antigua dualidad alma/cuerpo y la actual mente/corporalidad.

Experiencias que nos pueden ayudar a desplegarlos hacia las filosofías y saberes que recuperen la potencialidad de lo humano con mayor amplitud y liberan la posibilidad de actuar con mayor responsabilidad en el mundo y con sus seres.

Pero estamos al inicio de este camino de repensar lo humano, repensarnos. "Filosofía es el discurso de una cultura que busca su sujeto", dice Kusch. Dejemos que nos encuentre.

BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Th. (2006), Caminos de la memoria y el poder. Etnografía e historia en una comunidad andina. La Paz: IEB-IFEA-ASDI-JAREL.

Arnold, Denise (coord.), (1998), *Hacia un orden andino de las cosas. Tres pistas de los Andes meridionales*. La Paz: Hisbol-ILCA.

Arnold, D; y Yapita, J; (1996), *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de las papas*. La Paz, Ed: HISBOL-ILCA.

Bertonio, L; (2007/1620), *Vocabulario de la lengua aymara*, La Paz, Ed. El Lector.

Bugallo, L. (2010), "La estética de la crianza. Los santos protectores del ganado en la Puna de Jujuy". En Bovisio, M. y M. Penhos (coords.), *Arte indígena, Categorías, Prácticas, Objetos*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor y Editorial Brujas.

Cullen, Carlos, (1986), *Reflexiones desde América*, T: I,II y III. Rosario: Fundación Ross.

INAPL (Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano). Archivo de Encuesta Nacional de Folklore 1921.

Estermann, J.,(2006), *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, Ed: ISEAT.

Fernández Juárez, G., (2004) "Ajayu, animu, kuraji: el "susto" y el concepto de persona en el altiplano aymara". En: Spedding Pallet, A., *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en los andes*. La Paz: ISEAT-PLURAL

Forgione, A., (2005), "De la oscuridad, el diluvio y la nueva generación de hombres. Historia y mito en la cultura andina del noroeste argentino". En: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero30/candina.html>

Guaman Poma de Ayala, F. (1987) *Nueva Crónica y buen gobierno*. (Ed. de J. V. Murra J., Adorno R. y Urioste, J.) Colección Crónica de América n° 29, 3 tomos. Madrid: Editorial Historia 16.

Kusch, Rodolfo (1976), *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: editorial García Cambeiro.

Kusch, Rodolfo, (1962/1999), *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos.

Layme Pairumani, Félix, (2004), *Diccionario Bilingüe Aymara Castellano*. La Paz: Edición Consejo Educativo Aymara.

Mariscotti de G, A. M (1978), *Pachamama santa tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlin: Mann.

Morgante, G; (2001), "Cosmología y mitología de la puna jujeña argentina". En *ScriptaEthnologica*, Vol. XXI, Bs.As.pp.105-142.

RicardLanata, X; (2007), *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes sur peruanos)*, Lima, Ed.IFEA-CBC.

Stobart, H (2016), "¿Quién es el supay? Reflexiones sobre experiencias en una comunidad campesina del norte de Potosí, Bolivia". En Bugallo, L y Vilca, M., *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Ed: IFEA-EDIUNJu.

Todos Santos (2040), La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.

Urbano, H; y Sanchez, A. (1992), *Varios. Antigüedades del Perú*. Madrid: Serie Historia 16.

Vilca, M. (2016), "Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho a los muertos nuevos. Llamerías, puna de Jujuy". En Bugallo, L. y Vilca, M., *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. EDIUNJu-IFEA.

Bugallo, L., Vilca, M. (2011), "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)". *Nuevo mundo Mundos nuevos* N° 11, Debates. Puesto en Línea 13 de julio. URL: <http://nuevomundo.revues.org/61781#tocfrom1n1>

Vilca, Mario (2016), *Sol y muertos. Antiguas persistencias en el despacho a los muertos en la puna de Jujuy, Argentina*. En Bugallo, L y Vilca, M., *Wak'as, diablos y muertos. Alteridades significantes en el mundo andino*. Ed: IFEA-EDIUNJu.

Viveiros de Castro, E.,(2002), *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz.

Viveiros de Castro, E.,(2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Bs. As.: Tinta Limón.

LA PACHA COMO COMUNIDAD ULTRAHUMANA. CUERPOS, NAWALES, ANIMALES Y PLANTAS

Matías Ahumada

El pensamiento es siempre el núcleo seminal que proporciona los contextos simbólicos con que se visten la realidad y el quehacer cotidianos. (Rodolfo Kusch)

La historia náhuatl comienza por la creación del pensamiento que establece la vivificante interacción entre los diferentes elementos del universo. (...) Así que, lo que a primera vista parecen designaciones de animales e imágenes de objetos naturales, en realidad constituye un conjunto de elementos que producen interdependencias de valor conceptual. (Laurette Séjourné)

Hacia las pachasofías americanas

La intención principal de este escrito será introducirnos en algunos aspectos de las ontologías originarias americanas. Soy consciente de la pretensión, digamos, universalista de esta intención, en contraste pero no contradicción, con la maravillosa diversidad cultural de nuestra *Abya Yala*¹⁶⁹. Podríamos asegurar que existen tantas ontologías como pueblos que habitaron y habitan nuestro continente. Al mismo tiempo abundan trabajos formidables y diversos en los campos de la antropología, la sociología y en menor medida la filosofía sobre las diferentes naciones originarias y sus historias pasadas y presentes, sus valores, sus luchas, sus ideas, relatos y modos de vida. Frente a este inmenso rizoma cultural, este trabajo consistirá en considerar conceptos que pretenden proponerse, desde las temáticas y los autores abordados, como modos de comprensión más o menos generales sobre algunas de las cosmovisiones originarias andinas y mesoamericanas.

Entonces, ¿qué marco general de comprensión podemos asumir al momento de reflexionar sobre el pensamiento originario? ¿Qué tipo de predisposición epistemológica? ¿Podemos atrevernos a pensar que el *logos* 169- Término de los indígenas Tule-Kuna (Panamá y Occidente de Colombia) que significa “Tierra en plena madurez”, “Tierra de sangre vital”; y se utiliza desde el mundo indígena (Comunidad, ONGs, Festivales, Instituciones, Documentos...) para nombrar a todo el continente americano.

occidental, llegado a sus fines, reclama de alguna manera otras ontologías? ¿Constituyen los elementos del pensar originario materiales para esos otros *logos*?

En estas cosmovisiones los seres no se pertenecen a sí mismos o a un mero orden natural, sino a la totalidad sagrada: la hierofanía de la vida misma en sus diversidades. Las cosas y seres del mundo no representan a los dioses. Son dioses. Para la mirada originaria, el cerro o el mar son entidades maravillosas, dignas de la divinidad. En los mitos podemos reconocer las vivencias de esta interpenetración, de esta multiformidad de lo vivo que es capaz de habitar y tomar las corporalidades de lo humano, lo animal o lo vegetal, y también los rasgos vitales pueden manifestarse en objetos o seres que en Occidente pensamos inertes.

El profesor Blithz Losada habla de una concepción *cosmocéntrica* de lo que hay, de la totalidad. El cosmos se vivencia como un constante flujo, una infinita interacción de reciprocidad de la sociedad con el entorno ecológico y natural, el vínculo siempre restablecido de la comunidad humana con las fuerzas divinas y sagradas. Desde esta mirada se comprende que un aymara pueda decir “la montaña me duele” o volver tras sus pasos si, al emprender un viaje, un zorro se cruza en su camino. Desde esta mirada se comienza a comprender que tantos relatos folklóricos y míticos abundan en transformaciones de seres humanos o divinos en animales, plantas o piedras.

La metafísica occidental formateó nuestra concepción de manera que sólo tendemos a considerar como real un objeto, una cosa que se presenta ante nosotros como distinta, como separada, como alteridad absoluta, mientras que, podemos decir, en las ontologías americanas encontramos más bien interrelación, reciprocidad, opuestos complementarios, metamorfosis sagradas y otras manifestaciones de una concepción más plástica y (alter) definida de los objetos del mundo.

“Sábado, 3 de abril, 1965

Hoy pensé en otra imagen de mi ‘sueño’ sobre los cuervos plateados. Recordé haber visto una masa oscura con miríadas de agujeros de alfiler. De hecho, la masa era un conglomerado de agujeritos. Ignoro por qué pensé que era blanda. Cuando estaba mirándola, tres aves volaron directamente hacia mí. Una de ellas hizo un ruido; luego las tres se hallaban junto a mí, en tierra. Describí la imagen a don Juan. Me preguntó de qué dirección habían venido las aves. Le dije que no me era posible determinarlo.

Se impacientó bastante y me acusó de ser rígido en mi pensamiento. Dijo que muy bien podría recordar si trataba de hacerlo, y que en realidad yo tenía miedo de volverme menos rígido. Dijo que

yo estaba pensando en términos de hombres y cuervos, y que no era ni hombre ni cuervo en el momento del que deseaba acordarme.”
(CASTANEDA, 2007)

En las cosmovisiones originarias, entonces, los pilares del universo son lugares-fuerza, energías que pugnan por prevalecer y que no encuentran fácilmente el equilibrio, y en ese enfrentamiento producen lo que llamamos tiempo, transcurso de soles, épocas, climas universales signados específicamente. Mientras no se encuentra el centro de equilibrio cósmico, no hay fundamento posible que inaugure la historia humana, sino una serie de alternancias, ciclos infinitos que son quebrados, dislocados por otros ciclos y que producen intentos de humanidad como buscando ese centro, ese eje que pueda unificar y sostener el universo entero.

De esta forma podemos decir que *el mundo está lleno de dioses*, esto es, no hay una disociación entre lo inmanente y lo trascendente, sino un panteísmo complejo, desequilibrado y enmarañado que debe ser conjurado, ordenado. No se trata de una totalidad neutra, sino múltiplemente cargada, diferenciadamente valorada y sopesada en función de las características de cada zona de influencia. El lugar es energía, influencia, atracción gravitatoria de calidad diferenciada. Y los seres minerales, vegetales, animales y humanos son los que cargan con esas valencias propias de los espacios-tiempos que habitan y transitan. En el mundo andino, por ejemplo, serán el cóndor, el puma y la serpiente quienes encarnen las fuerzas de los tres niveles de lo real: *Kay Pacha* (Mundo de aquí), *Uku Pacha* (Mundo de abajo) y *Hanan Pacha* (Mundo de arriba). En el mundo mesoamericano serán *Quetzalcóatl* o *Kukulcan* (Serpiente-quetzal o emplumada, náhuatl y maya respectivamente), *Huitzilopochtli* (Dios Colibrí), *Tepeyóllotl* (Dios Jaguar), *Itzam Na*, *Imix* o *Cipactli* (Reptiles primigenios mayas y nahuas). En la región guaraníca serán Ñamandú (Nuestro Primer Padre), el Colibrí Azul o *Mainumby* y la Lechuza o *Urukure’a*. En el ámbito mapuche serán las serpientes cósmicas *Trentren* y *Kaikai* que son las fuerzas de la tierra y el mar/cielo respectivamente. Atrás no se quedan los árboles, las plantas, las piedras, los insectos y múltiples seres que no se consideran inanimados sino todo lo contrario: Cada forma del universo participa o encarna de alguna manera la vitalidad propia del mismo, es una expresión muy particular de esa fuerza.

No podemos ni queremos hacer una enumeración exhaustiva del profuso y diverso *bestiario conceptual* de nuestro continente. Los investigadores coinciden en que las simbologías “selváticas” de nuestras culturas hacen del camino de la interpretación una tarea intrincada y apasionante. Sólo intentamos seducir y sugerir a los lectores para que se internen en esos mundos a continuar esta exploración.

¿Qué animales y plantas de tus lugares actuales y pasados cargan con qué leyendas, relatos, presencias, poderes? ¿Qué tipo de respeto o trato hay con los cultivos, los animalitos del campo o del río, o algunas piedras, quebradas o recovecos? ¿Cómo se llaman a los seres míticos de tu zona y qué relación tienen con la fauna y flora autóctona? ¿Cómo son llamados en sus lenguas nativas y por qué? Aquí tenemos bastante camino por recorrer en este aprendizaje.

Además, ¿es el animal entendido aquí como una entidad mucho más compleja y significativa que lo que las categorizaciones científicas y filosóficas occidentales pretendieron capturar? ¿Cómo disgregar una ontología en definitiva cerrada y centrada sobre lo humano considerando la gama de conceptos sobre la animalidad en los pueblos originarios? ¿A qué se refería Don Juan Matus cuando decía que su aprendiz en determinado momento no era ni hombre ni cuervo, y que lo habitaba un miedo a ser menos rígido? Es en torno a este tipo de preguntas que nos interesa el tema del *nawal* o energía-presencia-animal en los modos de lo humano. En la experiencia de conexión e interpenetración de lo animal y lo humano tal como se vivencia en diferentes comunidades originarias de todo el continente, desde Alaska hasta Tierra del Fuego. Vinculado estrechamente a esto, los investigadores encuentran que la relación con la planta es también de central importancia para la vitalidad originaria. El vegetal es símbolo poderoso, alimento, medicina, divinidad que conecta lo terrestre con el inframundo y el infinito, *Corazón del Cielo y Corazón de la Tierra*, como dice el *Pop Wuj* o *Popol Vuh*¹⁷⁰. El humano en su esencia es vegetal, es maíz. Su materialidad es crecimiento-declinación, seminalidad, alimento y elevación, y al mismo tiempo es unificación de los planos de lo existente. Eric Thompson, el gran estudioso del mundo maya, lo dice mejor que nosotros:

“Hay una relación mística entre el hombre y su *milpa* (cultivo), y quienquiera que haya vivido en una aldea maya no tiene más

170- Manuscrito maya redactado por un escriba indígena anónimo hacia 1550, que en Chichicastenango (Guatemala) llega a las manos del misionero español Francisco Ximenez en 1690. El original supuestamente se perdió y quedó sólo la copia del padre Ximenez. Si bien el texto es masivamente conocido como *Popol Vuh*, hay diversas posiciones interpretativas en torno a la más adecuada traducción y expresión de su “título”. En la introducción de Adolfo Colombes a la traducción de Adrián Chávez (Ediciones del Sol, 1994) se señala que “Chávez comienza rectificando el nombre del libro, pues *Popol Vuh* no significa nada en kí-ché. *Pop Wuj*, en cambio, sí. *Pop* quiere decir tiempo, y es el nombre del primer mes del calendario maya. *Wuj* significa libro, papel, escritura”, mientras que Sam Colop brinda en su trabajo (Editorial Cholsamaj, 2008) múltiples razones de tipo filológico, histórico y semiológico para optar por la expresión *Popol Wuj*.

remedio que haberla advertido. El milpero y su maíz –así es en toda Mesoamérica– crecen juntos como el encino y la yedra.” (THOMPSON; 1975)

Ese crecer-con el vegetal, que también somos nosotros, constituye el fundamento no sólo de lo humano sino también de la dinámica de todo lo vivo. Desde el lomo barroso de *Itzam Na* o *Cipactli*¹⁷¹ nace el maíz, o en general, el alimento, representado muchas veces en el mundo maya como el dios K o narigón, manifestación de la tierra en su aspecto arbóreo o vegetal. El árbol-maíz es el *axis mundi*, la línea de sostén, unificación e integridad de la totalidad.

Pensar la Pacha

La auto-defensa que realizan las comunidades es defensa de y desde la tierra, pero no puede comprenderse y acompañar esta lucha si exclusivamente se piensa la tierra socio-políticamente como territorio o, a la manera legalista-individualista, como mero terreno/propiedad. Cuando las comunidades se defienden, defienden a su madre, su domicilio existencial, su espacio/tiempo vivido y querido, su intercorporalidad ultra-humana (biodiversidad), y lo hacen desde su desamparo, desde su desaparición-renovación. Según José Luis Reyes, el mundo no es comprendido en las cosmovisiones originarias como un objeto o como un horizonte indefinido de sentidos, sino que desde el principio toma el carácter de un ser viviente tanto dador como receptor de la vida, esto es, que propicia el crecimiento de los seres vivos, sean maíz, animal o ser humano, como también los reintegra en la hora de sus muertes, esto es, de su paso a ser nuevamente semillas.

“Pachamama, Madre Tierra, es el nombre que para los andinos, desde tiempos que se pierden en el pasado, indica al ser universal viviente que sostiene la vida. El concepto implicado en la partícula pacha suele aparecer ambiguo o paradójico a quienes se acercan a él con exigencias de univocidad y sin referirlo a las arcaicas concepciones míticas del fundamento sagrado. Pacha se extiende a todo lo implicado en el universo: la Tierra, los ciclos naturales y astrales, la atmósfera y los tiempos. También según el contexto en que es usado se refiere a cada uno de estos ámbitos en particular.” (REYES, 2009)

171- Reptil divino primigenio (Iguana, lagarto, cocodrilo o caimán en maya y en náhuatl respectivamente) vinculado en este caso a la tierra. En su trabajo “Historia y religión de los mayas” (Siglo XXI, 1977), Eric Thompson presenta un gran análisis de sus diferentes expresiones en el abigarrado universo cultural maya. En “El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios” (Siglo XXI, 1981), Laurette Séjourné hace lo mismo con *Cipactli*.

Se trata de un organismo, un animal cósmico, esto es, un universo con alma propia que contiene en sí las potencias opuestas de renovación y aniquilación que engendran, como una flor o un fruto, la vida. Se trata de un mundo mandálico, esto es, una textura vital íntimamente dinámica en virtud de su constitución polarizada y al mismo tiempo mutuamente inseminada: los opuestos vida-muerte son semillas que se fecundan recíprocamente, potencias creadoras que dan a luz y también devoran. *Pachamama*, diosa de la vida, también es *Coatlicue*, “la de la falda de serpientes”, la devoradora.

En el análisis kuscheano se indica que *Pacha* no expresa un mero concepto sino más bien el ámbito vital que atraviesa toda la dinámica humana y de todos los seres. Este ámbito o realidad vivida puede ser enseñado y también cambiado, trocado o revuelto, porque la realidad es intrínsecamente una relación entre fuerzas que despliegan acontecimientos fastos o nefastos para la vida, que deben equilibrarse entre sí:

“Imbelloni traduce *pacha* por “vida humana y del universo en su expresión genérica espacial y temporal”, pero según los *ceques* y también los brujos analizados, significa más bien estado de cosas o hábitat, un aquí y ahora vital, en el cual entra además el alimento. Esto es lo dado. A su vez todo esto puede sufrir el trueque o vuelco, el *kuty*, lo cual requiere un personaje sacralizado, como *Manco Capac*, quien vinculado en el símbolo del centro, sacraliza a su vez dicho estado de cosas o *pacha*, proponiendo un ritual.” (KUSCH; 1977)

Entonces, el *pacha* como esta realidad de vida está vinculado al crecimiento, a la comunidad y al domicilio cósmico, esto es, a un ordenamiento de lo cotidiano que está enraizado en los acontecimientos de un todo más grande y al mismo tiempo cercano, que habita aquí, con nosotros, en las cosas nombrables y en la preocupación por el alimento. El *kay-pacha* o “mundo-de-aquí” se sitúa en el centro y como tironeado por los dos extremos innombrables de la realidad cósmica; de ahí su fragilidad ontológica que está encarnada particularmente en el ser humano, comprendido en el lenguaje originario andino como azar, apuesta o juego. En la comunidad humana y ultrahumana se juega la posibilidad de mantener ritualmente el equilibrio o no de los opuestos que pueden provocar el *kuty*.

“Si tenemos que entrar a los sembradíos, tenemos que sacar nuestros calzados, porque los cultivos son sagrados, la tierra es sagrada, no hay que entrar así no más y si hemos hecho maltratar con los animales, las papas que están floreciendo o que están en proceso de crecimiento, dicen que hay que llevar el *wanu* para poner a las plantas, echar el *wanu* y pedir disculpas a su dueño, y ahora esas prácticas se están perdiendo.” (MAMANI; 2011)

En su obra *América Profunda*, desde el principio señala Rodolfo Kusch que el yamqui Joan de Santa Cruz Pachacuti (noble andino informante del cura doctrinero colonial, el padre Ávila, que escribe el manuscrito conocido como *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú*) se encuentra en el medio de su tradición indígena, es decir, vivenciando desde el interior de su existencia la manera propia de ser de sus antepasados, signada por la patencia terrible de los dioses en la naturaleza. Este encontrarse originalmente desamparado frente a las fuerzas de lo natural provoca la inseguridad, el miedo primigenio del humano que debe inventarse formas de vida que conjuren el dinamismo inestable y poderoso del mundo.

Por esto *Viracocha* es el dios que ordena el mundo a través de sus cinco *unanchan* (signos): La enseñanza que se necesita para adquirir las destrezas que permitan vivir de la tierra; la riqueza propia del dios en contraposición a un mundo caótico, informe y estéril; la mediación de sí mismo en una divinidad (*Tunupa*) que puede andar por el mundo y realizar la tarea ordenadora; la dualidad que expresa la totalidad dinámica y autoprocreadora del dios bisexual; y el círculo como manifestación más acabada de la esencia de *Viracocha*, que reúne los cuatro signos anteriores en un centro, a la manera de un lugar de reposo y atracción, y al mismo tiempo de impulso y realización de la plenitud del dios hacia las cuatro direcciones del mundo. De esta forma entendemos que Kusch sugiere que el número cinco expresa una noción totalizante. Se trata de una disposición geo-conceptual, es decir, de un pensamiento sobre lo real, sobre el cosmos, que al mismo tiempo implica una espacialidad, no vacía u objetiva, sino significativa, plena de valencias diferenciadas según las características y fuerzas propias de esos lados del mundo. Al mismo tiempo, esta espacialidad también es temporalidad, puesto que los cinco signos de *Viracocha* también son cinco momentos, secuencias en las que lo real se manifiesta. Se trata entonces, de cubrir simbólicamente todos los extremos espacio-temporales del universo y al mismo tiempo de dar cuenta de una centralidad, de una medianía propia tanto del sujeto que está “leyendo” esta simbología vital, como del mismo eje de lo real que atraviesa y une los diversos planos del mismo.

“*Viracocha* era un poco como un dios horizontal y su esencia debía cuadrar dentro de las cuatro regiones. Además, los cerros, los caminos, los ríos –como el Vilcanota en época de lluvia– son reales y evidentes y entonces debían participar de la esencia de *Viracocha*. (...) ¿Acaso no estaba dividido el imperio de sus antepasados en cuatro zonas y una quinta, que era el Cuzco?” (KUSCH; 1999)

En los trabajos de Laurette Séjourné sobre el pensamiento náhuatl se destaca también el valor del cinco como regenerador de tiempos y espacios,

es decir también, de energías divinas y cósmicas, por su rol de ruptura, vacío y exceso. Cinco eran los aciagos días que “sobraban” del calendario y portaban-indicaban, según la antropóloga, la fuerza de la emoción que desborda todo cálculo, toda racionalidad, vinculado al corazón, a la flor y al renacimiento a través de la oscuridad de la muerte en el inframundo. Este exceso, esta apertura que sobre el pensamiento opera la emoción, es esencialmente humana y denota la potencia dinamizadora y transformadora del resto, de lo que no puede integrarse a una totalidad racional pero que al mismo tiempo posibilita la aparición de una “nueva cuenta”, es decir, de un nuevo desarrollo de lo real. De aquí también que el cinco sea símbolo de fermento, de embriaguez, y de separación del tiempo y el espacio.

“(…) El pensamiento debe disolverse hasta convertirse en un residuo que, rompiendo su propia medida del mundo, introduce lo excesivo como la propia esencia de lo humano. Ciertamente no es por casualidad que *Xólotl* significa lo anormal, lo monstruoso. Recordemos solamente que el 5, cifra de lo sagrado, nombra la bebida fermentada exclusivamente en su actividad embriagante.” (SÉJOURNÉ; 2004)

Por su parte, León Portilla describe el universo náhuatl como el resultado tanto de la creación de una originaria fuerza primordial y dual, *Ometéotl*, como de la interacción de cuatro fuerzas cósmicas o *Tezcatlipocas*. *Tlaltícpac*, el gran disco de la superficie de la tierra situado en el centro de ese universo, se encuentra rodeada de *teotl*, el inmenso anillo de agua. Desde el ombligo de la tierra, centro donde reside y se oculta *Ometéotl*, se abren los cuatro rumbos y tiempos del mundo. Esos rumbos, dice Portilla, constituyen “enjambres de símbolos”, redes de significados tanto espaciales como temporales, tanto físico-biológicos como antropológicos.

“Estos cuatro dioses constituyen, como vamos a verlo, las fuerzas primordiales que ponen en marcha la historia del mundo. Desde un principio, el simbolismo de sus colores –rojo, negro, blanco y azul– nos permitirá seguirlos a través de sus varias identificaciones con los elementos naturales, con los rumbos del espacio y con los períodos de tiempo que estarán bajo su influencia.

Porque, con los cuatro hijos de *Ometéotl* entrarán de lleno en el mundo, el espacio y el tiempo, concebidos no como un escenario vacío, unas meras coordenadas, sino como factores dinámicos, que se entrelazan y se implican para regir al acaecer cósmico.” (PORTILLA; 1992)

Así como *Ometéotl* en el mundo náhuatl, *Viracocha* es originariamente doble, tanto principio masculino como femenino, porque sólo la autofecundación podría dar cuenta del movimiento del mundo. No es

concebible para el pensamiento indígena un solipsista motor inmóvil, porque no hay inmovilidad primigenia sino constante relación dinámica y procreadora. Esta relación configura el modo de ser divino de *Viracocha* como oculto, como retirándose del mundo hacia su propio centro, hacia la intimidad de dos que se encuentran.

“De manera que aquí nos ponemos a enseñarlo, a revelarlo, es decir, a relatarlo, lo dejado e iluminado por el Arquitecto, Formador, Creado, Varón creado, cuyos nombres:

Un cazador de Tacuatzín, Un Cazador de Lobo, verdaderos cantores; venidos del infinito, ocultador de serpiente; espíritu de lago y mar; verdaderos superiores, hijos mayores se decía; compañero de plática y comentario de la partera, abuelo que se llamaba Shpiyakok, Shmukané; armador y trabajador; dos veces partera, dos veces abuelo se decía en lengua kí-ché.” (POP WUJ; 1994)

En el dibujo de Juan de Santacruz Pachacuti, la dualidad se expresa como un conjunto de estrellas, tres de ellas unidas por una línea vertical, y la leyenda *orcoraca* que Kusch lee como “macho-vulva”. Se trata de la experiencia indígena de la dualidad como lucha de fuerzas en última instancia incontrolables, sea en el plano cosmogónico (dios/mundo), como psicológico (consciente/inconsciente), económico (maíz/maleza), ético (bien/mal) o sexual (femenino/masculino). Es en torno a estos sentidos que podemos decir que el ser humano, en la experiencia indígena, se vive en el medio de un mandala, es decir, procurando que se abra la flor de su existencia para soportar y contener las dispersiones que el mundo provoca. Al constituirse su centro en pura relación, la contextura ontológica mandálica de la manera de estar en el mundo reviste los dinamismos de la dispersión y la concentración, de la inmanencia y la trascendencia en un juego azaroso. Este dinamismo dual se autoreplica desde el micro-nivel hasta las estructuras integrativas-disipativas de un macro-nivel. El corazón (soncco) es el lugar, simbólico y material, de la conexión íntima entre las dos fuerzas que no se oponen ya, aunque tampoco se con-funden: sólo se detienen, se calman, se com-prenden.

Desde una perspectiva, el centro coincide con la búsqueda de la fuerza disipativa, tendiente, agresiva. Desde la perspectiva opuesta, el centro se disuelve en la extensión de una búsqueda, un brazo que se alarga en la diferencia de sí. La integración, reposo inhóspito del movimiento, es su cuna y arco. Necesita volver hacia otro centro. Punto y línea. Corazón y músculo. Relajación y contracción. El centro, entonces, no es en sí, sino por la búsqueda de la fuerza disipativa. La pura dispersión no es fuerza por sí misma sino por el impulso que el centro le da.

Se trata, entonces, en nuestra dinámica seminal, vegetal, de lo viviente, de acertar al centro, de dar en el *soncco* de los acontecimientos, encontrar el equilibrio existencial, encontrar-se, encontrar a. Y sólo a partir de este encontrar el centro o, como dice Kusch interpretando a los *yatiris* y cronistas, “hacer brotar el botón de la flor”, es que se abre la posibilidad de una existencia individual, comunitaria y cósmica en equilibrio, en plenitud de fuerzas.

El botón de la flor es también interioridad, centro, corazón o intimidad que, una vez reconocida, potencia una exterioridad o rostro como manifestación de la identidad del sujeto. Esta sabiduría también se encuentra en el mundo mesoamericano: La integridad de una persona se evidencia cuando hay armonía entre el rostro y el corazón, entre las fuerzas internas de lo humano y sus energías derramadas en actos o creaciones. El difrasismo náhuatl *in ixtli in yóllotl* (rostro y corazón) expresa esa personalidad, esa unicidad dinámica que debe alcanzar todo ser humano. En el mundo andino, hacer brotar el botón de la flor es también recordar, es decir, llevar al área emocional, volver a pasar por el corazón, lo que se vive, se sufre o se disfruta.

Semilla, flor, fruto, el paisaje o la tierra como totalidad espacio-temporal viviente, la fuerza del crecimiento y la renovación, los ciclos de lo vital... En América sabemos que lo humano está hecho de maíz, de papa, de pan. Su constitución no puede comprenderse sin la textura, el sabor y la fortaleza de la materia en su manifestación como alimento. Al mismo tiempo estamos sabiendo, y sufriendo, en nuestras comunidades originarias y campesinas, el hecho de que uno de los efectos más perniciosos de los procesos de globalización radica en la hegemonía sobre los alimentos. Y no se trata solamente de los alimentos materiales, sino también simbólicos. Este dominio se afirma particularmente en el punto de partida de todo el proceso vital y alimentario: la semilla.

“Las semillas, por ejemplo, se reproducen y se multiplican. Los agricultores las utilizan tanto en forma de grano para el consumo como en forma de simiente para la cosecha del año siguiente. Las semillas son libres en el sentido ecológico de que se reproducen por sí solas y gratuitas en el sentido económico de que reproducen año tras año el medio de vida del agricultor.

Esta libertad de las semillas es uno de los principales obstáculos con los que topan las grandes compañías semilleras. Para crear un mercado para las semillas, éstas han de ser materialmente transformadas con objeto de bloquear su capacidad reproductiva. También debe cambiarse su estatus legal para que, en lugar de ser propiedad común de las comunidades agrícolas, se conviertan en propiedad privada patentada de las grandes empresas del ramo.

Las semillas están empezando a erigirse en centro y símbolo de libertad en nuestra era de manipulación y monopolización de la vida. Las semillas no son grandes y poderosas, pero ahora cobran vida como signo de resistencia y creatividad en las más humildes chozas y huertos y entre las familias más pobres. En su pequeñez estriba su poder. Las semillas también encarnan la diversidad. Representan la libertad de seguir vivos." (SHIVA, 2006)

En términos kuscheanos, la ira del hombre moderno ha terminado por crear un universo que es en sí mismo un sucedáneo, una representación espúrea y aniquiladora de ese universo orgánico, de esa totalidad viva experimentada por los pueblos nombrados como "primitivos". En palabras del subcomandante Marcos, uno de los referentes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional:

"El ideal de la mundialización es un mundo transformado en una gran empresa y gestionado por un consejo de administración constituido por el FMI, el Banco Mundial, la OMC y el presidente de Estados Unidos. (...) En su furor hegemónico, la mundialización se apodera de elementos culturales y pretende homogeneizar el planeta en su conjunto, con toda la seducción de que es capaz el American Way of Life, el modelo de vida de Estados Unidos, que es el que se presta mejor. Haciendo esto, el objetivo que se busca es el de cambiar los criterios para valorar una sociedad" (EZLN; 2001)

Esta es la antítesis de lo seminal, puesto que formatea directamente allí donde los sujetos crean y transforman su mundo, afectando todos los ámbitos: lúdico-estéticos, ético-políticos, simbólico-religiosos, y por supuesto productivos. Aquí radica su fuerza y también su peligrosidad. El fruto deviene mercancía, el símbolo cultural se trastoca en marca comercial, el pensamiento propio es folklore, superstición, el alimento local es "comida típica", el arte situado es artesanía.

"El Acuerdo sobre la Agricultura de la OMC, que allanó el camino para la imposición de los cultivos comerciales, debería llamarse Acuerdo Cargill. Fue, de hecho, el anterior vicepresidente de Cargill, Dan Amstutz, quien redactó el texto original del acuerdo durante la Ronda Uruguay. Las normas de la OMC no se ciñen exclusivamente al comercio. También determinan de qué modo se tienen que producir los alimentos y quién controla su producción." (SHIVA; 2006)

En el pensamiento indígena y popular americano, es sólo a partir de una consagración del alimento a los ciclos de la tierra y del cielo que las cosas son verdaderamente restituidas al sujeto. Se desplaza la propiedad meramente individual que es tan cara al sujeto moderno, sea esta propiedad

de objetos como bienes económicos o como voluntades (de autoconsciencia, poder, razón, libertad, etc.) por una posesión atravesada por un a priori colectivo y pre-objetivo que no opera nunca al modo de una totalidad externa e impuesta al individuo sino que se da ya formando parte de su modo de estar en el mundo.

En este sentido, lo supra-individual, en el ámbito indígena, nunca deviene totalitario porque está dado como entramado de relaciones que ya hacen parte de los individuos y que se manifiesta en la manera en que los sujetos subordinan toda acción objetivante (laboral o intelectual) en tanto acción tendiente a la consecución de algún tipo de beneficio o retribución personal al ámbito fundante de lo humano, esto es, del juego del vivir y convivir. Ésta es la sabiduría aymara del “buen vivir”, *suma qamaña*. La plenitud de la existencia no se alcanza nunca en el plano del individuo, sino en la dimensión holística del equilibrio con una totalidad-comunidad. Lo que denominábamos “lo ultrahumano” remite también a este saber.

“Las plantas son otros seres vivientes. Eso es lo que nos cuesta entender, porque estamos orientados en la escuela que es un objeto y si es objeto, entonces es fácil de explotar, fácil de destrozar. Para nosotros la papa habla; por ejemplo, cuando dejamos papa chiquita después de escarbar, entonces la papa dice: ‘Si yo fuera oro y plata, me pueden recoger, pero como no soy oro ni plata, entonces me desprecia’, ahí queda llorando. Por eso nuestros antepasados decían: ‘Hasta lo más pequeñito hay que recoger’, mientras que en la visión del mundo capitalista, sólo lo más grande se recoge, porque tiene que ir para la venta, lo chiquitito se le desprecia. La papa nos habla y de muchas formas... Es una relación de tú a tú, de sujeto a sujeto: Le hablas, le pides perdón, le festejas, le proteges de las granizadas y también le bromeas en las siembras. Le hablas como a otro ser viviente.” (QUISPE; 2011)

En esta sabiduría radica el principio de la soberanía alimentaria, del comercio justo, de la economía de amparo. El derecho de la comunidad a devenir geocultura, es decir, a sostenerse en su ámbito y en interrelación con la biodiversidad y en convivencia intercultural, pero sin estar sometida a intereses que promueven el desarraigo, las economías neoliberales extractivistas y de monocultivo. La filosofía, como pensamiento de la liberación, debe acompañar éstas y otras tantas maneras de la resistencia material y simbólica, porque, precisamente como lo señala Rodolfo Kusch, se trata no sólo del hambre de pan sino también del fundamento. Así propiciamos el *Pachacuti*¹⁷², para invertir y revertir este estado de cosas...

172- “*Cuti*” o “*Kuty*” puede entenderse como una transformación, un cambio, el darse vuelta. *Pachacuti* mienta entonces una renovación del tiempo-espacio (*Pacha*) en el sen-

“Es un cuestionamiento del presente, ya de antemano vencido porque acaba su mita, su turno. A la sacralidad de abajo, a las huacas de la tierra, les toca devorar al dios del Cielo y a los conquistadores: estos dominadores de hoy se ahogarán en las entrañas de *Mamacocha*, las aguas uterinas de la gran mujer yacente, la antigua América.” (REYES; 2009)

tido ontológico, histórico y político en el amplio marco de las filosofías andinas sobre la alternancia-correspondencia de los entes. Así también, no puede prevalecer indefinidamente un tiempo o estado de cosas, puesto que debe darse un trocamiento, el turno del tiempo-espacio opuesto y complementario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castaneda, C. (2007). *Las enseñanzas de Don Juan*. Buenos Aires. FCE.
- EZLN. (2001). Marcos, la dignidad rebelde. Conversaciones con Ignacio Ramonet, pp. 27-28. Buenos Aires. Edición del cono sur de Le Monde diplomatique.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular*. Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, R. (1999). *América Profunda*. Bs. As. Biblos.
- Kusch, R. (2000). *Geocultura del hombre americano*. Rosario. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000). *La seducción de la barbarie*. Rosario. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires. Las cuarenta.
- Nancy, J L. (2003). *El olvido de la filosofía*. Madrid, Arena Libros.
- Pop Wuj*. (1994). Poema mito-histórico kí-ché traducido del texto original por Adrián I. Chávez. Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- Quispe, C. y Mamani, V. (2011). Sobre papas que lloran y otras cosas: Diálogo sobre la espiritualidad ecológica andina, pp. 6-8. La Paz. ISEAT.
- Reyes, L. A. (2009). *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires. Biblos.
- Séjourné, L. (2004). *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*. México. Siglo XXI.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, justicia sostenibilidad y paz*. Barcelona. Paidós.
- Thompson, E. (1975). *Historia y religión de los mayas*. México. Siglo XXI.



FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN - *Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*, de Héctor Federico Roda y Nadia Heredia (Comps.), se terminó de imprimir en la primera quincena del mes de mayo de 2017.
República Argentina.
Tirada: 200 ejemplares.

La Filosofía de la Liberación, como corriente filosófica viva, ha ido creciendo hasta organizarse en las estructuras académicas como una sección ya reconocida por la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP), con sede en Suiza. Pero aún más importante es la recepción que esta filosofía crítica está recibiendo en la juventud latinoamericana que ve representada en ella un espíritu propio de nuestro continente cultural, situándose reflexivamente contra el colonialismo epistemológico que nos heredó la conquista de América (1492), la dominación y el extractivismo expoliador del capitalismo central de la modernidad sobre nuestro mundo dependiente.

Las hipótesis originales de la Filosofía de la Liberación, propuestas a finales de la década del 60 del siglo XX, se vienen confirmando de manera abrumadora. La dominación y la situación caótica del sistema en su nivel cultural, económico, político, racista, de género, filosófico no ha hecho sino crecer de manera exponencial, y llega, con el gobierno actual de Estados Unidos en la segunda década del siglo XXI, a un estado desmesurado, caótico y contradictorio que, y repitiendo la expresión de S. Kierkegaard sobre la desmesura de Hegel, podría denominarse como cómico, ridículo, desproporcionado, aún para los ciudadanos medios de Estados Unidos y Europa.

Es oportuno entonces abrir el discurso, la problemática, los avances de este tipo de filosofía y proponerlo para el debate en manos de una juventud latinoamericana ansiosa de poder pensar, meditar, reflexionar, encontrar algún destino al estado sin sentido que la cultura vigente deja sin rumbo a los que se inician en la tarea irreplicable de formular un proyecto coherente de su vida para el futuro.

Enrique Dussel

ISBN 978-987-3926-23-5



9 789873 926235