

Capítulo primero

Fundamentos del pensamiento crítico en América Latina: un estudio de la Filosofía de la Liberación

1. Introducción

Abordar la fundamentación del campo jurídico en América Latina, parte de un análisis de historicidad sociojurídica, con el fin de recuperar elementos que sirven como puntos de reflexión teórica y que explican el fenómeno jurídico en el continente latinoamericano a partir de realidades concretas. Una importante cantidad de investigadores han demostrado cierta comprensión en cuanto al poco explorado campo de reflexión que se da en estas tierras al sur del globo geopolítico. Por tanto, un recorrido sobre la Filosofía de la Liberación (FL) muestra inquietudes que influyen el campo jurídico como ámbito del desarrollo crítico.

En efecto, la intención al explorar las categorías de la FL es demostrar la necesidad y posibilidad de elaborar elementos y generar capacidades intelectivas desde nuestra propia realidad y con sentido epistemológico, teniendo en cuenta las perspectivas de los pueblos oprimidos y negados en la realidad sociopolítica latinoamericana. No hay como visualizar otra tarea para el pensamiento jurídico, sino dar respuestas a las demandas históricas contra injusticias sociales, intentando comprenderlas más allá de los marcos del colonialismo, de la colonialidad y de la dominación/subordinación.

Se trata del punto en el cual la investigación gana relevancia para la FL: en el momento de relacionarla con el Derecho, pues la respuesta de la filosofía aparece como soporte fundamental para el rescate de la experiencia de

un pensar propio que afecta e interactúa con varios sectores de las ciencias humanas en que el Derecho, como área aplicada, no permanece inmune. En este caso, es un ejemplo el debate de Augusto Salazar Bondy⁶ y Leopoldo Zea⁷, en el cual, además de evidenciar la riqueza y la complejidad de las ideas sobre hechos concretos, giraban alrededor de un pensar propio para responder, o al menos enumerar, pistas y condiciones palpables que pudieran dar fundamentos para criticar los males históricos que se presentaban en una realidad social y en una controvertida construcción histórica, privilegiándose la noción política y social de los pueblos de Nuestra América. Todo un recorrido en busca de un pensamiento original y auténtico.

La FL, cuando es utilizada para abordar el campo jurídico, no busca solamente rescatar y provocar una curiosidad sobre el contexto de formación histórica, ni tampoco una retórica erudita, sino que trata de despertar una serie de reflexiones en torno al cambio de postura en el pensamiento del Derecho, puesto que la Filosofía, la Teología, la Política, la Sociología y la Economía ya han generado ímpetus de insurgencia epistemológica propia⁸.

En el campo de las perspectivas críticas, es necesario mencionar que el pensamiento jurídico permanece prisionero en el espejo colonizado —aquel que antes servía solo para copia y distorsión del propio rostro, y que ahora refleja una imagen destorcida desde el primer momento en que se pone frente a él—. La colonialidad del poder, donde el campo jurídico se manifiesta como aparato legitimador, ya hace parte del espejo de reflejo colonizado que va moldando su cara hasta alcanzar el Ser basilar (euro-norte global), o sea, ya refleja un ser colonizado(r). En ocasiones, las reglas normativas, meticulosamente construidas desde la realidad continental, acaban por buscar una referencia de la región central para moldar su perspectiva o incluso una sofisticación interpretativa ajena; aunque sea teórica o jurisdiccional de las cortes extranjeras, el pensamiento jurídico latinoamericano se encuentra, por todos sus sesgos, colonizado y, es más, proficuo (re)productor de colonialidad.

Ese aspecto implica ponderar respecto de la órbita que privilegia la FL latinoamericana, la cual irá a redundar en otra vertiente del pensamiento crítico en el continente, con la posibilidad de generar una fundamentación teórica

⁶ Bondy, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11ª Ed. México: Siglo XXI, 1988.

⁷ Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3ª Ed. México: Siglo XXI, 1975.

⁸ Tal es el caso de la Sociología de la Liberación de Orlando Fals Borda, la Teología de la Liberación con Leonardo Boff, la teoría de la dependencia con Theotônio dos Santos, la política de la liberación con Enrique Dussel y otros ejemplos en el ámbito de las artes, literatura, música, etc.

específica para el pensamiento jurídico. En este sentido, la hipótesis próxima a ser presentada es que la investigación acerca de la FL como base y fundamentación del pensamiento crítico puede traer elementos relevantes para una propuesta de ruptura con las teorías tradicionales, considerando que estas vienen produciéndose y cultivándose hegemónicamente según dos vertientes mundiales (América del Norte y Europa), y reproduciendo un juego de espejos reproductor de la colonialidad.

De esa manera, las categorías de la FL *dusseliana* (totalidad, exterioridad, proximidad, mediación y fetichismo, alienación y su método analéctico)⁹ proporciona otra mirada sobre el campo crítico, en conjunto con el análisis de diversas prácticas insurgentes en el continente.

Por lo tanto, la propuesta de este primer capítulo es introducir al lector en el fenómeno conocido como FL, ofreciéndole un panorama para comprender y analizar esta corriente de pensamiento latinoamericano, describiendo los orígenes, autores, corrientes de estudio, contexto geopolítico, raíces sociopolíticas, filosofías fundantes, características fundamentales, temas relevantes para el debate y la problematización con un método específico que le otorga autenticidad científica.

2. La Filosofía de la Liberación como mediación del pensamiento crítico en América Latina

El presente capítulo busca fundamentar el tema del pensamiento crítico desde la FL, que sirve como mediación para comprender la construcción hegemónica del pensamiento en procesos violentos de dominación y de marginalización/exclusión. La FL latinoamericana, surgida a fines del decenio de 1960 e inicio de 1970, tuvo su desarrollo y auge a mediados de la década de 1980; a partir de entonces se consolidó como referencia para la reflexión del contexto regional, mucho más cuando la crisis y la profundización de los gobiernos neoliberales en América Latina cambiaron el escenario y se llegó al auge con el colapso de las políticas establecidas por el Consenso de Washington.

Desde su surgimiento para la comunidad académica internacional, la FL se ha mostrado fragmentada internamente por variadas vertientes; cada corriente

⁹ Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

tiene un perfil específico, influenciado por una diversidad del quehacer político, filosófico o incluso epistemológico. Esto es importante destacar en el sentido de que se suele considerar como centro de la FL básicamente a Argentina; lo cual tiene algo de cierto, pues fue en el país rioplatense donde se produjeron los primeros encuentros y empezó a divulgarse la FL, y ahí surgieron las primeras rupturas internas, motivadas por la variedad de ideas: unas provenientes de las reflexiones teológicas, otras con sesgos marxistas, peronistas, analíticos, etcétera.

No obstante, otros países también se sumaron al desarrollo de esta filosofía, ya que se habían desarrollado reflexiones con sostén liberador, como es el caso de México y de Perú. Tan es así que algunos autores mencionan un triple origen geográfico de la FL¹⁰. Dada esa observación, cabe destacar que en el presente capítulo será utilizada prioritariamente la FL desarrollada por Enrique Dussel, situada como vertiente del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo, y trabajada más adelante y aprovechada dentro de una perspectiva jurídica, para concretizar una propuesta que busca observar desde otros lugares los aspectos de una juridicidad crítica, protagonizada por sujetos ausentes de la historicidad estatal moderna. La prioridad dada al pensamiento del autor referido se justifica por su trayectoria académica, pues trabajó el tema exhaustivamente a lo largo de los años —antes y después de su exilio en México—, a mediados de la década de 1970, y estuvo involucrado desde los primeros debates, detallando con profundidad sus estudios y también por tratarse de bibliografía actualizada y de incomparable calidad.

En esta investigación se utilizan algunas categorías de la FL para comprender, reflexionar y articular una propuesta para el pensamiento crítico en América Latina, distinguiendo aspectos, características y perfiles que permitan reclasificar prácticas insurgentes, diferenciándolas de las que son llevadas a una mera reforma —o, se podría decir, un giro ante la crisis del Derecho estatal moderno y su política monista—. Se trata de mediar el tema del pensamiento crítico con el fundamento reflexivo y filosófico bajo la perspectiva de América Latina.

En ese aspecto, la investigación acerca de la FL, comprendida como fundamento de un pensamiento crítico/liberador en América Latina, y sus

¹⁰ Ver las siguientes referencias: Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*, op. cit.; Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

categorías transformadoras de la realidad en el continente aportan elementos relevantes para una propuesta de ruptura con las teorías tradicionales e incluso para las críticas moderadas, teniendo en cuenta que las categorías del pensamiento tradicional son producidas hegemonícamente a partir de dos vertientes mundiales (Estados Unidos y Europa). Además, las teorías más en boga tienen su fundamentación desde la geopolítica o geoepistémica hegemónica y, a veces, se mezclan con aspectos regionales para darles un carácter latinoamericano, pero sin profundizar el conocimiento respecto de la propia realidad local y considerando una propuesta reflexiva original y auténtica.

De esa manera, las categorías de la FL (totalidad, exterioridad, proximidad, mediaciones, fetichismo, alienación y su método analéctico) proporcionan otra mirada. Además, junto con estas categorías, se añade la “analéctica” propuesta en la obra de Enrique Dussel como método para un reflexionar jurídico crítico¹¹. Esta metodología busca “descubrir” la exterioridad encubierta por la totalidad del pensamiento moderno, vislumbrando en el campo de fundamentación la dominación y la legitimación de un proyecto totalizador, que en su máximo esfuerzo crítico llega a ser emancipador (inclusivo o asimilacionista). En razón de esto, se propone el método analéctico como alternativa de reflexión e innovadora para la construcción de la crítica jurídica con base en la matriz del pensamiento filosófico de liberación. Correlato a esa etapa, y privilegiando el pensamiento de Enrique Dussel, se parte de la división por períodos de la FL, añadiendo una reflexión para el actual momento, caracterizado como la “quinta edad de la FL”, donde es imposible no dedicarle atención especial al debate acerca de la Modernidad/Posmodernidad y de la propuesta dusseliana de transmodernidad, con matices descolonizadores y la potenciación de un debate intercultural.

Al final del capítulo, se tendrá una visión panorámica y comprensiva acerca de la importancia de la FL para el pensamiento latinoamericano y será posible percibir cómo algunas categorías pueden ser subsumidas al Derecho, con variada literatura sobre el tema. Así, con esa mirada, la presente investigación contará con elementos suficientemente críticos para el momento de la reflexión de la temática del pensamiento jurídico crítico, que será presentado en el contexto de la totalidad moderna y fundamentado de manera crítica por la emergencia de un pensamiento liberador.

¹¹ Ver Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*, op. cit.; *Método para uma filosofia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1986. *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

3. Surgimiento de la Filosofía de la Liberación: el contexto de los textos

A continuación, se presenta un panorama histórico y descriptivo de la FL, con el fin de ofrecer una visión de los principales puntos de la literatura sobre el tema, y que sirva de base para aquellos que buscan introducirse en el estudio y en la investigación del fenómeno filosófico latinoamericano. De esa manera, para los lectores que ya poseen un previo conocimiento sobre el asunto, sirve solo como recordatorio de algunos apartados y presentar una propuesta histórica; sin embargo, para los que están empezando, tiene un carácter introductorio, con categorías, hechos y vasta literatura para estudios posteriores. En fin, se trata, sobre todo de una propuesta de iniciación al tema.

3.1. El contexto geopolítico

Sobre el surgimiento de la FL, es importante plantearse algunas interrogantes; entre ellas son: ¿por qué la FL surge donde apareció y no en otro lugar? ¿Cuál la especificidad de dicho contexto que generó aspectos suficientes para tal situación? ¿Cuáles son las matrices fundantes de tal pensamiento? Para responder estas preguntas, tomamos como guía las investigaciones del filósofo español Carlos Beorlegui (Universidad de Deusto), pues “[...] la explicación más clara y definitiva es que la FL surge como resultado de la consciencia de una situación de opresión de Latinoamérica, propiciada por un capitalismo dependiente, y desenmascarado por la llamada ‘teoría de la dependencia’¹². Esta perspectiva es la que genera el compromiso de la FL con la realidad concreta de la mayoría de la población latinoamericana en un escenario socio-histórico determinado. Al respecto, el filósofo intercultural Antonio Sidekum, apoyándose en Raul Fonet-Betancourt, afirma:

Raúl Fonet-Betancourt cita seis factores sin los cuales no sería posible la formación de una filosofía de la liberación capaz de pensarse: 1. La revolución de Cuba (1959); 2. La II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968); 3. La teología de la liberación; 4. El renacimiento del peronismo en Argentina (1972-1974); 5. La polémica entre Leopoldo Zea y Salazar Bondy (1969-1970); 6. La teoría de la dependencia, que fue especialmente el factor preponderante. Horacio Cerutti, añade a estos factores la recepción latinoamericana de Frantz Fanon, “Los condenados de la Tierra”. Y para Dussel, Herbert Marcuse tuvo un papel especial, sobre todo “El hombre Unidimensional”¹³.

¹² Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 672.

¹³ Fonet-Betancourt *apud* Sidekum, Antonio Raul. “Informe”. *Revista de Filosofía - Libertação/Liberación*, CEFIL - Campo Grande, MS - Brasil, v. 3, 1993, p. 163.

En efecto, y siguiendo a Fornet-Betancourt, se deduce que, en los orígenes de la FL, se pueden evidenciar circunstancias de un pensamiento volcado hacia los hechos y los factores políticos, económicos y sociológicos locales, bajo la influencia de las nuevas problemáticas abordadas en los estudios y en las investigaciones avanzadas en el sector filosófico latinoamericano. Sin embargo, esas conclusiones del filósofo cubano no son del todo suficientes para responder a la indagación ya mencionada, luego, primordial se hace entender el contexto político argentino, como manera de esbozar una posible respuesta, así como iniciar una estructura didáctico-comprensiva acerca de la FL; para esa tarea Carlos Beorlegui especifica que la situación de la dependencia en Argentina fue relevante:

[...] se produce una difusión masiva que moviliza a un grupo de intelectuales, bajo el lema de 'liberación o dependencia'. Pero la situación de Argentina fue, en gran medida, paradigmática de otros países. El antecedente político de Argentina fue el populismo de Juan Domingo Perón, que se fue apoyando en una serie de intelectuales afines, que le dieron su apoyo teórico y fáctico, frente a otros intelectuales más críticos¹⁴.

En efecto, el intento de comprender la importancia de Perón y del peronismo en el origen de la FL, lo desarrolla E. Dussel¹⁵. La importancia que el contexto político argentino ofrece a la lectura de la FL es de suma relevancia, incluso para comprender clasificaciones y debates que surgieron y que tienen como escenario las opciones partidarias en cada época. En efecto, para analizar la historia de este ciclo, se toma de la obra de E. Dussel la categoría de "burguesía agraria", que es significativa, pues en ella se encuentra una clave importante en el contexto de las disputas donde el peronismo estará inserto.

En ese sentido, la formación de dicho debate puede estar íntimamente vinculada al proceso de exterminio de los pueblos originarios y a la ocupación de la pampa húmeda para la crianza y el pastoreo del ganado en el desarrollo del Estado argentino. Tal actividad económica fue forjada y conducida a proporcionar, vía exportación, alimentación altamente calórica para el imperio de la época: Inglaterra. Esto tiene congruencia, pues la política nacional en Argentina será la del expansionismo y de la ocupación territorial por el desierto verde de la pampa. El negocio de la crianza de ganado para exportación de

¹⁴ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 673.

¹⁵ Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, p. 465.

carne a Europa va a representar el enriquecimiento de pocos sujetos, quienes formarán una élite oligárquica y una aristocracia de grandes hacendados, con concentración de renta y articulación del poder político sin precedentes hasta entonces en la historia local; para E. Dussel, “[...] de 1880 a 1930 se produce el ‘milagro argentino’ y su decadencia no ha terminado de llegar ‘al fondo’”¹⁶. Esta reconstrucción es importante, pues, de acuerdo con ese autor, el peronismo fue el sector capaz de trabar un combate significativo contra la referida burguesía agraria y su brazo represor: el ejército nacional. Particularmente para Dussel, el populismo representó la mejor etapa en el capitalismo subdesarrollado argentino¹⁷.

Sin embargo, el período populista fue corto y su derrota, ya en la década de 1950, parece haber transformado el escenario en favor de la nueva potencia hegemónica —un nuevo contexto de dependencia se formaba— y la burguesía nacional exportadora tomaba la delantera, a través de golpes de Estado. Eso sí, las circunstancias empiezan a cambiar en el período que Dussel clasifica de “preparación para la constitución de la Filosofía de la Liberación”. Sus antecedentes se encuentran aún en la derrota de este sector dominante —burguesía agraria— en el ciclo clasificado como “Onganiato” (1966-1970); el nombre hace referencia al primer presidente dictador Juan Carlos Onganía que, tras el vencimiento al presidente constitucional Arturo Illia, asume el poder y corresponde al primer momento del ciclo de la ambigua “Revolución Argentina”, así autodenominado por los militares y que corresponde al período del golpe militar de 1966 hasta el retorno de Perón en 1973 —nada más que una dictadura auspiciada con el apoyo de la nueva potencia mundial estadounidense—.

En el período subsecuente, se realiza el segundo momento de la “revolución”: la presidencia del militar Roberto Marcelo Levingston, argentino capacho de Estados Unidos que asume en 1970 por un corto período —menos de un año—, dando lugar a un tercer momento encabezado por Alejandro Agustín Lanusse, jefe del ejército y que gobernó hasta 1973, considerado el hombre

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ “El populismo, en ambas vertientes, radical y peronista, ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeñoburgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al fin, dentro de un proyecto de *capitalismo* periférico con pretensiones de autonomía. Autonomía que siempre se mostró imposible dentro del proyecto capitalista que tanto el radicalismo como el peronismo nunca pusieron en tela de juicio, y, por ello, siempre sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada con el capitalismo y el mercado mundial: la fracción de clase *exportadora* de la producción agrícola de la pampa húmeda”. (*Ibidem*, p. 466).

fuerte de la dictadura, caracterizado por la sumisión al capital externo, por la persecución y opresión violenta a los intelectuales y a las universidades argentinas, y por contar con poca simpatía por parte de la población.

Pese al dominio militar existente en ese período, la referida clase dominante sigue manteniendo sus privilegios y combatiendo a sus enemigos; sin embargo, se instaura una crisis agroexportadora que golpea fuertemente a ese sector dominante, pero no lo suficiente como para debilitar el control aún en sus manos; se daba una dominación precaria que soportaba la hegemonía de ese sector sobre los demás, y que formaba una escala de dependencia:

La gran burguesía agraria, de una élite progresista y dinámica a fines del siglo XIX, era ahora una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, articulada de manera dependiente al capital financiero norteamericano. Esta gran burguesía agrícola, quizá más de comerciantes y financieros que propiamente ganaderos, los Anchorena, Santamarina, Devoto, Bulirich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes, estaba con otras fracciones de clase o clases diferentes guardando una hegemonía falta de total dominación —ya que habían perdido capacidad de dirección, pero no poder de invalidación de sus enemigos coyunturales—¹⁸.

Y prosigue desmenuzando las articulaciones para el poder político:

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria (SRA), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La nueva burguesía industrial (CGE) apoyaba al gobierno, pero no logrará ser hegemónica porque la dependencia de su expansión transnacional le hará necesariamente sombra¹⁹.

De esta forma y en este escenario, los sectores universitarios, a través de los estudiantes y de los profesores, empiezan a hacer un frente de oposición y a cuestionar la histórica dependencia y sumisión. E. Dussel localiza en el ámbito universitario la principal trinchera de enfrentamiento contra la burguesía agraria y el gobierno militar²⁰. En ese entorno, se polarizan los sectores laborales,

¹⁸ Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Editorial Nova América, Bogotá, 1994, p. 62.

¹⁹ Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 471.

²⁰ "En la Universidad Nacional del Nordeste, donde fui profesor desde 1966 a 1967, comenzaron los movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que optaba contra el ongiato). La influencia

estudiantiles y la burguesía agraria nacional; los levantamientos contra la situación de dependencia y el modelo económico-político vigente a la época, hacen parte de los principales elementos que caracterizan el contexto que Dussel va a establecer como período de la constitución de la FL, dado en la crisis del modelo referido²¹.

Frente a esas circunstancias, Perón en el exilio aparece como figura de la liberación nacional y, respaldándose en la juventud —que enfrenta al gobierno militar—, logrará su regreso a Argentina. Con la elección del presidente Héctor José Cámpora, se cierra el período dictatorial y se abren las posibilidades políticas para el retorno de Perón y para el fortalecimiento de los sectores críticos a la burguesía agraria y también al ejército. Luego, esa diversidad de posibilidades políticas compone, según Dussel, algunas referencias que tiene conexión con la FL²².

La FL estuvo imbuida en la juventud, fortalecida en la idea del regreso de Perón para afianzar una lucha antidependentista, antiburguesía nacional y antigobierno militar; sin embargo, las discrepancias internas del peronismo y la postura represiva a la vuelta de Perón marcaron una profunda disonancia en el movimiento político, que muchas veces puede confundirse con el propio desarrollo de la FL²³. Además de las contradicciones internas del movimiento, la propia actitud de Perón a su regreso, empieza a intensificar el

llegó a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 estallaba el “Cordobazo”. El “país popular” —como lo denominó Juan C. Portantiero— mostraba una vez más su oposición a un modelo antinacional, de dependencia y de dominación (altamente beneficioso para la gran burguesía agraria y causa de disminución del consumo popular)”. (*Idem*).

²¹ “Desde el ‘cordobazo’ hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del FREJULI (Frente Justicialista de Liberación), son los escasos cuatro años en cuyo espacio nació la filosofía de la liberación —que aunque nació en estas circunstancias, de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial—. (Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, *op. cit.*, p. 65).

²² “Esto explica las múltiples referencias de la filosofía de la liberación a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias), como elemento constitutivo del pueblo, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, carecía a veces de la posibilidad de hacerse presente y entablar una lucha concreta y agresiva en el retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que “optaba” por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esta coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras. Sin embargo, la filosofía de la liberación nunca jugó el papel de una ideología partidaria”. (Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, *op. cit.*, p. 474).

²³ “[...] La filosofía de la liberación era identificada con la juventud, aunque objetivamente no puede ser calificada como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende”. (*Ibidem*, p. 475).

distanciamiento de la FL en el campo político de apoyo al peronismo, principalmente con la siguiente postura: “[...] Cuando Perón regresa a Argentina, el 20 de junio, se produce la matanza de la juventud por paramilitares del equipo de López Rega”²⁴.

Para complementar esta etapa, vale recordar con Leopoldo Zea, en el prólogo del libro de Horacio Cerutti, la íntima relación existente entre el surgimiento de la FL en Argentina y el contexto político partidario de la época; a tal punto que esa filosofía puede encontrar su nacimiento y la primera crisis relacionada con esa etapa del peronismo y de la propia trayectoria de Perón a su vuelta del exilio:

La filosofía de la liberación se expresa con gran fuerza en uno de los momentos clave de la historia de uno de los pueblos de nuestra América, el que representa el regreso del general Juan Domingos Perón a Argentina. Más que triunfo del propio Perón, lo es del peronismo. Olvidada la primera etapa del gobierno de Perón, el peronismo se ha transformado en una gran esperanza. La esperanza de todo un pueblo que se consideró ya ligado con la historia de otros pueblos del continente, incluso con pueblos más allá de este continente, junto con los cuales ha de luchar por cambiar una situación que le ha sido impuesta, y que se planteara la generación de Juan Bautista Alberdi en el siglo XIX. En 1973 una pléyade de filósofos, la mayoría jóvenes, se lanza a la elaboración y difusión de una filosofía de ayuda a los pueblos latinoamericanos en su ya vieja lucha por su liberación. Este extraordinario brote, decíamos, coincide con el regreso de Perón²⁵.

Sin embargo, reconoce Zea, la relación entre la FL, la juventud y las clases populares era tan próxima, que ocasionó la ruptura con el movimiento peronista, afirmó el compromiso de la FL con el “Pueblo” y no con ese movimiento, ni tampoco con Perón. Al punto de recordar los efectos del contexto posretorno de Perón para la FL y sus filósofos, cuyo entusiasmo inicial se transforma en terror y surge la primera crisis de la jovial filosofía; afirma Leopoldo Zea que:

[...] en las jornadas de 1975 la euforia y unidad de un filosofar nacido de su enfrentamiento con la realidad latinoamericana, estaba en crisis. Los seguidores de la Filosofía de la liberación latinoamericana estaban siendo puestos en

²⁴ *Ídem.*

²⁵ Zea, Leopoldo. “Prólogo” en Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 31.

entredicho por el oficialismo filosófico peronista empeñado en justificar al líder recién muerto y sus herederos. A nivel nacional a ruptura entre peronismo y Perón era ya un hecho. Uno era el líder, otro lo que se suponía había pensado de este. Se iniciaba ya el desplazamiento, por todas las vías, incluyendo el terror, de quienes no seguían la línea oficial. Varios de los seguidores de la Filosofía de la Liberación aceptaron, a regañadientes, la situación deformando el espíritu que había animado a esta filosofía. Otros prefirieron la persecución y el destierro²⁶.

A pesar de esto, no sería el fin de la FL, pues su temática no estaba agotada; pese a que el contexto político argentino hubiera eliminado la base del enfrentamiento, el contexto sociopolítico y cultural latinoamericano permanecía abierto y eso prueba que justamente la acusación de vincular la FL al peronismo poseía un grave equívoco²⁷.

De esa forma, analizado el entorno del surgimiento de la FL en el territorio argentino y su expresión, vale la pena analizar la propuesta elaborada por Carlos Beorlegui²⁸, sobre las matrices fundadoras de la FL en un contexto regional en sus aspectos sociocultural y sociopolítico. Esto ayuda a comprender de forma esquemática la situación geopolítica del contexto en el continente y por qué en la región del Río de la Plata floreció un pensamiento con un carácter libertador que se expande por toda América Latina.

3.2. *El contexto sociocultural*

En un contexto sociocultural se pueden señalar diez las fuentes teóricas, a lo que se les puede llamar "suelo teórico"²⁹ de la FL. Estas fuentes están compuestas por cinco vertientes europeas y cinco latinoamericanas, con lo que se reafirma que la FL es una subsunción crítica de las vertientes europeas y demostrando que no se trata de una imitación filosófica o de una mera negación de las vertientes del norte. En efecto, Beorlegui privilegia tres niveles de

²⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁷ "Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación, y de ser esto verdad hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones concretas e históricas en las que se origina la filosofía de la liberación (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente del discurso". (Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 474).

²⁸ Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 673.

²⁹ *Ibidem*, p. 675.

composición de ese “suelo teórico”: a) fuentes filosóficas europeas; b) influencia del contexto sociopolítico y económico; c) matrices teóricas locales.

En lo tocante al primer momento, para Beorlegui³⁰, en resumen, se trata de considerar el historicismo alemán, destacando la obra de W. Dilthey. Después, se incluye la fenomenología de Husserl, pasando por el existencialismo de Heidegger y Sartre, y finalizando la parte europea con la Escuela de Frankfurt, en su primera generación, con relevancia en el pensamiento de Herbert Marcuse.

Por otro lado, las vertientes latinoamericanas, en su contexto sociopolítico y económico, están compuestas, según Carlos Beorlegui, por los males locales como el empobrecimiento, una política externa sumisa al capital internacional, una política interna que privilegiaba grupos minoritarios y privilegiados y la formación de masas de empobrecidos con sus necesidades fundamentales negadas³¹.

Como la FL no podría eximirse de su característica de pensar la realidad con base en las corporalidades o en los sujetos marginalizados, la propia condición de la cotidianidad de las mayorías que no forman parte del poder (político, económico y jurídico) es el elemento caracterizador del segundo nivel del referido terreno teórico de esta vertiente de filosofía latinoamericana. En razón de eso, lo particular de esta filosofía es que el origen de su problemática parte de la realidad de empobrecimiento y persistente dependencia económica; desde ahí se expande hacia otras problemáticas conexas o derivadas de la cuestión del capitalismo subdesarrollado o precario.

Vale subrayar que existe el tercer nivel: Matriz teórica local, en que destacan algunos temas: económico, pedagógico, religioso, artístico/literario y claro, filosófico. Con respecto a estos elementos, se ha optado por relacionarlos separadamente más adelante con la intención de generar un entendimiento más ilustrativo.

Es importante destacar que, en Buenos Aires, al final de la década de 1960, gracias al encuentro entre filósofos, economistas y sociólogos, Enrique

³⁰ *Ibidem*, pp. 675-677.

³¹ “Pero si fueron importantes las influencias de estas corrientes filosóficas europeas, las influencias más decisivas vinieron del propio continente latinoamericano. La situación de endeudamiento, pobreza y dependencia en la que se hallaba Latinoamérica provocó el surgimiento de voces que invitaban a comprometerse en la superación de la dependencia y conseguir la liberación de los pueblos del llamado Tercer Mundo”. (*Ibidem*, p. 677).

Dussel establece contacto con las obras del colombiano Orlando Fals Borda³² y su sociología de la liberación, así como con la sociología de Camilo Torres; ambas se sumaron a la fuerte influencia de los textos de Frantz Fanon³³ acerca de una sociología liberadora. Más tarde, en la perspectiva sociológica libertadora, la pedagogía de Paulo Freire con su obra "Pedagogía del oprimido", entre otros autores y obras sobre la temática que envolvía la "dialéctica dependencia-liberación". Esto es, entonces, la base de formación del pensamiento liberador.

Para el filósofo argentino E. Dussel, ese encuentro representó una necesidad de profundizar una inquietud que había nacido en su larga jornada de estudios en Europa, con un rápido paso por Israel. Tal cuestión trataba de localizar a América Latina en la historia mundial y principalmente de destacar un lugar para el pensar filosófico en el continente. En razón de eso, se puede afirmar que, en resumen, las matrices teóricas locales se suman en económica, pedagógica, religiosa, artística/literaria y filosófica³⁴, a las que se le dedican las próximas líneas.

3.2.1. La pluralidad política influyó en las vertientes filosóficas

En el campo filosófico, es clásico destacar el debate entre los autores Salazar Bondy (Perú) y Leopoldo Zea (México); sin embargo, no se puede olvidar que los encuentros y diálogos colectivos son los antecedentes filosóficos y los orígenes inmediatos de la FL en la vertiente argentina. Los congresos que buscaban reflexionar sobre una filosofía latinoamericana, representan las preocupaciones inaugurales de la reflexión regional³⁵.

A pesar de los debates filosóficos, cabe destacar que no es posible separarlos de la realidad política y los embasamientos políticos que forjaron las vertientes internas de la naciente FL conforme señala Beorlegui:

³² Fals Borda, Orlando. ¿Es posible una Sociología de la liberación? Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/6-fals%20borda-colonialismo%20intelectual.pdf> - Acceso en 25 de septiembre de 2013.

³³ Fanon, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora-MG: Editora UFJF, 2006. *O del mismo autor: Sociología de la Liberación*. Buenos Aires: Testimonio, 1970.

³⁴ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 677.

³⁵ Las Dos obras resultado de las reflexiones en los congresos son: Ardiles, Osvaldo. *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoque latinoamericano n. 2. Sección Filosofía y Teología. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1973. Y, la otra: Ardiles, Osvaldo *et al. Cultura Popular y Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro, 1975.

El lugar elegido, Córdoba, tenía en su haber la referencia al conato insurreccional, llamado el "Cordobazo", de 1969. Los organizadores fueron el Rector de la Universidad Nacional, I. Cruz, y el Dr. Alberto Caturelli, Secretario Ejecutivo del Congreso. Entre sus participantes, había mayoría absoluta de pensadores tradicionales, un grupo de populistas, y prácticamente ningún marxista. Y no fue aceptada la presencia de ningún estudiante. En ese Congreso, los populistas consiguen la oportunidad de constituirse en la alternativa académica al academicismo en el poder. Y así nace a la luz del público intelectual la autodenominada "filosofía de la liberación". La imagen que quisieron dar ellos fue de unidad y de constituir un pensamiento homogéneo y bien construido. Pero en su seno comenzaron a mostrarse contradicciones y ambigüedades.³⁶

Esa propuesta muestra la unilateralidad en la formación o en la identidad del grupo de la primera generación; un fuerte aparato de lucha política dimensiona el debate y, en razón de eso, de inmediato surgen nuevas posturas y demarcaciones de diferentes perspectivas sobre los problemas ahora planteados al pensamiento. Así es como en otra región se forma el encuentro de otro grupo de investigadores con propósitos semejantes y líneas de pensamiento más dispares que los integrantes del grupo generacional. Sobre el encuentro disidente, denominado Grupo de Salta,

H. Cerutti nos hace observar que el grupo de filósofos de la liberación, denominado por él mismo como "sector crítico" de la FL, se reunió por su cuenta en Salta (1974), llegándose por ello a denominarse el "grupo de Salta". De este modo nos percatamos que no era tan homogéneo el conjunto de los filósofos jóvenes que se pretendían "filósofos de la liberación", sino que formaban grupos bastante dispares³⁷.

Justamente por la pluralidad del pensamiento político y principalmente la postura política frente al escenario nacional y de formulación ideológica como base de fundamentación de los discursos filosóficos, es que se van dibujando grupos y vertientes de la FL. Con todo, no es diferente para los variados pensadores de otras áreas y grupos de no filósofos que fueron surgiendo en la época, pues la necesidad de fundamentar las tesis innovadoras y problematizadoras de la realidad del continente en el período aparece desde distintas matrices; incluso la tesis de los teóricos de la dependencia, localizada

³⁶ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 692.

³⁷ *Ibidem*, p. 693.

en la sociología económica, evidencia una fuerte necesidad de fundamento filosófico político³⁸.

3.2.2. La influencia de la sociología económica

Los debates en torno a la situación socioeconómica de América Latina fueron experiencias que influyeron en los pensadores y filósofos de la liberación para la toma de consciencia de la exterioridad latinoamericana en el centro global hegemónico, y no tardó en eclosionar una tarea de “ruptura epistemológica”³⁹. El surgimiento de las teorías, como el estudio de la sociología económica denominada “Teoría de la dependencia”, inspiró la emergencia del pensamiento latinoamericano. Eso se puede dar como la matriz económica de la FL, tomada de la teoría de la dependencia, categoría elaborada mayoritariamente por economistas y sociólogos brasileños en la década de los 60, rebatiendo las tesis desarrollistas y abriendo espacio crítico para la perspectiva económica en la región. Entre los investigadores que se destacaron, merecen mención Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado, entre otros. Beorlegui resume esa etapa, destacando que la teoría de la dependencia parte de la crítica desde la creación de la

[...] llamada Alianza para el Progreso, plan ideado por los USA de conceder préstamos a Latinoamérica, con objeto de ayudarlo a salir de su atraso económico. El resultado fue sin embargo bien distinto, puesto que supuso un endeudamiento progresivo y mayor subdesarrollo, aparte de otros efectos negativos. En cambio, una serie de científicos sociales veían las cosas de otra manera, y empezaron a mostrar en sus escritos que a mayor inversión del capital extranjero, del centro, en la periferia, se producía un doble efecto perverso: por un lado, una mayor acumulación de dinero en los países ricos, y, por otro, una mayor dependencia, endeudamiento y pobreza en los del Tercer Mundo. Por tanto, la brecha entre ambos tipos de países, en vez de acortarse, se hacía

³⁸ “Además, los propios creadores de la teoría de la dependencia fueron los primeros en darse cuenta y aceptar las limitaciones de su teoría. Ahora bien, el núcleo central del planteamiento ha seguido siendo considerado como convincente por la mayoría de los teóricos de la liberación. De ahí que no haya perdido vigencia la idea de dependencia y la búsqueda de liberación. Por otro lado, teóricos como E. Dussel han intentado profundizar en las bases de la teoría de la dependencia con objeto de dotarla de una mejor sistematización y fundamentación, mostrando el acierto de su afirmación y su absoluta valía epistemológica”. (*Ibidem*, p. 681).

³⁹ Solís Bello Ortiz, N.L. *et al.* “La filosofía de la liberación”. en DUSSEL, E. *et al.* *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2011, p. 399.

cada vez mayor. El conjunto de estas tesis es lo que dio lugar a la "teoría de la dependencia". Entre los teóricos precursores más importantes de este nuevo paradigma económico estaban A. Gunder Frank, con *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, donde hacía una crítica certera a Rostow y a sus tesis sobre el etapismo, y junto a él un conjunto de sociólogos brasileños, como ya dijimos, Fernando H. Cardoso, Enzo Faletto, Th. dos Santos, y otros⁴⁰.

Si en el campo de la economía se va configurando una intrínseca necesidad de pensar la cuestión de la dependencia, en el ámbito de la sociología no es diferente, pues los sociólogos latinoamericanos empiezan a percatarse de que la dependencia también se expande al campo epistémico y a los problemas relacionados a la realidad local y, obligatoriamente, migran su estudio hacia autores formados en otras regiones del globo. El paradigma epistémico del pensamiento sociológico está tomado de dos regiones del mundo, y desde esas posiciones geográficas van emanando métodos, perspectivas y teorías de análisis de los problemas locales. Véase que la perspectiva de liberación es más amplia de lo que los propios filósofos pensaban. He aquí el surgimiento de la necesidad de fundamentar no sólo el campo económico del análisis, sino también pensar aspectos del fundamento para la sociología latinoamericana emergente en ese período; la FL muestra los fundamentos de la Sociología de la Liberación:

Así, el paso o ascensión de una sociedad tradicional a la moderna estaría dado por la introyección social de las pautas de la sociedad industrial. Ahora bien, los científicos sociales de Latinoamérica advierten críticamente que la ciencia social de los países del centro, y la comúnmente aceptada en la periferia, tiene su fundamento en el proyecto instaurado en la modernidad por la burguesía ascendente, y que ha configurado el capitalismo de Europa y de los USA, es decir, el centro imperial nordatlántico. De este modo, se va configurando una "sociología de la liberación", que servirá para que los filósofos se pregunten si no será necesaria también desarrollar una "filosofía de la liberación", que muestre los fundamentos filosóficos de tal sociología. Por tanto, de la doble negación de la economía política y de la teoría sociológica dominante, se pasa a la formulación de la teoría de la dependencia. Así, desde ese horizonte se afirma que Latinoamérica ni es subdesarrollada, ni pertenece a una sociedad tradicional, sino que es dependiente⁴¹.

⁴⁰ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 680.

⁴¹ *Ibidem*, p. 681.

A partir de ahí, tomando esas dos problemáticas en un diálogo interdisciplinar, a partir de los estudios de E. Dussel, que en esa época ya había vuelto de su formación académica en Europa —aún bajo fuerte influencia de una ontología crítica—, surge la idea de dirigir la ética hacia la perspectiva del concepto “liberación”. En efecto, “[s]urgió así la primera idea de una ética, de una filosofía práctica de la liberación más allá del mero comentario de los filósofos europeos. Había que superar la ontología hegeliana y heideggeriana”⁴².

Junto a eso, la popularización de la obra de Herbert Marcuse, en Argentina y las reflexiones a respecto de los sucesos de 1968 hacen emerger un concepto libertario original: “[...] Por ello, la palabra ‘liberación’ cobraba sentido filosófico y político, ya que principalmente venía propuesta por el uso en todos los movimientos de liberación nacional que habían sido organizados en el África y el Asia de la posguerra”⁴³. Siendo así, la FL no se limitó sólo al contexto filosófico y socioeconómico; la década de los 60, le brindó a las ciencias sociales la introducción de una perspectiva artística y literaria que también aspiraban a reflexiones liberadoras.

3.2.3. Las influencias de la literatura y de las artes

Por consiguiente, no se puede olvidar en la misma época la influencia de la literatura latinoamericana como campo de liberación, o incluso como primer espacio de liberación en el continente, según afirmó el literato peruano Manuel Scorza, en entrevista a la televisión española, al final de la década de 1970⁴⁴. En esa área surgieron varios factores que involucraban denuncias contra el colonialismo y la opresión, y afirmaban el Ser latinoamericano, sujeto presente en obras de autores como Gabriel García Márquez, Ernesto Sábato, Jorge Luis Borges, Carlos Fuentes, Manuel Scorza, Julio Cortázar, Jorge Amado, Mario Vargas Llosa, entre otros.

Esos nombres representaron el *boom* de la literatura latinoamericana, conformando la cuarta matriz de la FL: “En este campo literario, que buscaba únicamente la comunicación humanística, la repercusión fue inmediata. La novela latinoamericana emerge de golpe, como última manifestación estética de la

⁴² Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 401.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ Manuel Scorza, poeta y escritor peruano, entrevistado por la televisión española. *Programa "A fondo"*, en 1997. Entrevista a Manuel Scorza. [online]. Visto en Enero de 2014. Disponible en: <http://www.youtube.com/results?search_query=manuel+scorza&sm=3>.

cultura occidental, que ahora domina ya en un sentido global⁴⁵. A la par de las obras de la literatura regional, también se incluyen en este contexto socio-cultural las pinturas artísticas:

[...] arte mural mexicano, con autores de fama mundial como Rivera, Orozco, Siqueiros y otros ilustres muralistas y pintores que pusieron de moda lo que podríamos llamar la estética indigenista, mostrando que no sólo se puede producir belleza desde los cánones primermundistas⁴⁶.

Estas artes expusieron de inmediato un rompimiento con la estética del mundo europeo y lograron colocar el arte latinoamericano en plan de pugna, con contenido político, además de trazos propios y originalidad oriunda de la creatividad de sus autores, confirmando una época de emergencia libertadora.

3.2.4. La cuestión pedagógica

Paralelamente a las vertientes anteriormente mencionadas, es importante subrayar que en el mismo período, también van surgiendo otras influencias decisivas que se suman al pensamiento filosófico libertador: la matriz de la llamada Pedagogía del Oprimido, de autoría del educador brasileño Paulo Freire. Esta difundida obra, entre varias cuestiones pedagógicas, tiene el objetivo de cambiar la adversidad ocasionada por el empobrecimiento en masa, relacionado con la cuestión de la concientización, a través de una política transformadora. Aunque no forme parte de los diálogos de la naciente FL, Paulo Freire presenta en su obra algunas categorías que serán asumidas más tarde por la FL. Propiamente, E. Dussel, en la maduración de su ética de la liberación, va a mencionar el acto pedagógico crítico como una de las etapas del proceso de liberación y hace referencia a la Pedagogía del Oprimido.

La importancia de la obra de Paulo Freire para la FL se encuentra justamente en rescatar la voz del olvidado, del Otro, del pobre, del oprimido, del ser latinoamericano carente de espacio para desarrollar sus capacidades cognitivas, por permanecer consumido en la explotación de su fuerza de trabajo. Justamente la consciencia de la explotación sufrida y de las condiciones que el sistema capitalista ofrece para este sector de la sociedad, son las condiciones de elaboración de un acto de habla crítica, de diálogo, traducido en un proceso pedagógico metodológica y físicamente diferenciado. Los méritos

⁴⁵ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 685.

⁴⁶ *Ídem.*

de la obra son conocidos, principalmente en relación a la crítica al método de la educación bancaria, con la producción en masa de ejércitos alienados o de analfabetos funcionales; casualmente en el campo jurídico ese procedimiento depositario de ideas (vía de regla, extranjeras y conservadoras del *statu quo*) es la regla, y los procesos de aprendizaje popular representan una excepción con propuestas osadas y marginalizadas.

A pesar de lo anterior, poco se explora de las críticas que recibe tal propuesta, así como sobre su método; de ahí la importancia que señala Beorlegui, refiriéndose al método:

Su método muestra aspectos de lo que N. Werz denomina un populismo inductivo. No pretendía divulgar una ideología o programa, sino extraerlo del pueblo y del saber popular. Ese método educativo inductivo es el que denomina pedagogía del oprimido. En ese proceso, contraponen la educación bancaria, consistente en una mera transmisión pasiva de conocimientos, a la liberadora, en la que el protagonismo y la iniciativa le corresponden al sujeto educado o a educar. Además, con la toma de conciencia del oprimido, se libera también al opresor. Porque, según P. Freire, "sólo los oprimidos liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar, ni liberarse". Por eso, "la organización de las masas populares en clase, es el proceso a través del cual el liderazgo revolucionario (...) instaura el aprendizaje de la pronunciación del mundo. Aprendizaje que por ser verdadero es dialógico"⁴⁷.

Además, revisando críticas a este método en función al horizonte que vislumbra y desde el punto de partida en que está insertado, Beorlegui traza una interesante crítica de Rodolph Kusch a Paulo Freire:

Kusch le reprochaba a Freire sus planteamientos porque, según él, suponían una manipulación del ethos del pueblo. La educación orientada a la formación del sujeto estaría informada por pautas occidentales, y no podría hacer justicia a las culturas regionales. Según esto, a través de la concientización, se propagaría la transferencia de una cultura a otra, sin reflexionar sobre la tensión cultural que con ello se habría de originar. En opinión de Kusch, el modelo de Freire surge de la clase media, y no contempla adecuadamente el sincretismo religioso de la cultura campesina⁴⁸.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 683.

⁴⁸ *Ídem*.

Ciertamente la crítica de Kusch no invalida la propuesta de Freire; se cree que, por lo contrario, innova y añade otra perspectiva, ahora más formada y perfeccionada, según un horizonte libertario; si bien critica su metodología, no deslegitima su causa y principalmente sus circunstancias de desarrollo. Así, ese diálogo entre el pedagogo y el filósofo argentino demuestra la conexión existente con el desarrollo de la FL y la importancia que tiene la Pedagogía del Oprimido.

3.2.5. La influencia teológica

Sumándose a la pedagogía, otra matriz relevante es la cuestión teológica, que se observa en los primeros estudios de la FL. Sin embargo, vale aclarar que la FL debe ser relacionada al pensamiento de la Teología de la Liberación; al fin y al cabo, no hay dudas de que la segunda inspira e influye en el pensamiento de la primera; con todo, es importante aclarar que se tratan de movimientos diferentes, en momentos, perspectivas, autores, lugares de desarrollo y proyectos particulares.

Esa matriz religiosa, denominada Teología de la Liberación, anticipa cuestiones que son fundamentales para el desarrollo de la FL, principalmente en lo tocante a los sacerdotes que empiezan a desarrollar reflexiones y prácticas preocupadas con la situación de miseria de los pueblos latinoamericanos, y además critican la indiferencia de una iglesia elitista y desconectada de temas que involucren cuestiones sociales, económicas y políticas. Desde entonces, tomadas en serio esas cuestiones sobre teología, se avanzó en la óptica de la liberación de las opresiones asumidas y desarrolladas como “reflexión y praxis de liberación, en compromiso directo con la liberación de los pobres y oprimidos”⁴⁹.

En los antecedentes de la Teología de la Liberación, se puede mencionar al Concilio Vaticano II y su desarrollo en América Latina, en 1968, en la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en que se realizó la lectura del Concilio conforme su propia realidad. Así, partiendo de Colombia hacia los demás países sudamericanos, surge una propuesta teológica innovadora: “En 1971, Gustavo Gutiérrez publica su libro sobre la TL y Hugo Assmann publica también ‘Opresión-liberación: desafío a los cristianos’, definiendo la teología naciente como ‘reflexión sobre la praxis histórica de la liberación como una forma latinoamericana de Teología política’⁵⁰.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 684.

Cabe advertir que, a pesar de la innegable influencia de la Teología de la Liberación en la FL, eso no significa que esta sea unívoca dentro de la fe cristiana. Vale señalar nuevamente que la FL presenta diversas corrientes y muchas de ellas ni siquiera poseen una relación con la teología. Lo que se pretende delinear es esa matriz teológica que influyó e irradió condiciones y antecedentes para la FL; así lo señala Beorlegui:

A pesar de la gran influencia que la teología de la liberación tuvo en el surgimiento de la filosofía de la liberación, sólo una parte de los protagonistas de la filosofía de la liberación son creyentes y parten del impulso cristiano y teológico en sus reflexiones. Otros se apoyan más bien en el materialismo histórico del marxismo, tanto en sus análisis sobre la realidad como en el impulso ético que les lleva al compromiso por la liberación de los pueblos latinoamericanos⁵¹.

En el mismo sentido, cabe destacar por la proximidad geográfica, contextual y político social, la existencia del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), movimiento católico argentino de la segunda década de 1960, con fuerte apego social, en parte fue un reflejo de la apertura permitida por el Concilio Vaticano Segundo. Se caracterizó por acciones políticosociales en barrios pobres de Argentina y por una vocación política de izquierdas (algunos considerados marxistas y otros peronistas, preponderantes influencias de la izquierda de dicho período).

Las principales denuncias que estos curas hacían estaban relacionadas a la cuestión de la explotación económica de los trabajadores del Tercer Mundo, a la creciente miseria, a la falta de sensibilidad de las autoridades con los desamparados y a la ganancia de las empresas multinacionales con lucros exorbitantes. En consecuencia, la politización de los curas y la orientación "política o ideológica" del movimiento causaron represalias por parte de la Iglesia oficial; y, por otro lado, las divergencias de orientación o de estrategia política/ideológica provocaron una ruptura. Asimismo, fue un movimiento contestatario en el seno de la conservadora Iglesia Católica que sacudió muchas creencias, dogmas y prácticas litúrgicas y militantes, factores que pueden componer la matriz teológica del fundamento de la FL, aunque no haya indicio de vínculo entre los dos movimientos, tomándolo sólo como referencia por el período de desarrollo.

⁵¹ *Ibidem*, p. 685.

El instrumento de expresión del MSTM fue la revista "Cristianismo y Revolución", editada de 1966 a 1971, que tenía como características el abordaje de una pastoral y una práctica política revolucionaria; este material estuvo muy próximo al movimiento guerrillero y a las posturas políticas radicales. Su exponente y director de la publicación fue Juan García Ellorío, exseminarista y principal articulador del grupo activista denominado "Camilo Torres"; entre las expresiones de radicalidad y de compromiso social presentes en esa publicación se destaca "El signo revolucionario":

Mientras se sigue ensayando nuevas bombas y se refuerzan permanentemente los fondos destinados al "progreso" de los presupuestos militares, mientras se sigue "luchando" contra el hambre y la miseria empleando cada día mayores esfuerzos, energías y vidas que ensanchan las fronteras de la explotación humana, del materialismo capitalista y de la dominación violenta de los pueblos y continentes del Tercer Mundo; se está consolidando en las consciencias de todos los hombres la afirmación de nuevo signo de nuestro tiempo: la revolución⁵².

Y sigue mencionando la especificidad de los sujetos inseridos en el Tercer Mundo y su desafío:

El Tercer Mundo es el mundo de los revolucionarios. Las ideologías, los sistemas, los responsables de la conducción histórica que no están ubicados en esta dimensión, en este signo, quedan inexorablemente marginado del proceso y necesitan entonces emplear con más fuerza que nunca la fuerza para tratar de imponer a la realidad sus esquemas, sus violencias, sus odios, sus contenidos definitivamente desbordados⁵³.

Aunque no se hayan encontrado vínculos entre los dos movimientos que ocuparon la misma época y el mismo contexto argentino, se puede observar que las problemáticas que abordaban los filósofos y también los curas insurgentes navegan por matrices semejantes, en las que no caben dudas en cuanto a la influencia problematizadora que va a permear a la FL, incluso porque los primeros artículos y publicaciones del movimiento fueron editados por sectores críticos vinculados a la Iglesia Católica.

⁵² *Revista Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires: Signus editora, setiembre 1966, Nota Editorial El Signo Revolucionaria, p. 2.

⁵³ *Ídem*.

3.3. *El contexto sociopolítico*

Una vez presentadas las matrices que conforman el marco teórico de la FL, se analizarán los elementos que compusieron la realidad sociocultural y el contexto originario sociopolítico, de manera más detenida y atenta.

Respecto al contexto sociopolítico, sería un error no mencionar brevemente algunos factores políticos que agitaron y posibilitaron la inspiración libertadora de la filosofía latinoamericana en el período de 1960-70. Eran sucesos históricos que, a través del mundo, constituían un clima de insurgencia y de urgencia del pensar crítico con respecto a las prácticas políticas y de las manifestaciones sociales. De acuerdo con Enrique Dussel, la característica del pensar de la FL es justamente ser catalizador de la realidad social que mueve e impulsa el pensar liberador: "la filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en que el texto responde a un contexto"⁵⁴, y complementa describiendo sobre el discurso teórico que "no fue primero sino segundo. Fue la praxis la que se impuso, y fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, de la Escuela de Frankfurt, etcétera)"⁵⁵.

De esa forma, eventos a través del mundo, como la revolución cultural en China (1966), el fortalecimiento de los movimientos pacíficos en Estados Unidos contra la guerra del Vietnam, los movimientos hippies y de protesta mueven a la juventud al mismo tiempo en que ocurre el asesinato del líder Martin Luther King, referencia en la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos. En el plano cultural, el desarrollo de los espacios con carácter ideológico alternativo, iniciado en la década anterior, se consolida como crítica al moralismo machista de la sociedad, y la expresión de rebeldía y el movimiento de contracultura ganan fuerza.

En el ámbito religioso, se inaugura el Concilio Vaticano II (1961-1965) y el Papa Juan XXIII sacude a la Iglesia Católica, abriendo el concilio en busca de otra pastoral para su iglesia, intentando actualizarla; en América Latina, en Medellín, Colombia (1968), se realiza una conferencia eclesial con objetivos semejantes, pero más críticos.

En la esfera política, la Operación Cóndor empieza a lanzar sus garras sobre América Latina y, en 1964 Brasil cae en una dictadura militar, al tiempo que

⁵⁴ Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 464.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 474.

la revolución cubana, que sucede en la década anterior, aún perdura como símbolo de resistencia contra el capitalismo norteamericano. Los asesinatos del Che Guevara (1967) en Bolivia y de Camilo Torres (1966) —sacerdote revolucionario y guerrillero colombiano— en Colombia, calan a fondo y se transforman en ejemplos para catalizar otros movimientos de lucha a través de América Latina. Por último, de norte al sur del globo, experiencias estudiantiles demuestran importancia en la escena política, tales como el mayo de 1968 en París, o la “masacre de Tlatelolco” en México, en octubre de ese mismo año, o incluso el “cordobazo”, en Argentina, en 1969.

En el plano teórico académico, como señala la Enciclopedia del pensamiento filosófico latinoamericano, en el fragmento dedicado a la FL, donde señala: “tiene como núcleo a algunos filósofos cuya referencia es inevitable, aunque se constituyeron corrientes o estilos diferentes en su interior. [...] El acontecimiento fundador debe situarse a finales de la década de 1960, en una situación de crisis filosófica, cultural, política y económica de contornos explosivos [...] De cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia filosófica del 68”⁵⁶. Sin embargo, antes de resaltar el punto de partida de la FL, y aprovechando los dos aspectos que fueron destacados en la obra de Carlos Beorlegui, vale explicitar una posición hermenéutica en la interpretación de los factores citados. Esto será válido para generar una introducción en los orígenes filosóficos de la FL.

En efecto, tal aspecto de interpretación de los actos y movimientos de opresión deben ser referenciados como puntos a leerse bajo un horizonte liberador de la totalidad moderna que generó tales procesos injustos. Eso reafirma que el punto hermenéutico no debe posicionarse de manera especulativa, sino ubicarse en el acto de habla insurgente, del grito marginado que clama su espacio y exige su presencia en la historiografía de las ausencias. Para Enrique Dussel, el proceso hermenéutico:

[...] está envuelto por la imposición de una situación de “dominación” de la praxis de un “lector” sobre otro. Situaciones de este tipo no son examinadas detenidamente por Ricoeur. Mas, para una filosofía de la liberación, es el exacto punto de partida de la cuestión “hermenéutica”. En otras palabras, cuando la filosofía de Ricoeur parecería estar terminando su labor, solo entonces tiene inicio el de la Filosofía de la liberación. Sus preguntas son: ¿Será que una persona dominada tendrá condiciones de “interpretar” el “texto” producido

⁵⁶ Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 399.

e interpretado “dentro-del-mundo” del dominador? Y, ¿dentro de qué condiciones subjetivas, objetivas, hermenéuticas, textuales etc. podrá ser realizada “adecuadamente” esa interpretación? Para el autor Salazar Bondy, ¿en su obra *Existe una filosofía en América Latina?*, la respuesta es negativa: ¡No es posible filosofar dentro de una situación como esta! Pero, para nosotros sí, que tomamos como punto de partida una Filosofía de la Liberación, eso es posible, pero solamente en caso de que el lector, intérprete o filósofo estén comprometidos con un proceso práctico de liberación: todo eso resume, exactamente, el tema de una filosofía y de una ética de liberación⁵⁷.

La hermenéutica de la liberación que se acaba de plantear explícita que necesariamente, en cuanto filósofo, no se hace necesario esperar a que se den las condiciones “ideales” para la afirmación de una originalidad filosófica local, al fin y al cabo, las propias condiciones económico y sociales ya son por sí mismas elementos para el acto fundante de un pensar (respuesta) y de comprensión de la situación provocada por la realidad concreta. Cabe destacar que el verdadero punto de partida de la FL es la corporalidad viviente/necesitada que se encuentra inmersa en la cotidianidad periférica; esa corporalidad clama en la latencia de sus necesidades vitales por respuestas para superar su situación marginal. Este sujeto es interpretado desde la perspectiva del No-Ser, según Roque Zimmermann⁵⁸.

El filósofo Euclides Mance, a partir de los fundamentos filosóficos de Lévinas respecto de la cuestión del No-Ser, afirma:

La categoría ser-negado, por ejemplo, aparece a partir de una reflexión sobre la exterioridad que encuentra su origen en Emmanuel Lévinas, cuestionando la eticidad de la existencia frente al horror del totalitarismo nazi-fascista de la segunda guerra mundial y la violencia sufrida por el pueblo judío. Frente al movimiento de aniquilación de la alteridad anteriormente ya reducida a un concepto en los límites del horizonte ontológico de un mundo, de una totalidad, Lévinas afirma proximidad, movida por un deseo de lo invisible, como el central momento ético de la vivencia de cada persona. Cuando Enrique Dussel, por su parte, relocala el problema de la negación de la alteridad en América Latina, lo hace transformando las categorías de Lévinas —lo que es

⁵⁷ Dussel, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica da ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 31.

⁵⁸ Zimmermann, Roque. *América Latina o não ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1986.

claramente perceptible, por ejemplo, en un estudio comparativo de la categoría de proximidad en ambos—. No se trata, por lo tanto, de una originalidad que rompa con la tradición filosófica críticamente sobre la propia tradición y sobre la realidad histórica en que tal reflexión se actualiza⁵⁹.

Por su parte, E. Dussel añade no solamente su negatividad fáctica frente a la realidad opresora, sino también su condición de sufrimiento en la cotidianidad de su vida:

Su propio ser, su persona, su corporalidad no pasan de negatividad, de “pobreza” (subjetividad económica: no se trata de la subjetividad hermenéutica del lector de un texto): es la subjetividad inmediata de una corporalidad sufridora, sin recursos, sin alimento, sin capacidad para reproducir su vida; él es un pobre. Este es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación, como “hecho” latinoamericano, descrito fenomenológicamente como “hecho” ético primeramente por Lévinas. Ahora también por Marx que lo encuadra dentro de un discurso arquitectónico y categórico y como “crítica” a la economía política burguesa de su época⁶⁰.

Justamente es por ese madurar en el ámbito interpretativo de la praxis, que E. Dussel va a aproximarse a los estudios de Karl Marx, con los que complementa la cuestión del Otro en la totalidad moderna. Se puede decir que la cuestión de la praxis no refleja otra cosa que la necesidad de diálogo en la proximidad reveladora del cara-a-cara, en el acto de interpelación del grito de dolor de quien sintió históricamente el peso y las consecuencias de la ausencia. Precisamente es aquí, y no en abstracciones interpretativas o de juicios apriorísticos, donde reside la riqueza del acto fundacional de la FL. Vale citar:

Se trata esto sí, de una presencia práctica y concreta “en” o “dentro” de los movimientos populares, feministas, ecologistas o anti-racistas; en la relación “cara-a-cara” inmediata en la calidad de “intelectual orgánico”, dando, sin cualquier duda, prioridad a la “actuación comunicativa” (o al elemento ilocucionario del “acto de habla”, que es el punto de partida con que el pensamiento filosófico inicia su tarea, o sea, empieza a ejercer su función como reflexión (acto segundo) sobre la praxis como tal (acto primero)⁶¹.

⁵⁹ Mance, Euclides. “Uma introdução conceitual à filosofia da libertação”. *Revista de Filosofia—Libertação/Liberación*, Ano I, nº 1 – 2000, Curitiba-Paraná-Brasil. p. 56.

⁶⁰ Dussel, Enrique. *Filosofía da libertação: crítica da ideologia da exclusão*, op. cit., p. 39.

⁶¹ *Ibidem*, p. 126.

Esta etapa buscó aclarar y destacar las circunstancias sociopolíticas del surgimiento de la FL, en que los males de la realidad concreta de las amplias mayorías populares son los fenómenos catalizadores de las reflexiones críticas de tal vertiente filosófica. En las palabras de Gabriel Santiago:

Las influencias más poderosas nacieron en la propia América Latina: endeudamiento, pobreza, dependencias, y ocasionó la reacción propia delante de una realidad injusta y, por lo tanto, tratando de superar la dependencia y conquistar por los más diversos medios la liberación del así denominado Tercer Mundo. Toda esa realidad está en la base del emerger de la FL, a partir de una labor concientizadora⁶².

Se trata entonces de afirmar la FL como filosofía de naturaleza insurgente frente al pensamiento colonizado de la intelectualidad en Nuestra América; se trata de una revolución epistemológica, cuya propuesta es pensar el continente según sus propias necesidades y calamidades. Según los autores de la Enciclopedia del pensamiento latinoamericano:

[...] La filosofía de la liberación es entonces el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la periferia mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el centro del sistema-mundo⁶³.

Esa corriente filosófica marginal deja evidente que, para pensar la propia realidad, no es necesario priorizar aportes ajenos, sino tomar consciencia de la propia condición colonizada, superar los horizontes cognitivos del norte hegemónico y dialogar con los saberes y factores que generan los sucesos del continente, insertados en la política, en la economía y en la sociología mundial. Lo que se encuentra en la exterioridad del sistema mundo no son solamente los pueblos latinoamericanos, sino también su propio ámbito cultural.

En razón de eso, el pensador Gabriel L. Santiago cuestiona las razones para que ese tipo de filosofía aparezca en América Latina y no en otra parte del globo que vive una realidad semejante —explotación y opresión—. La respuesta del autor acaba resumiendo todo el contexto fundante de la FL: “Movimientos filosóficos e ideológicos no surgen por acaso, son resultado de las circunstan-

⁶² Santiago, Gabriel L. “Filosofia da Libertação”. *Filosofia Ciência & Vida*, São Paulo, v. 1, n. 14, pp. 38-49, abril. 2007, p. 42.

⁶³ *Ibidem*, p. 40.

cias y estas nos obligan a pensar. [...] Así, la explicación más adecuada es que la FL aparece como resultado de la consciencia de una situación de opresión política, económica y cultural en América Latina⁶⁴. Sin lugar a dudas, esas condicionantes llevan a concluir las condiciones exigidas por Salazar Bondy:

En el horizonte mundial, la cultura de América Latina estaba dando muestras de su creatividad: la teoría de la dependencia, que transformaba las bases de muchas interpretaciones económicas y sociológicas del desarrollo; la teología de la liberación, que significaba la re-interpretación del cristianismo desde la praxis popular y en diálogo con el marxismo, semejante a la acuñada por la reforma protestante del siglo XVI; la creatividad literaria sin igual⁶⁵

Como se mencionó, y según el pensamiento de E. Dussel, no se trata de una filosofía en abstracto, sino prioritariamente una praxis. El horizonte filosófico son los sucesos reales y los sujetos vivos que posibilitan insumos para el pensar filosófico, y a partir de ahí se producen reflexiones y categorías apropiadas para un debate crítico y un pensamiento situado.

Es importante señalar que para explicar el surgimiento de la FL se ha seguido el pensamiento de E. Dussel y la estructura propuesta por Carlos Beorlegui. Esto puede recibir varias críticas en razón de relacionar el surgimiento y desarrollo de la FL con la vida y la obra de Dussel⁶⁶; sin embargo, inevitablemente se encuentran en ese autor los más remotos y densos materiales para la investigación sobre la FL, motivo por el cual es necesario profundizar al respecto.

3.3.1. Filosofías fundantes

Es importante ahora remitir a los orígenes filosóficos o a los fundamentos de la FL; para lo cual es necesario afirmar de nuevo que la FL no posee una vertiente interpretativa unívoca. Para esto, se seguirá privilegiando el desarrollo de la FL según el horizonte y la perspectiva de Enrique Dussel. Sin embargo, no por ello se afirma que el pensador argentino sea el “padre”, ni tampoco que

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 402.

⁶⁶ “Con Maritain y contra Charles de Konnick, despertó mi interés por la filosofía política. La descubierta de la miseria de mi pueblo, percibida desde mi infancia en el campo casi desértico, me llevó a Europa y a Israel. Iba, así, descubriendo, como subrayaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en su obra América Latina (1957), que América Latina se encuentra fuera de la historia. Era necesario encontrarle un lugar en la Historia Mundial, partiendo de su pobreza, y, así, descubrir su realidad”. (Dussel, Enrique. *Filosofia da liberação: crítica da ideologia da exclusão*, *op. cit.*)

la FL sea afiliada exclusiva al desarrollo de su pensamiento. En ese sentido, se coincide con E. Mance acerca de la “paternidad” de la FL:

[...] aunque varios autores tengan sus nombres asociados a la “paternidad” de la filosofía de la liberación, siendo indicados en mayor o menor medida en esta condición en razón de algún trabajo remoto que verse sobre temas pertinentes, tal filosofía, sin embargo, no es obra de un autor o fruto de una determinada síntesis. Antes, por lo contrario, ella es el resultado de un acúmulo colectivo de reflexiones sobre variadas cuestiones a partir de diversos paradigmas en varias regiones de América Latina y de África⁶⁷.

Aclarada esta cuestión, a pesar de que el pensamiento de Dussel no sea el único vértice estructural de la FL, los temas filosóficos abordados por el autor reflejan problemas concretos que durante muchos años provocaron y exigieron un ejercicio filosófico para la producción de una auténtica filosofía latinoamericana de la liberación. Siendo así, en las líneas a seguir se abordarán las filosofías que fundaron la FL dusseliana. Se debe tener claro que el desarrollar filosófico engloba tres momentos: óntico, ontológico y metafísico⁶⁸.

⁶⁷ Mance, Euclides, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁸ “El análisis crítico de Dussel abarca tres momentos, a los que denomina momento óntico, momento ontológico y momento metafísico. En el momento óntico, anota Dussel que en el siglo XIX, debido a la peculiar situación de la agricultura argentina sumada a la inmigración europea, se produce un primer esfuerzo de industrialización junto a las ciudades portuarias, donde surge un proletariado de tipo europeo en la industria dependiente neo-colonial. Para Dussel, lo que se tiene en términos de pensar filosófico, unido a esta situación de industrialización es la presencia del positivismo, aliado a ciertas tesis socialistas, enraizado en la pequeña burguesía portuaria, de carácter anti-conservador y anti-tradicionalista. [...] No existe para Dussel en todo este ciclo filosófico antes citado, una crítica al sistema como totalidad. Siendo el filosofar vigente cada vez más una filosofía universitaria-europea, para Dussel no consigue interpretar la realidad concreta. El momento ontológico. En la primera parte del siglo XX, Dussel resalta que se elevaron importantes figuras de la ontología argentina, no en las ciudades portuarias sino en el interior, en Córdoba, opuesta a los intereses de la “pampa húmeda”. [...] En este período, completa Dussel, la crítica ontológica es todavía abstracta y universal. Así como en Hegel, la ontología en estos pensadores se cierra finalmente como un sistema y no se vislumbra una praxis sistemática, más allá de lo ontológico, que pueda abrir brecha hacia un nuevo orden más justo, concluye Dussel. El momento metafísico. Para Dussel, después de esos dos momentos relevantes del pensamiento filosófico argentino, y a partir del Gobierno del Gal. Onganía (1966), se fue constituyendo una nueva generación, en la cual se incluye Dussel, no sólo se busca una reforma universitaria y pedagógica, sino que también se quiere encontrar la brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana y europea. Esta nueva generación, observa Dussel, desea ir más allá de Astrada y Anquín, pues se coloca de cierta forma en contra, pero reconociendo lo hecho por ellos”. (Miranda, Jesús Eurico. “Filosofía Latino-americana”. *Revista de Filosofia – Libertação/Liberación*, Ano 1, n° 1 – 2000, Curitiba-Paraná-Brasil, p. 13).

Se observa que la trayectoria intelectual de Dussel hasta la FL, fue la siguiente: del momento óntico, pasando al ontológico, para seguir del crítico al metafísico abstracto, apareciendo con originalidad la situación del otro y la praxis transformadora de la realidad. También se puede comprender ese desarrollo intelectual de Dussel cuando son agrupados los autores más influyentes en su pensamiento: Husserl, Heidegger, Escuela de Franckfurt, Lévinas y Marx⁶⁹. Esa trayectoria compone los antecedentes filosóficos de la FL conforme el pensamiento e historia de E. Dussel. Según sus palabras:

Filosóficamente, partiendo desde la fenomenología de Heidegger y de la Escuela de Frankfurt de fines de la década de 60, la Filosofía de la Liberación se inspiró en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, porque él nos permitía definir claramente la posición de “exterioridad” (como filosofía, cultura popular y economía latinoamericana en relación a Estados Unidos y a Europa), considerando en cuanto “pobres”, quiere decir desde una economicidad antropológica y ética, y en referencias a la “totalidad” hegemónica (político-autoritaria, económico-capitalista, erótico-machista, pedagógico-ilustrada, cultural-imperial-publicitaria, religión fetichista, etc.)⁷⁰.

Sin embargo, antes de llegar a ese punto específico, menciona E. Dussel que:

[...] antes de todo critico el totalitarismo solipsista del pensamiento de Husserl [...] donde se muestra que en las Meditaciones Cartesianas Husserl no supera el solipsismo, el propio Heidegger y la “Escuela de Franckfurt”. En esa misma época criticábamos a Adorno, a Marcuse y a otros por mantenerse “totalizados” dentro de una dialéctica “puramente negativa” sin exterioridad (ver mi obra Método para una filosofía de la liberación [...] en la cual analizando desde Schelling hasta Lévinas, tratábamos de descubrir un “punto de apoyo” fuera del solipsismo totalizado del pensamiento europeo, incluyendo como ya indicamos, la propia Escuela de Franckfurt) [...] ⁷¹.

Otro factor que merece atención en la trayectoria y desarrollo filosófico del pensador argentino/mexicano fue su paso por París, que representó su profundización en los estudios de filosofía; desde entonces, parte de una fuerte contestación hacia la fenomenología de Husserl amparado en la perspectiva

⁶⁹ Dussel, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*, op. cit.; *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, op. cit.

⁷⁰ Dussel, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica da ideologia da exclusão*, op. cit., p. 46.

⁷¹ *Ibidem*, p. 47.

de Heidegger. En este momento, está la discusión sobre la metodología para el estudio del Ser, la cual en Husserl aparece como absolutización de la subjetividad e intento de comprensión del Ser a partir del propio Ser mismo —subjetividad—. En efecto, la crítica de Heidegger explorada por Dussel contra la subjetividad de Husserl, se establece de la siguiente manera: se busca en la consciencia previa y no únicamente en la subjetividad del Ser. En términos críticos, para Heidegger, es ineficaz el aproximarse las cosas mismas por este Ser de manera exageradamente subjetivada. Mariano Moreno Villa lo explica así:

Por su parte, el análisis fenomenológico heideggeriano se dirige a comprender el 'ser' de la existencia humana, así como el ser de los entes en relación al Dasein y todo lo que a éste se hace presente. Su aplicación del método fenomenológico se convierte así en una hermenéutica aplicada al Dasein para que éste pueda acceder a interpretar (auto-comprensión) su propia estructura fundamental. La filosofía es, entonces, una ontología fenomenológica con intención de universalidad, que arranca del análisis existencial del 'ser-ahí'⁷².

Para Dussel, la superación ontológica del modelo de Husserl por Heidegger, va a representar la reinención de este arquetipo, un reinterpretar para superar el horizonte de la totalidad en que se pretende pensar. O sea, este Ser, contextualizado o no, está dentro de la lógica moderna. Entonces, surge el encuentro con la obra de E. Lévinas, que va a proporcionar el horizonte metafísico. Eso significa que, para más allá del Ser y de sus circunstancias, está el Otro, mostrado en la interpretación crítica que proporciona el autor lituano-francés:

Mientras para Heidegger el otro está sometido al mundo en su inmanencia, Lévinas descubre la consistencia del 'otro' del ámbito mundo, del horizonte comprensivo mundano, refiriéndose a la trascendencia del 'otro-de-mí', en un movimiento ético y no ya 'meramente' ontológico. Por ello, la ética es la filosofía primera; es, estrictamente, no ya una ontología, sino una 'metafísica', pues el otro está más allá del ser', es una 'meta-ontología' donde el otro se sitúa más allá de mi comprensión del ser, del mundo, y de mí mismo, de mi propio horizonte de comprensión⁷³.

El desarrollo filosófico de Dussel se hace en el sentido de comprender el Ser en sus inmanencias cotidianas y superarlo en la exterioridad que compone su

⁷² Moreno Villa, Mariano. Husserl, "Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la liberación". *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*. Barcelona, v. 180, pp. 47-57, sep.- oct. 1998.

⁷³ *Ídem*.

existencia dentro del sistema en el que está involucrado. Si el pensamiento de Heidegger ayuda a privilegiar la comprensión del Ser para más allá de la subjetividad autosuficiente (en la hermenéutica filosófica), superando el método de Husserl en el requisito óntico, E. Dussel busca (con la lectura paradigmática de Lévinas) verificar el No-ser, o sea, aquel que, por localizarse fuera de la cotidianidad reflexiva de esos filósofos, no existe en la historia, sino cosificado en el sistema mundo explotador. Ese movimiento corresponde a la metafísica superando la ontológica interpretativa, pues irá más allá del ámbito interpretativo circunstancial del Ser y de su entorno, descubriendo aquel que está cosificado o incluso fuera de la totalidad interpretativa. En síntesis,

Para Husserl, aunque no lo pretenda, el hombre no es sino el yo que constituye los objetos (y entonces su egología no supera el idealismo de la modernidad europea postcartesiana en general y alemana en particular) y para Heidegger tal función corresponde al *Dasien*, que le da su ser, se la "juega" siendo. Entonces el ser es el último fundamento y horizonte posibilitante de toda comprensión posible, sin embargo, para Lévinas el ser es ser 'de mí para mí'. De lo contrario el ser, en su ser-yo, que eclipsaría al otro de mí, la otredad originaria. En este sentido podemos hablar de una 'opresión' del ser, y de una 'injusticia' del ser así comprendido, que se in-pone sobre el otro⁷⁴.

La obra de Lévinas muestra a E. Dussel la capacidad de leer más allá del sistema dado; la cuestión del otro es el oprimido por el sistema, pero que compone la historia filosófica, o sea, el ámbito hermenéutico levinasiano es Europa y la cuestión fundante de su filosofar se encuentra en las discusiones que involucran a los pueblos que ahí están y sus relaciones. Por lo tanto, E. Dussel hace de la totalidad la inserción del Ser latinoamericano según una relectura histórica: el Ser amerindio al otro lado del Atlántico simplemente no existe en la totalidad vigente de los pensamientos y de los clásicos pensadores modernos; entonces fija su observación en la exterioridad. Esto cambia el punto de partida del filosofar del Ser hacia el espacio del No-ser; la originalidad y autenticidad se encuentran en interpretar que la totalidad es finita en sus categorías opresoras. Así, queda resuelto el problema inicial de Dussel cuando se da cuenta del (no) lugar de América Latina en la historia, hecho que se ve complementado por sus estudios y debates filosófico y sociopolítico y económico en la Argentina de los años de 1970. Animado en la búsqueda de un pensamiento filosófico que diera abasto de la realidad compleja

⁷⁴ *Idem.*

latinoamericana, el autor de Mendoza rompe con las filosofías que le dieron fundamentos y se abre a un filosofar original.

Se trata, por lo tanto, del reto de superación, no solamente de la ontología crítica, pero de la propia localización de donde partir, de qué sujetos y subjetividades involucrar y la forma de leer reveladora, pues la FL realiza un movimiento de destapar lo encubierto por la membrana reflexiva de las filosofías modernas, pretensamente autosuficientes en sus locus mirantes. Nuevamente, vale referir a Mariano Moreno Villa,

Tanto la óptica como la ontológica son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ópticamente crítico, sea como practicante de la ‘teoría crítica’. De lo que ahora se trata, para la FL dusseliana es de ‘ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte de sentido’⁷⁵.

La centralidad de Lévinas en ese momento en el pensamiento de E. Dussel se traduce en una ontología crítica, influenciada por las filosofías estudiadas en el “centro”. Se trató de una revolución copernicana o un despertar⁷⁶; respecto a la cuestión de Lévinas, señala:

Porque la experiencia inicial de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir un “hecho” opresivo de la dominación, en que sujetos se constituyen “señores” de otros sujetos, en el plano mundial desde el inicio de la expansión europea en 1492; hecho constitutivo que dio origen a la “Modernidad”, Centro-Periferia; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional-clase operaria y pueblo); en el plano erótico (hombre-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial; elitista, versus cultura periférica, popular etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles) etc... Esta “experiencia” inicial vivida por todo latinoamericano, incluso en las aulas universitarias europeas de filosofía —se expresaría mejor dentro de la categoría “Autrui” (otra persona tratada como Otro), como pauper (pobre)⁷⁷.

En el momento “europeo” de su trayectoria de formación, Dussel buscaba localizar a su pueblo en la Historia —o a sí mismo como pensador

⁷⁵ *Ídem*.

⁷⁶ “Esto significa que, de modo semejante a como Kant despertó de su “sueño dogmático” tras leer a Hume, Dussel despertó de una especie de “sueño ontológico” representado por las filosofías de Hegel y Heidegger”. (*Ídem*.)

⁷⁷ Dussel, Enrique. *Filosofía da liberação: crítica da ideologia da exclusão*, op. cit., p. 18.

latinoamericano— teniendo en vista que su formación tradicional —estudio de la Historia de los griegos, de los romanos y de otras epopeyas que conforman una educación eurocéntrica— no permitía vislumbrar el Ser latinoamericano en la historicidad mundial. En la búsqueda por un pensamiento adecuado para leer a América Latina, empieza su trayectoria, en el momento de su regreso a Argentina, cuando toma conocimiento de la obra “Totalité et Infinité. Essai sur l’Exteriorité” de autoría de Emmanuel Lévinas. Este texto para el “Dussel ontológico” con fuerte influencia de la fenomenología estudiada en Europa, es paradigmático y fronterizo.

En ese momento, el autor seguía leyendo al Ser latinoamericano como una existencia colonizada, o sea, intentando encajar la exterioridad indígena en la comprensión de los estándares europeos, repitiendo el modo de Ginés de Sepúlveda —al no reconocer y verificar la plena distinción del Otro—; luego, el referido texto posibilita, con las categorías exterioridad y alteridad, una apertura hacia el Otro —Ser que es distinto—.

La categoría de la “Alteridad” de Lévinas, tocó a E. Dussel en el sentido de cambiar esa perspectiva hermenéutica y comenzar a leer al Otro en su “Otreidad”; nuevamente vale reafirmar lo ya mencionado: cambia no solamente el modo interpretativo, sino también el sujeto y sus condiciones de existencia en el mundo. En términos propios “[...] fue Lévinas que nos permitió situar al ‘outrem’ como origen y raíz de la afirmación del ‘yo propio’”⁷⁸, es decir, ayudó a superar la ontología heideggeriana:

La superación de Heidegger la realizará Lévinas: “necesitamos comprender el ser a partir de lo otro que el ser”. De tal forma que es preciso alzarse “contra la filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés” propio. Con ello se pretende superar la “ontología” para acceder adecuadamente a la “metafísica”, esto es, lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo (que para los griegos es la *physis*), hasta desembocar en el rostro del otro, que está, en este lenguaje, “más allá del ser”⁷⁹.

De esa forma, la obra de Lévinas abre un nuevo horizonte interpretativo⁸⁰, y sólo eso. Ahí cesa la influencia del autor en el origen filosófico de la FL de

⁷⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁷⁹ Moreno Villa, Mariano, *op. cit.*

⁸⁰ En título de referencia no solamente la obra de Lévinas lleva a este despertar de Dussel, pero sí esta sumada a las circunstancias políticas que vive su país, cuando regresa en 1966: “[...]”

E. Dussel. Ambos ocupan cotidianidades diferentes, aunque identificados por la condición de ser dominados u oprimidos por el centro hegemónico: uno habla de dentro de los muros para los otros de afuera. Frente a eso, la superación crítica de Dussel en relación a Lévinas toma connotaciones de filosofía política⁸¹.

Para el filósofo Mariano Moreno Villa⁸², son tres los ámbitos de superación de Lévinas por el pensamiento de Enrique Dussel: en un primer momento la fuerte influencia de la ideología del centro hegemónico (Europa) es el punto de partida de Lévinas, nada más natural, ya que su historia está compuesta por el horizonte de dominación de los totalitarismos de Hitler y de Stalin en Europa, y su propia trayectoria de vida —pasando por un campo de concentración— muestra un sentido de interpretación de ese locus.

No obstante, E. Dussel —ahora epistemológicamente latinoamericano—, tras descubrir la inexistencia de su pueblo en la historia, descubre un horizonte de colonización, de explotación, de esclavitud y de opresión neocolonial, y asume como punto de partida del navegar de las ideas es la América Latina colonial (político, económica y epistemológica), y no la lectura europea de esos elementos. En un segundo momento, la divergencia Lévinas-Dussel se encuentra en el acto político, al identificar la “Otridad” o el grito oprimido. Lévinas no asume una ética política comprometida o una praxis interpretativa, se mantiene en la distancia especulativa filosófica, y en cambio E. Dussel avanza sobre la necesidad de una FL con carácter militante, volcada a problematizar y a ser problematizada en la cotidianidad opresora del sistema capitalista.

Al regresar en 1966 a Argentina, como profesor universitario, bajo la dictadura militar de Onganía, se fue viendo bien pronto la distancia entre una fenomenología “descomprometida” y la realidad política de América Latina”. (Dussel, Enrique. y Apel, Karl-Otto. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 78).

⁸¹ “Sin embargo, rápidamente el propio Lévinas tampoco fue capaz de corresponder a nuestras expectativas. Él nos mostraba de qué manera presentar la cuestión de ‘irrupción del otro’; pero nosotros no podíamos construir una política (erótica, pedagógica etc.) que, cuestionando la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro), pudiera construir una nueva Totalidad. Esa interrogante crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad eran, exactamente, la cuestión de la ‘liberación’. Y en este punto Lévinas ya no podría ayudar. [...] Él nos presentó muchas novedades y, también, la exigencia de constituirse ‘nuevas’ categorías en la historia de la filosofía política; pero, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva ‘arquitectónica’. [...] Partiendo de la interpelación hecha a nosotros por el Otro y como respuesta a ella, la afirmación del Otro en cuanto otro es el origen de la posibilidad de la negación dialéctica (a saber, lo que yo he denominado ‘método analéctico’ o ‘afirmación primitiva’ del Otro)”. (Dussel, Enrique. *Filosofia da liberação: crítica da ideologia da exclusão*, op. cit., p. 23).

⁸² Moreno Villa, Mariano, op. cit.

Y, por último, en el tercer momento referido por el pensador de la Universidad de Murcia, se encuentra la lectura de la *Erótica machista*, reflejada en la experiencia del cara-a-cara levisaniano: “[...] la mujer es descrita por Lévinas como pasividad, como la interioridad de la casa, como el ser humano recogido en su hogar. De esta forma su descripción no supera la ideología burguesa manteniendo a la mujer en su alienación secular con semejante visión machista de la existencia”⁸³.

Esas etapas descritas coinciden con la larga trayectoria de formación del pensamiento de E. Dussel, que en la década de 1950 sale de Argentina para concluir sus estudios filosóficos en Europa. Gracias a una beca, viaja a España con la intención de realizar un doctorado en Filosofía (concluido en 1959). En una breve estadía en Israel, en la búsqueda de los orígenes de la Historia latinoamericana, redefine su trayectoria en torno a lo que va a componer su segunda formación histórico-teológica en Francia, pasando también por Alemania. Del período francés, hereda el diálogo con Paul Ricoeur y, de Alemania, el contacto con la fenomenología de Husserl y la de Heidegger⁸⁴. En 1966, concluye su doctorado en París, en la Sorbonne, y vuelve a América Latina, una década después del inicio de su trayectoria como filósofo ingenuo de la periferia colonizada.

En el mismo periodo, el bagaje intelectual de E. Dussel tuvo contacto con la producción de la Sociología Política en América Latina; en ese momento entra en escena otra vertiente filosófica que influye en la FL dusseliana:

El Marcuse de *El hombre unidimensional*, y de la Escuela de Fráncfort, en general, nos dieron la posibilidad de “politizar” la ontología. Y así, la experiencia de estar “fuera” de Europa, de ser la parte explotada del mundo capitalista (naciones subdesarrolladas, periféricas, la “otra cara” de la Modernidad), se nos impuso “filosóficamente” como la exigencia de superar dicha “ontología” —aunque ya politizada—. La dependencia, originaria desde el comienzo de la Modernidad en 1492, tenía como su contradicción positiva la “liberación”. Liberación del explotado, del oprimido, del dependiente, propuesta entre otros por Franz Fanon⁸⁵.

La innegable influencia de la Escuela de Frankfurt, junto con el pensamiento de Lévinas, son factores que en el mismo período concretizan la naciente propuesta de la FL por E. Dussel. Sin embargo, no se debe dejar de subrayar la

⁸³ *Ídem*.

⁸⁴ “[...] del que dependí fuertemente hasta 1970”. (Dussel, Enrique.; Apel, Karl-Otto, *op. cit.*, p. 78).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 80.

primacía del contenido de la filosofía de Lévinas que es marca indeleble en el pensamiento del autor argentino hasta su encuentro con la filosofía económica marxista. Antes de esto, Dussel explica una aproximación dialógica con la Escuela de Frankfurt en su primera generación: “[...] las obras de Marcuse, [...] nos impactaban en una situación muy semejante al horror del totalitarismo dentro de cuyo ambiente nació la primera escuela de Frankfurt (la “primera generación”). La “guerra sucia” con miles de asesinados, torturados, desaparecidos duró casi dos decenios (en Brasil, por ejemplo)”⁸⁶.

Además, el contexto del surgimiento, la cuestión de la materialidad traducida en la idea de corporalidad viviente se puede señalar como un punto de encuentro de los dos movimientos filosóficos:

La materialidad de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad viviente vulnerable que tiene deseos, que necesita comer, vestirse, tener una casa. Esa materialidad antropológica, lejana al materialismo dialéctico soviético, nos era muy sensiblemente cercana en una América Latina sufriente, empobrecida, hambrienta. [...] Por ello, la esfera económico-político tenía especial relevancia, y de allí la necesidad de una crítica frontal al capitalismo (K. Marx). Voluntad, afectividad, pulsiones inconscientes, exigencias económicas eran integradas al discurso de la primera Escuela de Frankfurt⁸⁷.

La postura de la FL se sitúa más allá del ámbito de interpretación de la escuela crítica, pues, según la hermenéutica filosófica de América Latina, el sujeto o víctima del sistema opresor se encuentra en una condición diferenciada del sujeto que es asumido por la Escuela de Frankfurt. Incluso llega por intermedio de esa lectura a la cuestión de las “víctimas latinoamericanas”⁸⁸ en el *Word-system*⁸⁹, pero distinguiéndose de los teóricos críticos europeos en lo tocante a quiénes son esas víctimas, desde dónde sufren la opresión, en qué condiciones organizan su lucha, y cuáles alternativas se presentan.

En efecto, esto se encuentra aún más allá también de la “tercera generación”, porque la exterioridad material de las víctimas la Filosofía de la Liberación la

⁸⁶ Dussel, Enrique. *Materiales para una Política de la Liberación*. México: Plaza y Valdez S.A., 2007, p. 336.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 337.

⁸⁸ También ya trabajado en otro espacio como bloque social de los oprimidos, ver: Dussel, Enrique. 1492, *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt*. Traducción de Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 1993.

⁸⁹ Wallerstein, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México: Siglo XXI, 2005.

situó desde la década de los setenta en la globalidad del mundo metropolitano/postcolonial, centro/periferia, machismo/feminismo, etc., que supera el eurocentrismo escéptico de la “tercera generación” —que siguiendo a Adorno, creo no entendió que la “no-verdad” es con respecto a todos esos polos de dominación, también mundial⁹⁰.

Eso es importante, pues las luchas de los pueblos del hemisferio subdesarrollado y explotado representan la resistencia de los sujetos dominados por el sistema opresor, al mismo tiempo, estos tienen en la opresión la única opción ofrecida por el sistema dominador, diferente al mundo norte-eurocéntrico que plantea situaciones menos dramáticas. Del lado colonizado del Atlántico se vive la miseria, la opresión y aniquilación debido al hambre y a la falta de recursos, en que lo mejor que se logra vislumbrar es la propia venta de la fuerza laboral. Frente a esto, para no tornar demasiado extensa esta parte, vale referir, de manera resumida, que la Escuela de Frankfurt trajo para la FL los siguientes elementos:

Ante la “primera generación”, entonces, de la Teoría Crítica debemos recuperar: a) la materialidad (corporal, afectiva, ecológica, económica y cultural); b) la negatividad, ya que la crítica parte de dicha materialidad negativa. Ante la “segunda generación”, debemos subsumir: c) la discursividad, que implantada en d) la intersubjetividad comunitaria nos permite una más adecuada y compleja comprensión de la realidad social, desde el consenso que legitima el orden vigente. Pero más allá de la “primera” y “segunda generación” afirmamos, primeramente: e) exterioridad; f) discursividad crítica (y crítica en un sentido más radical que la “primera” y “segunda generación”, por ser comunitaria —ante la “primera generación”— y material —ante la “segunda”— (que surge desde el consenso de la comunidad de los oprimidos [...]). Ese consenso comunitario material negativo en la exterioridad es el punto partida crítico, más allá de lo sospechado por las tres generaciones de la Teoría Crítica⁹¹.

Y, a partir de esa teoría crítica, la FL criticó el ámbito hermenéutico:

[...] a la “primera generación” le criticaremos su modelo solipsista de la conciencia (criticado por Apel y Habermas). 2) A la “segunda” la pérdida de la materialidad (y con ello la “criticidad” en el sentido fuerte). 3) a la “tercera” el permanecer en el tradicional eurocentrismo, sin poder ponerse junto a los

⁹⁰ Dussel, Enrique. *Materiales para una Política de la Liberación*, op. cit., p. 348.

⁹¹ *Ibidem*, p. 347.

actores colectivos de los Nuevos Movimientos Sociales en el horizonte global, mundial, ante el imperio de turno. La “crítica” ha quedado atrapada en una mera crítica de la razón, del eros, y de muchos otros aspectos (ciertamente importantes), pero que no son los que acucian más violentamente al 85% de la humanidad del Sur: la lucha por la construcción efectiva de un nuevo orden mundial, postcolonial, postcapitalista, transmoderno⁹².

Para concluir, cabe observar la injerencia que la obra de Karl Marx ejerció, recordando que existe específicamente una vertiente que es altamente influenciada por el marxismo, ejemplificada en la obra del filósofo Horacio Cerutti⁹³. Sin embargo, esa influencia marxista en la FL de Dussel proviene principalmente de las críticas que el autor recibió en cuanto al desconocimiento de las categorías marxistas. Factor que lo llevó a sumergirse profundamente en los estudios del autor alemán, originando, en la década de 1980, cuatro libros, frutos de esas investigaciones⁹⁴.

En la etapa del exilio de E. Dussel en México, ocurre la fase de inauguración internacional de la FL y que concluye el período argentino y, se concluye también el ciclo ontológico de E. Dussel. Las influencias de los sociólogos, economistas, teólogos y filósofos latinoamericanos empiezan a cambiar el rumbo de la ética filosófica de E. Dussel. El propio autor explica que, con su llegada a suelo mexicano, su “nueva patria”:

[...] Heidegger había caído en descrédito en esos años; la Escuela de Fráncfort en 1975 no estaba tampoco en boga; reinaban el althusserianismo y la filosofía analítica. Los latinoamericanistas se ocupaban sólo de la historia de la filosofía latinoamericana. Tomé la decisión de releer a Marx desde la perspectiva de la filosofía de la liberación. De esta manera podría expresarme ante marxistas y latinoamericanistas; pero, y en esto cifro la pertinencia de Apel, la filosofía analítica no entraba en mi proyecto. Comenzaba a tarea, cuál no sería mi asombro cuando, releyendo los *Grundrisse*, pude descubrir en Marx el tema de la “exterioridad” del Otro, del pobre —Marx gustaba escribir este término en latín, [...]”⁹⁵.

⁹² *Ibidem*, p. 348.

⁹³ Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 360.

⁹⁴ Dussel, Enrique. *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*. Siglo XXI: México, 1991; *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI/UAM-I, 1988. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”*, México: Siglo XXI, 1990. *Las metáforas teológicas de Marx*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, 2007.

⁹⁵ Dussel, Enrique. y Apel, Karl-Otto, op. cit., p. 82.

Entonces se añade la cuestión del populismo; como ya ha sido visto, ese tema es correlato al nacimiento de la FL: permeó los debates y también influyó en la división de las vertientes filosóficas que se formaron dentro de la FL. No obstante, E. Dussel aclara que la necesidad de desmenuzar ese tema lleva necesariamente a la lectura de Marx, pues eso evitaría caer en reinterpretaciones realizadas por el althuserianismo y por las lecturas recalentadas de Karl Marx, sea por el Stalinismo o por autores críticos de esta corriente.

Las ideas sobre pueblo y nación generaron un artículo para abordar esa cuestión y para crear una centralidad en el debate de su idea de FL; no obstante, esto será abordado en tópicos posteriores. En este momento es importante subrayar que tres factores son importantes desde el pensamiento de Karl Marx:

El retorno sistemático a Marx que inicié por el final de la década de 70 se debe a tres hechos. En primer lugar, a la creciente miseria del continente latinoamericano [...] En segundo lugar, al deseo de poder llevar a cabo una crítica del capitalismo, que, habiendo triunfado aparentemente en el Norte (principalmente a partir de noviembre de 1989), está fracasando redondamente en un 75% de la humanidad: en el sur; en África, en Asia y en América Latina. Y, en tercer lugar, a la constatación de que la Filosofía de la Liberación necesitaría, primero construir una economía y una política firmes, para solo entonces apoyar también la parte pragmática, como aplicación de la analítica⁹⁶.

Esos factores, sumados a la carencia de conocimiento de la obra del pensador comunista, llevan a E. Dussel a empeñarse en su lectura para comprender la totalidad del trabajo de Marx. Al avanzar en los estudios junto al Instituto Marxista-Leninista en Alemania, surge la constatación por parte de Dussel, de que el autor alemán no era muy bienvenido en el modelo Stalinista y tampoco en Berlín. Además, las interpretaciones realizadas por sus estudiosos comprendían equívocos y distorsiones que, según el argentino, tenían que ser aclarados. Justamente en ese empeño, impregnado de inquietud liberadora, se descubren importantes categorías para el desarrollo de la FL. Por lo que surge una nueva fase:

En la reinterpretación hermenéutico-filosófica y cronológica de la obra de Marx, llegamos a un momento en el que sentimos la necesidad imprescindible de invertir las hipótesis de lectura tradicionales. El Marx más antropológico,

⁹⁶ Dussel, Enrique. *Filosofía da liberação: crítica da ideologia da exclusão*, op. cit., p. 26.

ético y antimaterialista no era el joven Marx (1835-1848), sino el Marx de los últimos años, el de las “cuatro redacciones de El Capital (1857-1882)”. Delante de nuestros ojos fue surgiendo un gran filósofo-economista. Ni Lukacs, ni Korsch, ni Kosik, ni Marcuse, ni Althusser, ni Coletti o Habermas satisfacían nuestras aspiraciones⁹⁷.

Para la FL, Karl Marx es el autor que traerá el toque de la economía política en la comprensión de la situación del Ser latinoamericano. No se trata del análisis ontológico de Husserl u ontologista de Heidegger, sino del Otro fuera de la totalidad capitalista, o sea, es el Ser que ocupa la periferia del sistema en su condición económica/material oprimida, que se explica filosóficamente con las matrices económicas de los estudios de Marx. Ese tipo de análisis para la FL, sólo fue posible porque el intérprete fue un filósofo colonizado que pensaba desde la realidad geopolítica periférica.

Se comprende que, en ese momento, E. Dussel buscaba entender la relación Norte-Sur y las matrices draconianas para los países del Sur según el propio ámbito económico o incluso financiero. Lo que el autor buscaba alcanzar con el fundamento filosófico en la economía política era una explicación para los orígenes de la producción dependiente y dominada de la periferia, antigua demanda de la FL desde las afirmaciones de la Teoría de la Dependencia en las décadas de 1960 y 1970. Para E. Dussel:

Nuestro objetivo filosófico latinoamericano era el de consolidar la “económica” a través de la “poética” o “tecnológica”, como a entender la Filosofía de la Liberación, sin embargo, al mismo tiempo, el de reformular el concepto de dependencia en el intuito de describir la causa de la diferencia Norte/Sur (la “transferencia de valor”, debido a la composición orgánica distinta de los capitales de las naciones desarrolladas y de las subdesarrolladas, dentro del proceso de competición en el capital y en el mercado mundial)⁹⁸.

La finalidad del estudio de Marx realizado por Dussel tuvo la clara intención de leer al autor alemán en su contribución crítica económica y aplicarla en la interpretación de las condiciones sociales que generaban la reflexión y el surgimiento de una nueva manera de pensar la filosofía. Sin embargo, justamente por consolidar propuestas innovadoras para la FL, leer a Marx “[...] no es cuestión de moda, es cuestión de vida o muerte para la mayoría de la

⁹⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁸ *Ídem*.

Humanidad. Es una cuestión ética fundamental, en la que está en juego el carácter universal de la razón y el sentido de toda la hermenéutica⁹⁹. La praxis es el compromiso de una filosofía militante latinoamericana que genera elementos de fundamentación filosófico económica que le da sentido a su “qué pensar” sobre las carencias del pueblo empobrecido.

Se cree que, entre otras influencias en el pensamiento de E. Dussel y en la FL, los estudios de Marx refuerzan el carácter no idealista de la FL, o sea, reafirman su intento de partir del contexto latinoamericano concreto y reconocerlo en sus especificidades sin desconectarlo del sistema central operante. La perspectiva de la causa-consecuencia no se opera aquí, pero sí la causa-consecuencia desde una especificidad originaria, marginal y exterior y de un ser vivo. Para Dussel:

[...] Marx nos permite, como filósofos del Sur, de la periferia del “sistema mundo” (como diría Wallerstein), pensar una Filosofía de la Liberación frente a la dominación del Norte, mostrándonos críticos frente a aquellos “filósofos del Norte” que ignoran todos estos problemas, una vez que confunden “filosofía económica” con “Estalinismo”, lavándose sus manos filosóficas (“manos limpias”, diría Sartre) de la suerte a la desgracia de la mayoría de la humanidad actual¹⁰⁰.

Por lo tanto, cabe señalar que no se descartan otras influencias secundarias al pensamiento filosófico de la liberación elaborado por E. Dussel. El recorrido descrito comprende varios aspectos que influirán en la cuestión de la relación de la FL con el Derecho, como se verá en la segunda parte de esta obra. No está de más recordar que el enfoque de la fundamentación filosófica en la FL es la Otredad, más allá del sistema mundo, en su periferia y en su entorno negado, subyugado, asimilado o subsumido como capacidad de consumo o consumido en el trabajo del “sistema subdesarrollado”. En efecto, vale recordar que “[...] La filosofía de la liberación había nacido con la pretensión de pensar la revelación del Otro, como “exterioridad” de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad”¹⁰¹.

3.3.2. Surgimiento en el contexto argentino: los primeros congresos

Además de la influencia de la realidad del contexto internacional y regional, la FL también existió a nivel local. Según la enciclopedia organizada por E. Dussel

⁹⁹ *Ibidem*, p. 40.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹⁰¹ Dussel, Enrique. y Apel, Karl-Otto, *op. cit.*, p. 81.

y otros, en la cual se clasifica la fase original que comporta el surgimiento de la FL en el contexto argentino, el origen formal de la FL se da al final de la década de 1960. Es el período cuando se destacan los encuentros de filósofos en congresos nacionales argentinos y semanas académicas en que tiene inicio el preguntarse sobre América Latina. Además, tales eventos tocan en temas menos abstractos y más volcados hacia los problemas originales del “quehacer” político e ideológico local; temas de fondo económico, social y político partidario son llevados a los encuentros filosóficos como punto de partida del reflexionar nacional.

En ese momento es cuando emerge el desarrollo de una filosofía con metodología de pensamiento en conformidad con los sucesos de la realidad política argentina y con la geopolítica internacional. Al fin y al cabo, desde su inicio, la FL no se mostró aislada e indiferente al resto del mundo, basada en una fuerte influencia de la teoría de la dependencia¹⁰².

El debate se consolida como “pensamiento propio” de la sociología económica y problematizando cuestiones relacionadas con la colonización y el neocolonialismo estadounidense, época en que este país se constituía como potencia hegemónica en la geopolítica. En efecto, siguiendo a E. Dussel, Carlos Beorlegui clasifica el pensamiento latinoamericano en tres etapas: primera, FL implícita —crítica al proceso de conquista y colonización—; la segunda etapa estaría relacionada al proceso de la primera emancipación —independencia formal de las colonias latinoamericanas—; y tercera, la articulación de la FL al final de la década de 1960¹⁰³. En esta última etapa, aparece la subdivisión en constitución (1969-1973), maduración (1973-1976) y debate y confrontación (1976-1983)¹⁰⁴. Para E. Dussel, los principales encuentros fueron los siguientes:

Si bien es verdad que se originó a finales de los años sesenta, explícitamente se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina (1971) —donde se nucleó el grupo originario, como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scanlonne, etc.— y creció principalmente desde las Semanas Académicas del Salvador desde 1971. La de 1973, con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea, proporcionó horizonte latinoamericano al acontecimiento.¹⁰⁵

¹⁰² “Desde de 1966 la ‘teoría de la dependencia’ ofrecía su diagnóstico sobre el ‘desarrollo’, mostrando teóricamente su falacia.” (Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 471).

¹⁰³ Ver Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 670.

¹⁰⁴ *Ídem*.

¹⁰⁵ Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 480.

Al respecto, se tiene como marco inicial:

Sus encuentros en calidad de grupo generacional tenían por motivación el mutuo conocimiento de los participantes y el debate filosófico, y se realizaron en el poblado de Santa Rosa de Calamuchita de las sierras cordobesas. En la I Semana Académica de la Universidad del Salvador (Buenos Aires, agosto de 1970, que trató el "pensamiento argentino" en clave crítica, latinoamericana y anti eurocéntrica), se comenzó a bosquejar la agenda. Todos estos acontecimientos se vieron acrecentados por la repercusión que tuvo el I Congreso Nacional Argentino de Filosofía (marzo de 1971) donde se presentaron ponencias de los miembros del grupo original¹⁰⁶.

Entre los temas que se refieren a la cuestión de la filosofía auténtica trabajada anteriormente, el punto del subdesarrollo del continente, la opresión de las clases dominantes y su colonialismo intelectual, el mimetismo cultural y filosófico, educación liberadora, utopía, marxismo, praxis política, dialéctica de la periferia, metodología dialéctica y analéctica, metafísica, catolicismo, entre otros, son los aspectos que inevitablemente condujeron al pensar liberador. De esa forma, tras los primeros encuentros acerca de la filosofía en general, emerge la necesidad del filosofar en el sentido de la liberación, que ya surge en la segunda semana académica de 1971 con la temática: "liberación latinoamericana".

Con el tiempo, las jornadas académicas van creciendo y desarrollan sus perspectivas, generan productos colectivos, como el libro "Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana"¹⁰⁷, el que está compuesto por artículos presentados en el primer congreso. Se trata en realidad de dos libros organizados en torno a las comunicaciones y las presentaciones de los filósofos; el segundo se llama "Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana", en editorial de Fernando García Cambeiro en el año de 1975, en Buenos Aires. En el primer libro, en su presentación, se refuerza la cuestión de establecer la idea de libertad, concluyendo que la filosofía debe ser entendida como teoría de la libertad, y que ahora debe pensar en liberación, yendo a denunciar el ámbito de las totalidades opresoras y, dentro de ellas, la cuestión de rescatar al "hombre concreto", también reconocido como radicalmente

¹⁰⁶ Dussel, Enrique. *et al. El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, *op. cit.*, p. 402.

¹⁰⁷ Ardiles, Osvaldo *et al. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*

Otro¹⁰⁸. Además, la filosofía latinoamericana asume su originalidad al punto que no podría nivelar sus perspectivas por la regla europea del pensar,

[...] ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción de nosotros mismos mirándonos y reconociéndonos como valiosos. América ha dejado de ser un “no-ser-siempre-todavía” o un ‘continente en bruto’, últimas expresiones de la enajenación académica, para convertirse en un ser lleno de voces y de signos”¹⁰⁹.

Es un nuevo filosofar con base en el pueblo. Se enuncia que esta idea de pueblo no debe ser manipulada por una universalidad ideológica que el colonialismo promocionó, sino por una interpretación que potencializa de manera crítica esa categoría para el proceso de liberación y de descolonización. En efecto, evitando el fetichismo de la categoría se debe justamente partir del filosofar de la marginalidad, de la exclusión y de la categorización en cuanto empobrecimiento de América Latina, permeando una visión concreta, localizada y repleta de especificidades que evite una universalización de particularidades externas, y priorizando las perspectivas diversificadas y míticas que caracterizan al continente.

Participaron de esa propuesta Oswaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Anibal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolf Kusch, Diego Pró, Augustín de la Riega, Arturo Roig, y Juan Carlos Scannonne.

Al final del libro, se presenta una declaración que retrata la realidad que se vive y la urgencia del pensar con los primeros principios de la FL, redactada por Enrique Dussel y que incorpora las categorías que este autor trabaja. Se perciben las necesidades de la filosofía latinoamericana en aquel momento. En síntesis, el documento trata de abordar un “nuevo estilo de pensar”; ya no de la manera tradicional del pensamiento conservador vigente hasta entonces, sino una propuesta innovadora y de ruptura con la forma de filosofar hasta ese momento. Sin embargo, considera esta ruptura desde un horizonte específico: no solo una actitud de filosofar diferente, sino según otro punto de partida. Este punto de partida es el filosofar como crítica destructiva de la filosofía moderna y sus categorías dominadoras, alienantes y colonialistas. Este documento también es crítico del “sistema”; en la declaración se

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰⁹ *Idem*.

comprenden tres aspectos relevantes: machismo, pedagogía opresora y la política dominadora. Además, se añade un tercer aspecto relevante en tal declaración, que se refiere al sujeto del filosofar; ahora es “[...] un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático”¹¹⁰. Véase que de objeto, el Ser latinoamericano pasa a sujeto del pensar en emergencia.

Dicho documento expresa su alcance mundial, y como parte de la crítica al sistema moderno, incluye también los horizontes de otros continentes colonizados:

En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal¹¹¹.

Como se puede notar, los temas tratados en la declaración poseen actualidad en el siglo XXI, lo que le otorga contemporaneidad a la FL. En el actual contexto, cincuenta años después, se afianza su alcance mundial.

La segunda obra de ese período es el libro “Cultura Popular y Filosofía de liberación”, editado en 1975, compuesto por autores argentinos involucrados en la generación fundacional, y publicado como secuencia de los debates generados por el primer libro. Esta obra presenta una reflexión sobre la cultura latinoamericana vista bajo la idea de liberación. El libro fue compuesto por Osvaldo Ardiles, Mario Carlos Casalla, Máximo R. Chaparro, Julio de Zan, Enrique Dussel, Antonio E. Kinen, Rodolf Kuch, Alberto París y Juan Carlos Scanonne. El resultado privilegió varios posicionamientos teóricos y políticos en torno a las categorías de pueblo, nación y cultura popular. Destaca la no participación de autores con perspectivas críticas de la filosofía, con un sesgo marxista (Grupo de Salta, que se reunió en otro espacio), según Horacio Cerutti¹¹², por censura de los responsables de la obra (Osvaldo Ardiles y Mario Casalla).

¹¹⁰ Primer manifiesto de la FL, en: Ardiles, Osvaldo et al. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 281.

¹¹¹ *Ídem*.

¹¹² Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 327.

Otra fuente de estudio es el ejemplo de la Revista *Stromata*, publicada por la Facultad de Filosofía y Teología, de la Universidad de Salvador, San Miguel, Argentina. Se trata de ejemplares con varios artículos sobre la FL, que aprovechó los debates de las jornadas académicas realizadas en Argentina. Los números que componen los años de 1970, 1972, 1973 y 1974 traen textos y autores que expresan sus ideas para la época. En la edición de 1970, de julio a diciembre, trató de temas abordados en las jornadas académicas realizadas en San Miguel, en el mes de agosto, teniendo como ejes tres preocupaciones: histórico-teológico, del que se encargó E. Dussel, el pensamiento filosófico en Argentina y la historia filosófica ontológica del pensamiento local. Ese evento fue desarrollado en torno al objetivo de aclarar la comprensión del pensamiento argentino y de profundizar la toma de consciencia de un pensar de la época, en que se puede verificar una conexión entre pensamiento filosófico y la fe cristiana.

Pese a limitarse al territorio nacional argentino, los participantes ya preveían una ampliación y desarrollo de la temática, mencionando al final del editorial que:

Con su publicación deseamos contribuir al dialogo sobre un tema que, según esperamos, no solo interesará en nuestro país, sino también en el resto de Latinoamérica. Más aún, estamos convencidos de que interesará más allá de las fronteras de nuestro continente, dado que hoy se presta cada día más atención al aporte nuevo del pensamiento latinoamericano¹¹³.

La edición de 1972 (enero-junio) contenía el tema de la liberación latinoamericana, y se preguntaba: "¿Liberación, cómo?"; "¿qué función le compete al pensamiento filosófico y teológico en el proceso de liberación latinoamericano?" Esas fueron las inquietudes que permearon los debates de las segundas jornadas académicas de la Universidad de San Miguel, con el objetivo de discutir los problemas que preocupaban a la Iglesia y a la sociedad latinoamericana. Se destaca la participación de varios académicos de las más variadas partes de Argentina, Brasil y Uruguay. Además, en esta edición, se incluyó el tema de la reflexión libertadora y la problemática filosófica y teológica de E. Dussel y Juan Carlos Scannonne; mientras que al brasileño Hugo Assmann, que estaba exiliado en Bolivia y vinculado a la Universidad de Chile, expuso sobre la temática de la teología y de los cristianos en la postura de la problemática opresión-liberación.

¹¹³ Scannonne, J. C. "Presentación". *Revista Stromata*, San Miguel -Argentina, v. XXVI, n. 3-4, pp. 276-549, jul-dic, 1970, p. 276.

En ese encuentro ganó importancia la cuestión referente al método:

Quedó entonces planteado un problema metodológico de radical importancia para toda filosofía o teología de la liberación. Ese problema se puede caracterizar como el del puente o mediación dialéctica entre ambos caminos metodológicos (que deberían incluirse dialécticamente). Ambos parecen imprescindibles para que la liberación latinoamericana sea radicalmente pensada y practicada, y para que ese pensamiento y praxis no queden encerrados en una dialéctica de totalidad, que en la práctica política tienda a hacerse totalitarismo. Pero al mismo tiempo ese pensamiento radical no solo debe acompañar a la praxis hasta sus niveles más concretos, sino también surgir de ellos¹¹⁴.

También, es importante mencionar que en ese mismo momento aparece por primera vez la problemática interpretativa del marxismo:

Otro interrogante estrechamente unido con el anterior fue discutido en las jornadas: ¿hasta qué punto el marxismo puede ser liberador en América Latina? Es decir, ¿este se encierra o no esencialmente en una dialéctica de totalidad, así como lo hace su opuesto, el capitalismo liberal? Y si su instrumental socio analítico de interpretación y su método de transformación de la realidad se releen y transforman en vista a la liberación de nuestros pueblos, desde otra comprensión radicalmente distinta de hombres, del mundo y del ser: se puede todavía seguir hablando de marxismo?¹¹⁵.

Cabe mencionar que, en este número, así como en el primero, estuvo presente la cuestión del diálogo interdisciplinar, en relación con la reflexión filosófica y cristiana. La revista número cuatro, de octubre-diciembre de 1973, trata sobre las discusiones del simposio de filosofía latinoamericana, donde la mayor preocupación fue el pensamiento filosófico que se hacía en América Latina, con su situación histórica en constante referencia. Eso se da en el espacio de la Universidad del Salvador, Argentina, como complemento a las cuartas jornadas de la provincia de San Miguel y tuvo como problemática de fondo la cuestión de la "Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina":

Tanto en las jornadas, cuando estas abordaron el tema desde el ángulo de la filosofía, como en el simposio que las siguió, se hizo cada vez más claro

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 4.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 5.

que estamos entrando en una nueva etapa de la reflexión filosófica hecha en y desde América Latina, etapa que se ha dado en llamar “filosofía de la liberación”. La etapa anterior, la de los ontólogos, rompió con el influjo del positivismo, que en toda América Latina había acompañado la instauración del proyecto histórico liberal, aunque no siempre cuestionó a ese proyecto, y mucho menos, a sus presupuestos ontológicos, propios de una situación de modernidad dependiente. Hoy parece estar surgiendo un nuevo pensamiento en América Latina. Su originalidad es la de estar al servicio, como pensamiento reflexivo y crítico, del proceso histórico de liberación del pueblo latinoamericano¹¹⁶.

En ese evento, se incrementó significativamente el número de participantes, principalmente en el debate, en el contexto de Argentina, que caminaba hacia un período dictatorial represor de esas propuestas. A pesar de eso, se destaca el diálogo del peruano Salazar Bondy y su respuesta al mexicano Leopoldo Zea, que también asiste al evento. Bondy presenta un texto titulado “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. En ese trabajo el peruano trató inicialmente de forma amplia y sin mucha profundidad explicativa, las cuestiones que envuelven la dominación, la cultura y la filosofía.

A partir de ese momento, desarrolló aspectos sobre la situación de dominación entre países (evitando mencionar el término naciones o pueblos, según el autor ya trabajado en polémicas anteriores), tratada como reflejo de la dominación interna entre otros sectores sociales. Además, consideró la cuestión del subdesarrollo que, aliado a la dominación, repercute en el plano cultural, con lo que ésta sufre los efectos de la categoría anterior en sus dos ámbitos; entonces, la Filosofía vista por el autor como expresión de la cultura también se encuentra en situación de dominación. Teniendo eso en cuenta, indaga: ¿qué se puede hacer? Y propone una acción filosófica de enseñanza de la Filosofía o en el ejercicio de la profesión docente, que no se limite a rehacer la senda de la Filosofía dominante¹¹⁷.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 392.

¹¹⁷ “[...] creo que esto se da y se puede aprovechar solamente en conexión estrecha con otros procesos en el interior de la sociedad global, que están vinculados especialmente con acciones en el sentido de cambios sociales y económicos; o sea que las posibilidades de cambios en un sector están vinculadas siempre con las posibilidades de cambios en los sectores económico-sociales. Por lo tanto, creo que se puede hacer un cambio en la filosofía, aprovechando ciertas coyunturas pero que están vinculadas estrechamente con los cambios en otros sectores, que son los sectores económicos-sociales de base”. (Bondy, A.S. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. *Revista Stromata*, San Miguel -Argentina, v. XXIX, n. 4, pp. 390-579, oct-dic, 1973, n. 4, p. 396).

También propone una Filosofía que pueda suprimir la dominación en los ámbitos externos e internos. He aquí el surgimiento la FL. Sin embargo, para que eso ocurra, se hace necesario recorrer tres “dimensiones”: a) acción crítica de la filosofía: “Por ello esa dimensión crítica implica análisis, con los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, de la crítica histórico-social: análisis que nos va a dar un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos”¹¹⁸; b) replantear los problema, incluso menciona que pueden ser los problemas tradicionales de la Filosofía bajo una nueva óptica; c) reconstrucción filosófica que sea fruto de esas otras dos dimensiones¹¹⁹.

Por su parte, el mexicano Leopoldo Zea participa con el artículo “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Trata de rescatar de forma histórica la problemática de la liberación en América Latina. De forma creativa, elabora una perspectiva que busca ubicar los errores de los pensadores de la primera emancipación en su intuición de filosofar según las filosofías libertarias extranjeras, advirtiéndole que no se puede caer en los mismos equívocos con la propuesta de creación de la FL. Muestra su preocupación con el hecho de que la FL pueda tornarse una nueva filosofía de dominación, si no se reflexiona respecto de su propio pasado histórico-político, en que las filosofías emancipadoras de las colonias propusieron una cosa y la realidad fue otra. En efecto, inicia su texto afirmando que la liberación cultural y epistémica debería seguir la lucha de liberación política de la época de las colonias, y se pregunta ¿por qué no pensamos de nuestro modo? Trata de contestar afirmando que el modelo de pensamiento fue impuesto por las metrópolis durante nada menos que tres siglos —dígase, a través de violencia física y simbólica—.

Eso muestra que nada de libertario hubo desde entonces y esa debe ser la principal advertencia frente al nuevo contexto colonial-neocolonial en que se encontraban los filósofos en aquellas jornadas del año de 1973; observa el mexicano: “[...] Sustituimos al colonialismo ibero por el neocolonialismo de nuestros días. El colonialismo que es ahora objeto de nuestra reflexión. Una reflexión que se asemeja en mucho a la de los próceres de nuestra frustrada emancipación mental en el pasado siglo XIX”¹²⁰. De esa forma, da recomen-

¹¹⁸ *Ídem.*

¹¹⁹ “[...] hay que ir haciendo, según esas tres dimensiones, un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida que esa óptica nos da una manera de producir pensamiento ya orientada en el sentido de la filosofía de la liberación”. (*Ibidem*, p. 397).

¹²⁰ Zea, Leopoldo. “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. *Revista Stromata*, San Miguel -Argentina, v. XXIX, n. 4, pp. 390-579, oct-dic, 1973, n. 4, p. 400.

daciones y problematizaciones críticas en torno a un pensar de la liberación conforme al ámbito de la filosofía histórica, y trae la cuestión de la búsqueda del sentido del liberarse, con la clara intención de generar una diferenciación con los objetivos del liberar dominador, que vuelve a encerrarse en un proceso de dominación-liberación-nueva dominación¹²¹.

Zea analiza que el ansia de liberación posee muchas veces en su propia carne una inadvertida perspectiva. Se busca superar determinadas condiciones en espacios de tiempo, pero se olvida de transformar las estructuras que les dan origen, dejando abierto el ambiente a la contracorriente reaccionaria, perdiendo el objetivo mayor de la liberación a cambio de conquistas más inmediatas. Se opta por la necesidad de superar deficiencias en que las propuestas se desarrollan en el contexto de la resolución y de soluciones superficiales, se vuelven discursos y debates permanentes, hasta llegar a la crisis de determinado modelo “salvador o salvacionista”. En efecto, se olvida que la cuestión de la dependencia cultural y de una filosofía al modo mimético europeo —o ahora también estadounidense— se debe, en la advertencia de Leopoldo Zea, a aspirar a la magnitud del proceso en que se dispone a liberarse, para no caer en el embuste estacional del ideario emancipatorio; y señala:

Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la Conquista; aún no resolvemos la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante. Una vez más la urgencia, la prisa, el tragar modelos como solución a nuestros problemas, en lugar de que estas soluciones sean el producto de nuestra forma

¹²¹ “Nuestros problemas, el problema de nuestro pensar, nuestra filosofía, lo ha originado el tratar de mantenernos entre dos abstracciones. La abstracción de un pasado que no consideramos nuestro, y la abstracción de un futuro que nos es extraño, un futuro ya realizado por otros hombres que, si bien tiene de común con nosotros el haber sido hecho por hombres, no es nuestro en cuanto no hemos participado en su realización. Queremos saltar de un vacío a otro vacío, el vacío de lo que negamos y el vacío de lo que afirmamos. Vacío de lo que negamos, porque al fin de cuentas no negamos nada, porque lo que negamos va incorporado a nosotros, creando ese nuestro modo de ser del que en vano tratamos de librarnos. Y vacío de lo que queremos ser, porque es la negación de lo que somos. Proponemos el modelo de lo que queremos ser, pero negándonos antes como ser. Dejamos de ser, nos nihilizamos, para ser algo que no somos. Por ello, queriendo escapar de una dominación, caemos en otra. Nos quitamos unas cadenas y caemos en otras. No hacemos nuestro el pasado, para hacer de sus cadenas armas de nuestra liberación, algo propio, pero tampoco hacemos del futuro nuestro futuro, sino un futuro que consideramos extraño que para hacerlo nuestro consideramos necesario negarnos. Es por ello, que nuestros primeros emancipadores mentales se planteó también una solución respecto a lo que debería ser adoptado o imitado. Era menester adoptar, no ya los frutos de la cultura que nos servía de modelo, sino el espíritu que la había hecho posible. Imitar, no un determinado sistema filosófico, sino el espíritu que lo había realizado”. (*Ibidem*, p. 402).

de asimilar, la forma de hacer nuestra, asimilando el pasado al presente, para ser el futuro que tendremos que ser¹²².

Zea afirma que la “compra”, la “afiliación” o simplemente la “adopción” de los modelos establecidos que entonces se manifiestan en el eje hegemónico, no debe coadyuvar con las perspectivas locales. Las recetas listas de un consenso económico, por ejemplo, son típicas medidas que influyen de manera negativa en las economías de los países, traducéndose en recetas confeccionadas por los sectores aliados a los bloques dominantes, pero que deben aplicarse solamente a los sectores en los bloques dominados.

Del discurso de Leopoldo Zea, en el año de 1973, se pueden rescatar excelentes advertencias válidas cuarenta años después, señal de que aún no ha sido posible superar las macroestrategias y las microestrategias políticas paliativas o reformistas que abundan en América Latina, desde las experiencias populistas.

Leopoldo Zea dirige su argumento hacia la cuestión de la inautenticidad como filosofía libertaria por parte de los emancipadores. En países como Estados Unidos y Francia, el nacimiento y el florecimiento de las filosofías de cuño libertario o emancipador, despertó en los insurgentes latinoamericanos el ánimo de producir los mismos elementos con la finalidad de romper con el proceso colonial, y así se da la primera filosofía libertaria¹²³. En efecto, la cuestión de la autenticidad del filosofar latinoamericano debe estar intrínsecamente conectada al lugar geopolítico y al geoepistémico en que se produce la FL, o sea, no importa tanto la verificación de las filosofías extranjeras como el abandono de su locus pensante y de donde se aplica tal filosofía, y lo que trata de alertar es sobre la necesidad de reflexionar el contexto.

Por último, dentro de la visión panorámica del proceso de liberación, Leopoldo Zea recuerda que la cuestión de la liberación no obedece sólo a un ámbito del debate, sino que también debe estar insertada dentro de un conjunto relacional, en que como mínimo se contemplan dos posiciones antagónicas y que, caso apenas el lado del dominador tome los aspectos de la liberación, no será propiamente un acto de liberación de la relación dominación-dominado.

¹²² *Ibidem*, p. 404.

¹²³ “Lo que en el mundo llamado occidental había sido resultado de un desarrollo natural, en nuestra América significó un salto mortal. En tener que dejar de ser para ser algo que aún no se era. A este hecho llama Augusto Salazar Bondy inautenticidad. Esto fue nuestra primera filosofía libertaria, una filosofía inauténtica, y que, por serlo, lejos de poner fin a la situación de dominio la afianzó”. (*Ibidem*, p. 405).

Además, para evitar que aquel, antes dominado, se apodere de las categorías anteriormente criticadas y se torne un nuevo dominador, la FL debe optar por la desaparición del dominador¹²⁴.

La interpretación que realiza Zea, pretende privilegiar las relaciones humanas armónicas; tiene una visión humanista y problematiza sus opciones en las relaciones en sociedad. Se trata de una lectura comunitaria en el sentido de no estigmatizar ese o aquel sujeto opresor, sino de concretizar una teoría crítica en torno al “modelo social” excluyente.

Esos aportes planteados traen otro modo de reflexionar los problemas de la FL, de manera no reduccionista con relación a las experiencias o a los modelos en boga de la época, sino provocativo de situaciones complejas como las realidades regionales, sin dejar de ser crítico y creativo en la elaboración de alternativas, que no deben ser meramente resolutorias o paliativas, sino proyectos libertarios y de ruptura con las estructuras que legitiman el sistema. La lógica relacional de la dominación-dominado no debe ser solo domesticada o minimizada (que sería lo mismo que reinventada), y sí transformada desde su propia raíz, y por eso una FL solo puede ser de matriz radical¹²⁵.

Tras esta jornada, al año siguiente se publican los números 1 y 2 de 1974 de la Revista *Stromatta*, en los que se demuestran lo vívidas que estaban las discusiones. Sobre las IV Jornadas de la Universidad del Salvador, la revista aclara que el principal objetivo:

El principal objetivo de la semana académica —fomentar el diálogo entre la fe y la cultura— fue logrado de modo satisfactorio. Entre los temas que más

¹²⁴ “Nuestra filosofía y nuestra liberación, no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie de hombre, el dominador del hombre el que debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser”. (*Ibidem*, p. 409).

¹²⁵ “Pensábamos que imitando los frutos de hombres que habían alcanzado esa libertad, íbamos a ser como ellos, libres. No imitamos a estos hombres en la actitud que hizo posible estos frutos, sino tratamos de remediarlos originando sólo parodias, las de un mundo que no podía ser nuestro. Y no podría serlo, precisamente, porque empezábamos por no considerar ese mundo como nuestro. Lo sabíamos distinto, inclusive opuesto a nuestro ser, al ser que considerábamos nos había sido impuesto en largos años de coloniaje. Y era por ser distinto, por considerarlo diametralmente opuesto a lo que tratábamos de ser que intentamos borrar, como si esto fuese posible, lo que habíamos sido. Por ello, lo que en otros hombres había sido expresión de una filosofía de la liberación, al ser adoptado por nosotros se transformaba en una filosofía de la dominación”. (*Ibidem*, p. 411).

aparecieron en los diálogos figuran: la relación entre la cultura popular y la cultura ilustrada, la ciencia y el servicio que ella debe prestar al pueblo latinoamericano, el aporte cristiano en este momento decisivo del proceso histórico-cultural de América Latina¹²⁶.

Este material fue un diálogo comprometido con la FL, que concluyó tras el endurecimiento de la dictadura militar en Argentina y posterior exilio de varios de los autores. Estos debates siguieron de forma preponderante en otros espacios, como la Revista de Filosofía "Nuevo Mundo"¹²⁷, publicada en Colombia. Luego del período inicial argentino de la FL y con la presión militar que generó el exilio de varios de sus autores, una nueva fase tiene inicio para la FL y también para la Filosofía latinoamericana.

4. La arquitectónica del pensamiento filosófico de la liberación: la estructura categorial

Definir la FL es una tarea ardua, pues se puede hablar de diversas filosofías de la liberación. Un camino a seguir sería establecer las delimitaciones terminológicas de la FL. En efecto, antes de definir a la FL, lo que interesa es establecer las características fundamentales, para que sea posible delinear el marco conceptual más próximo a los objetivos de la presente obra. Para esto, nuevamente se recurrirá a Carlos Beorlegui, que en su síntesis de las características de la FL menciona: a) dependencia; b) praxis/análisis de la situación en América Latina; c) posturas de ejecutar ese pensamiento comprometido; d) clasificación en cuanto al método; e) utopía liberadora.

La cuestión de la dependencia ya ha sido analizada anteriormente; en ese punto se refiere a la concientización sobre la fase colonial y del neocolonialismo económico de los países del Sur global; en lo tocante al segundo punto, se trata de la constatación, también ya mencionada por E. Dussel, de que las principales circunstancias generadoras del filosofar en América Latina fueron su condición de miseria, los problemas sociales y también los escollos políticos (dictaduras y sumisión a los centros hegemónicos de la geopolítica

¹²⁶ Vicentini, J.I. "Presentación". *Revista Stromata*, San Miguel -Argentina, v. XXX, n. 1-2, pp. 01-238, ene-jun, 1974, p. 4.

¹²⁷ "Sin embargo, en medio de una lucha política sin igual, se publicaron gran cantidad de obras del movimiento, entre ellas la quinta entrega de la revista Mundo Nuevo (1974), que tuvo por tema "El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana", con trabajos de los filósofos como O. Ardiles, Hugo Assmann, M. Casalla, H. Cerutti, C. Cullen, J. de Zan, E. Dussel, A. Fornari, E. Guillot, Kusch, A. Roig y J.C. Scannone". (Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 409).

mundial). La tarea de filosofar frente a esos elementos, determinan en la FL un carácter de pensamiento no especulativo, sino de compromiso ético-político y militante.

En ese punto, también llamado de praxis filosófica, se caracteriza por un filosofar con el compromiso de denunciar las estructuras de dominación regional. Recuerda Beorlegui que justamente en el requisito de cómo abordar ese compromiso con la praxis militante es que ocurren las divergencias dentro de la FL.

La fundamentación filosófica de cada pensador, y las características particulares de cada vertiente, pueden clasificarse de la siguiente manera: culturalista, nacionalista, metafísica de la alteridad, historicismo, marxista, etc.¹²⁸ Además, se suma a las particularidades fundamentadoras el requisito relacionado con la denominada *utopía liberadora*¹²⁹.

De esa forma, para comprender la clasificación de las vertientes de la FL, es necesario revisar tres diferencias entre las propias clasificaciones ya realizadas por otros autores, y observar los sujetos, las mediaciones y el objetivo final. Además de estos aspectos citados por Beorlegui, vale referir que el horizonte común es la cuestión de la dependencia y de la colonización; así, según el propio autor las variables de la FL “[...] se diferencian de forma notable respecto al sujeto de la liberación, las mediaciones para conseguirla, y las metas o utopía final a la que apuntar, esto es, los contenidos de la situación final de liberación”¹³⁰.

La definición que se tome de FL depende del autor utilizado, pero hay que fijarse en su fundamento; por eso, Beorlegui menciona la cuestión de la definición y del contenido de la FL¹³¹. En esta cuestión, cabe mencionar la

¹²⁸ Para verificar con detalle las líneas y corrientes con métodos propios, véase Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, pp. 695-789.

¹²⁹ “La utopía liberadora a la que todos apuntan sería también un rasgo similar en todos ellos. Pero lo que les diferencia es, por un lado, el sujeto de esa liberación (para unos es el pueblo, para otros, la clase proletaria, y para otros, las mayorías populares); y, por otro lado, la descripción o el contenido de esa utopía o meta/objeto de la historia. Respecto a esto segundo, habrá quienes se conformarían con una liberación nacionalista/populista; otros defenderán el modelo marxista, de una sociedad sin clases; y otros, un modelo de liberación personal y estructural, con tintes cristianos, pero mediados por una referencia a lo político, económico y social”. (Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 695).

¹³⁰ *Ídem.*

¹³¹ “[...] depende del punto de vista del autor a que hagamos referencia. [...] El propio H. Cerutti es quien primero y más ampliamente estudió los diversos subsectores de la FL, clasificándolos

clasificación propuesta por Ofelia Schutte —pensadora estadounidense de origen cubana—, quien desentona de las posturas de los demás pensadores porque no utilizará el aparato metodológico y tampoco la cuestión de la fundamentación filosófica para clasificar la FL; ella utiliza el propio contexto de surgimiento de la FL, y lo divide en dos aspectos: a) *Pensadores que filosofan en sintonía con la situación latinoamericana*; b) *Filósofos que empezaron sus reflexiones liberadoras en las reuniones en el contexto argentino*. Beorlegui señala:

Resumiendo, todas ellas, se pueden ordenar en dos grupos, que hacen referencia, como señala O. Schutte, a dos acepciones o sentidos de entender la FL: el sentido amplio y el sentido más estricto y específico. a) En sentido amplio, la FL comprendería un conjunto bastante extenso de filósofos latinoamericanos que buscan una nueva forma de filosofar, desde la situación latinoamericana, y desde la opción por la liberación del pueblo y de las capas más desfavorecidas. En este sentido, vamos a tener en cuenta una serie de pensadores que pueden considerarse precursores y luego integradores del amplio movimiento de la FL. b) En sentido estricto (aunque esta indicación, como veremos más adelante, es muy discutible), la FL está constituida por un grupo de filósofos argentinos, aglutinados alrededor de las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), y cuyos nombres más representativos fueron R. Kusch, C. Cullen, M. Casalla, J.C. Scannone, E. Dussel, E. Ardiles, H. Assmann, H. Cerutti y otros que veremos más adelante¹³².

Esa clasificación, aunque interesante e innovadora, parece práctica y útil a primera vista para un muestreo superficial del fenómeno filosófico de la década de 1960-1970; sin embargo, esa propuesta trata de clasificar, pero no define la FL, considerando que, en el interior de las dos divisiones se verifican diversos sectores incoherentes en su línea de pensamiento —incluso el propio pensar argentino era algo incierto en el contexto latinoamericano y mundial—.

No obstante, no se puede invalidar el pensamiento y la clasificación realizada por la autora; la idea es justamente rescatar las especificidades que compo-

en cuatro: dos populistas, y dos críticos del populismo, como veremos más adelante. Para Ofelia Schutte, la FL hay que entenderla, en un sentido amplio, como un saber filosófico que buscaba la defensa de la soberanía nacional, en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas, de los países latinoamericanos; y, en un sentido más específico, se refiere a un movimiento intelectual surgido en Argentina a principios de los setenta, caracterizado por considerar al “pueblo” como sujeto del filosofar, y por considerar al filósofo como un “intelectual orgánico”. (*Ibidem*, p. 667).

¹³² *Ibidem*, p. 668.

nen el contexto del surgimiento, las propuestas fundamentales y motivadoras de la participación de cada integrante y, principalmente, los aportes teóricos que cargan los textos que cada uno presenta. Ese tipo de abordaje lleva a descubrir que el único denominador común presente en el movimiento de la FL latinoamericana es la unión indisoluble del reflexionar libertario con la praxis¹³³.

Teniendo eso en cuenta, se puede volver a la cuestión de la clasificación de la FL y problematizar algunas perspectivas respecto de sus vertientes; es evidente que la aceptación de la idea abordada sobre una triple vertiente de la FL —México, Perú y Argentina—, planteada por Beorlegui, particularmente no parece adecuada, pues, al atribuir una división por países, se ignoran los temas tratados, tales como historicismo filosófico de Zea, la crítica de Bondy, y la influencia socio-política y cultural de los pensadores argentinos.

La cuestión de la clasificación parece mejor organizada en cuanto a las características presentadas por la FL en un denominador común, para generar una adecuada separación de las corrientes dentro de dicho pensamiento, considerando al sujeto del filosofar, el método, los objetivos y los temas de su contexto de origen. Con esa exposición sobre la clasificación teórica de la FL, se puede obtener una definición provisoria, que se acerca al pensamiento de Enrique Dussel en cuanto a la idea de FL. Se trata de especificar que la FL propuesta es el acto de diálogo y de aproximación con el sujeto oprimido, en todo el sentido de la opresión y de la dominación explotadora existente, pero también la crítica al sistema opresor en la perspectiva reflexiva cuanto a la estructura, a los mecanismos y a sus manifestaciones y, por último, a la militancia política y contestataria de la opresión y de los sistemas opresivos, o sea, la perspectiva de lucha como catalizadora de cualquier filosofar realizado en América Latina.

La metodología propuesta es aquella que supere la especulación ontológica en busca de la exterioridad del Ser latinoamericano, en que, permeada por sucesos locales, se llega a una propuesta crítica, constructiva y fomentadora de alternativas. Teniendo esto en cuenta, en el horizonte de la presente investigación los elementos “colonización” e “interculturalidad” ganan

¹³³ “Para un grupo cada vez más significativo de filósofos latinoamericanos, como afirma Gustavo Ortiz, pensar desde LA era pensar desde la opresión. Por tanto, el único pensar posible que les quedaba era un pensar político y liberador. El lugar donde emerge y se expresa el ser de lo latinoamericano y donde se incide en su liberación, es el ámbito de lo político. [...] Así, en la FL la teoría filosófica está unida directa e indisolublemente a la praxis”. (*Ibidem*, p. 669).

importancia cuando el ámbito investigado es el continente latinoamericano; y por eso, la FL posibilita una apertura reflexiva hacia esos temas, ofreciendo nuevas perspectivas.

4.1. Corrientes más destacadas de la FL: autores y sectores

Horacio Cerutti Guldberg, filósofo argentino y contemporáneo del nacimiento y del desarrollo de la FL, fue uno de los primeros en elaborar una clasificación y una división de acuerdo con las especificidades de cada pensador de la FL. Ese trabajo lo desarrolló en su tesis doctoral, posteriormente publicada con el título de “Filosofía de la liberación latinoamericana”, en la cual aborda dos de las principales influencias de la formación de la FL (Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación), reconociendo y trabajando otros factores anteriores, entre ellos el debate de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, las perspectivas de Frantz Fanon, y algunas cuestiones políticas de la época.

Ese libro traduce una crítica particular y bien elaborada en torno a la centralidad de la FL en manos del grupo liderado por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannonne; se trata de un manifiesto de existencia de la corriente crítica al método —perspectiva y opción política de dicho grupo—, no vacilando en, incluso, lanzar críticas personales, llegando a dedicar dos tercios de la obra para deconstruir el discurso de sus “opositores”, y el otro tercio es un intento de justificar su posición, sin aportar mayores detalles.

A pesar de eso, H. Cerutti elabora una clasificación interesante, que se puede utilizar para clarificar, pues establece dos grandes grupos con sus subdivisiones internas. Los dos grandes sectores son el “sector populista”, subdividido en un “sector de extrema derecha” y un “sector de populismo ingenuo”; por otro lado, el “sector crítico del populismo”, se subdivide en “historicista” y “problemático”¹³⁴. Al respecto, Carlos Beorlegui considera “que hay que añadir a estas cuatro corrientes la iniciada por Ignacio Ellacuría en El Salvador, inspirada en el realismo metafísico del filósofo español Xavier Zubiri, así como la línea filosófico-teológica de Franz Hinkelammert”¹³⁵. Ambas son consideradas en el desarrollo de este libro.

H. Cerutti elabora esas perspectivas de acuerdo con su propia visión dentro del contexto argentino en el que vive y que coincide con el despertar de la

¹³⁴ Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 302.

¹³⁵ Beorlegui, Carlos, op. cit., p. 695.

FL. Su elaboración parte de lo publicado y organizado en la época, pues considera las posiciones políticas asumidas por los autores, unos más cercanos al peronismo, otros menos empáticos, y también los críticos. No obstante, esa perspectiva, la línea de desarrollo de su pensamiento es marxista, posicionamiento totalmente ajeno al ontologismo y a la metafísica que caracterizan a las demás corrientes.

Como finalidad busca distinguir las perspectivas de la FL, en función del autor y de su ambiente de interpretación. De acuerdo con Beorlegui, no sólo esas perspectivas influyeron en el pensamiento del filósofo argentino, sino también:

[...] plantea la clasificación de las cuatro corrientes de la FL, señala que se basa, en cierta medida, en la clasificación que presentó J.C. Scannone en la presentación de las Actas de las II Jornadas Académicas de San Miguel (1971). El jesuita argentino señala dos caminos aparecidos en las reflexiones sobre la FL durante esas Jornadas: por un lado, el camino corto, inspirado en la fenomenología existencial, y que estaría representado por Dussel y el propio Scannone, y, por otro lado, el camino largo, como uso original y situado del pensamiento marxista, representado por Hugo Asmann¹³⁶.

De esa forma, en función de esta clasificación, el dogmatismo de ambigüedad concreta es el primer sector dentro del populismo, según clasifica H. Cerutti; tal denominación se debe a las ambigüedades concernientes a las posturas políticas del populismo peronista del período: "vale decir, de una ambigüedad que deja de ser tal desde el momento en que parte de una posición ideológica y política concreta y agresivamente represiva de otras posiciones posibles"¹³⁷. El autor realiza una crítica exacerbada en relación a ese sector, incluso mencionando que, en últimos términos, se caracteriza por un eurocentrismo egocéntrico en torno a interpretaciones filosóficas antimarxistas:

Por eso el punto de partida real es, bajo un presunto partir del cero, echar mano y recurrir a todo tipo de autores europeos que permitan justificar el *statu quo* o el logro de ciertos objetivos políticos en un momento y lugar determinados. Lo más reaccionario del pensamiento europeo es revivido por estos autores. La "nueva" racionalidad y la más cruda irracionalidad se dan la mano

¹³⁶ *Ibidem*, p. 696.

¹³⁷ Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 324.

en este subsector de una filosofía que, a esta altura, ya cabe dudar llamarla de “liberación”, salvo que el lenguaje se haya ido, efectivamente, de vacaciones¹³⁸.

Dentro de ese sector populista, en razón del posicionamiento de apoyo al peronismo argentino, se destaca la segunda clasificación llamada de ambigüedad abstracta, en que a diferencia de la anterior, conserva sólo la generalización en los temas que mantiene en discordancia con el populismo, realizándose, por medio de especulaciones idealistas, sus diferenciaciones en relación a la vertiente política local, pero sin concretizar una crítica firme y clara al populismo peronista:

Esta filosofía no quiere ser otra cosa que la relectura de la “praxis” histórica, pero entendiendo praxis al modo de acción blondeliana acción abierta a la trascendencia alteridad y gratuidad de la contemplación divina. Y en estos dos polos se cierra, dije bien, se cierra el círculo del pensamiento de este subsector. Las novedades que este subsector aporta son en definitiva dos, muy dependientes, tal como ellos mismos lo exponen, de la lectura que hacen de Lévinas. Por una parte, el “rostro del pobre” permite el reconocimiento de una dimensión antropológica que es previa a la dimensión teológica y en la cual se juega la historia humana. La segunda, es la utilización de la noción de analogía, por medio de la cual se hace pensable infinidad de fenómenos reducidos a una argumentación similar; siempre lo alternativo en un momento determinado permite romper las totalizaciones en formación¹³⁹.

Para Cerutti, el punto de partida de ese grupo es una tradición ética judeocristiana de la crítica a la modernidad, por intermedio de Heidegger y de este por Lévinas. A esta corriente también se puede llamar “ontologista”, como bien recuerda Beorlegui:

Inicialmente Horacio Cerutti la denominó corriente populista de la ambigüedad concreta. Más adelante, la denominó ontologista, frente a la postura analéctica de Dussel y Scannone, anteriormente denominada también populismo de la ambigüedad abstracta. Ambas corrientes, por tanto, empezaron su andadura intelectual haciendo referencia a lo popular como sujeto y objeto de la liberación y de la reflexión filosófica. De ahí la común denominación de populistas¹⁴⁰.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 341.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 342.

¹⁴⁰ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 697.

Las críticas a ese subsector de la FL en la corriente clasificada al final como populista, guarda un amplio debate alimentado por E. Dussel con H. Cerutti, en que se dan argumentos de carácter personal. E. Dussel critica la vinculación de la FL con la corriente partidario-populista, al mismo tiempo en que reconoce (en el momento fundacional) la fuerte influencia de la corriente que apoyaba a Perón que se hace presente; sin embargo, niega que ésta fuera precursora:

Si la filosofía de la liberación hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores “bonapartistas” —que la juventud cometió—. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa; de estos críticos algunos parten de dogmatismos simplificadores y por haber estado “fuera” de la batalla que se entablaba no pueden juzgar desde la praxis misma¹⁴¹.

Incluso hace referencia a que tal vinculación no es del todo cierta, y critica la lectura del contexto que ofrece H. Cerutti, mencionando que “[...] No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras. Sin embargo, la filosofía de la liberación nunca jugó el papel de una ideología partidaria”¹⁴². Además, esta postura de H. Cerutti es rebatida por E. Dussel, cuando llama la atención sobre la equivocada perspectiva de Cerutti al vincular la FL —sector populista— a la cuestión del populismo partidario; principalmente en el punto en que Cerutti llegó a “presagiar” el fin de la FL con el agotamiento de la ideología política populista, olvidando que el contexto del exilio y el contacto con otras realidades fuera de Argentina contribuyeron para el perfeccionamiento de las reflexiones filosóficas liberadoras. Señala E. Dussel:

Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación, y de ser esto verdad hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece en las que se origina la filosofía de la liberación (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la construcción de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso¹⁴³.

¹⁴¹ Dussel, Enrique. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*, op. cit., p. 473.

¹⁴² *Ibidem*, p. 474.

¹⁴³ *Ídem*.

Esos dos subsectores, unidos en la clasificación del autor argentino bajo la perspectiva populista, guardan distancia cuando el asunto es la praxis militante de sus integrantes. Para Carlos Beorlegui, Cerutti reconoce esa diferenciación en la postura de sus miembros, eso se explica de la siguiente manera:

Según Cerutti, los representantes de la derecha del peronismo se convirtieron en represores, al apoyar la misión Ivanisevich (es el caso de Casalla y Kusch, en la Universidad Nacional de Salta). Otros, como Dussel y Ardiles, tuvieron que dejar sus puestos en sus universidades (Cuyo y Comahue, respectivamente), al no ser renovados sus contratos o ser expulsados de sus puestos, junto con otros filósofos. La formación filosófica y las influencias de este sector son muy variadas: desde la fenomenología de Husserl, Heidegger y Blondel, hasta Ricoeur, Lévinas, e incluso la Escuela de Frankfurt¹⁴⁴.

Diferente de la perspectiva populista surge otro sector denominado “crítico”, pues sus posiciones partían justamente desde la crítica hacia el contexto político argentino y del innegable rechazo al populismo peronista. Esa corriente se dividió en el llamado “grupo salteño”, que lleva el nombre en razón del local donde se realizó el encuentro alternativo organizado por el sector —municipio de Salta, Argentina—. Esa corriente tiene también su subdivisión: por un lado, la vertiente historicista y, por otro, la perspectiva problematizadora. Según H. Cerutti, ese sector crítico encaró embates con el grupo populista como un todo y principalmente con el primer sector —ambigüedad concreta en su dimensión dogmática—; tales debates se dieron de manera tan explícita que H. Cerutti acusa a este sector de censurar las publicaciones del grupo crítico, subrayando que las publicaciones sobre FL fueron hegemonizadas por la corriente populista, por lo que se publicó muy poco de las contribuciones de la corriente crítica. Menciona Cerutti que:

[...] No es que se pretenda negar este enfrentamiento y la misma lucha ideológica entre sectores. Lo que en su momento crispaba muchas veces los ánimos era que este enfrentamiento ideológico y político se lo querían escamotear con explicaciones de moral cristiana o con alusiones personales¹⁴⁵.

El referido encuentro alternativo se dio a conocer por medio de un manifiesto publicado en abril de 1974 y conocido como “Manifiesto Salteño”¹⁴⁶, que en

¹⁴⁴ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 697.

¹⁴⁵ Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, p. 326.

¹⁴⁶ “Documento inédito que se ha conocido como el ‘Manifiesto Salteño’ de abril de 1974. La primera parte del texto es propiamente el manifiesto que incluye una toma de posición del

líneas generales presentaba la necesidad de un nuevo filosofar, pero no de una nueva definición en que la filosofía cumpliera una fase de mediación con la política, considerando las tensiones sociales en una relación dialéctica. Con esto también afirma la cuestión de la liberación como tarea para superar las ideologías encubridoras, traduciéndose en un “quehacer” libertario, en el cual pueda encontrar superación en el movimiento reflexivo de la propia historia del sujeto latinoamericano en su corporalidad negada, oprimida y dominada: así se llegaría a la relación teoría-praxis.

De esa forma, al exponer las subdivisiones de esa corriente, empezando por la historicista, se da la clasificación que proviene de la perspectiva filosófica de la reconstrucción de los hechos y de las expectativas ya desarrolladas y que, de alguna forma, culminarán en el pensamiento de la liberación. Sin embargo, hasta entonces casi todos los sectores realizan esa tarea arqueológica, lo que distingue a éste es justamente valorar aspectos de la realidad o de la cotidianidad, pero primordialmente el estudio de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, atribuyéndole un status de antecedente filosófico con la intención de recuperar el interés por reflejar la propia realidad. Para el sector historicista:

[...] como su denominación quiere indicar, se preocupó sobre todo de la relación de la filosofía de la liberación con sus antecedentes dentro de la tradición de pensamiento argentino y latinoamericano. Identificando muy hegelianamente filosofía con historia de la filosofía, centró su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición¹⁴⁷.

Por otro modo, para el subsector problematizador, el filosofar es la comprensión epistemológica del pensamiento latinoamericano:

[...] entendiendo por epistemología el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. En otros términos, se trataba de saber hasta

subsector problematizador al sustentar una filosofía de la ruptura y denunciar como universal ideológico a la filosofía populista. Este manifiesto fue censurado y no se permitió su publicación en el número 1 de la Revista de Filosofía Latinoamericana. En ese momento el consejo de redacción estaba integrado por Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannonne”. (Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, p. 475).

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 329.

dónde era posible y permisible la constitución de una tal filosofía liberada y de liberación, y cómo habría que arquitecturarla o si estaba estructurada ya¹⁴⁸.

El subsector problematizador, en comparación con el sector populista, guarda diferencia en el enfoque: necesidad de interpretar o justificar la realidad dada las circunstancias locales; en cuento la diferencia que establece en relación al sector historicista, consiste en localizar la necesidad del pensar en la realidad cotidiana inminente desde la reconstrucción crítica de los factores que generan un histórico del pensamiento regional —para este último subsector, el objetivo está en buscar el “qué” y el “porqué” de generarse tal necesidad de pensamiento local—. Las bases fundamentadoras de la FL importan tanto como su sesgo impulsor, tratando de:

[...] hincar firmemente el punto de partida del filosofar en la concreta praxis histórica total y humana. Con especial referencia a la dimensión política e ideológica que ha sido el ámbito natural de desarrollo de esta filosofía y de todo pensamiento y muy especialmente, del latinoamericano como reiteradamente se ha señalado. Con gran probabilidad esta cuestión del inicio del filosofar no fue extensamente tematizada por el subsector problematizador, porque el interés epistemológico llevó a laborar más bien sobre una serie de condiciones que forman parte del filosofar como tal¹⁴⁹.

Más que la necesidad de pensar América Latina, el sector problematizador evidenció la necesidad de tal pensamiento en aspectos de consciencia de las filosofías hasta entonces en boga, no con un carácter reconstructivo crítico o meramente contemplativo de una continuidad histórica o de un pensamiento genuino de las condiciones regionales, sino de una reflexión sobre las trampas mundiales que separan dominados y dominantes, o sea, reflejar las relaciones opresoras desde la geopolítica del poder hegemónico.

Explícitamente es asumida por H. Cerutti, la división que representa la perspectiva crítica al populismo y la postura de mantener un fuerte embate con esa corriente filosófica de la liberación; la mirada política y la tensión en los debates de este punto acaban por confundirse con la propia propuesta originaria de la vertiente crítica problematizadora. Además, el enfoque marxista dentro de la FL, que fue representado por el grupo de Salta, también consolidó una posición radical de diálogo y de perspectiva en torno a la lectura

¹⁴⁸ *Ídem.*

¹⁴⁹ *Ibídem*, p. 364.

de la praxis, así como de las categorías “pueblo”, “nación”, “economía-política” y otros temas, como sistema capitalista, dominación, opresión, etc. Esa opción representa la principal característica de la corriente problematizadora en relación al grupo populista, que fue identificado como antimarxista, partiendo sus reflexiones de las variadas fuentes filosóficas, desde la ontología hasta la fenomenología y metafísica.

Por lo tanto, esa corriente problematizadora de la FL asume la tarea de dar énfasis a la dimensión propedéutica y, según los discursos primarios, fundamentar su postura en la crítica radical a lo hegemónico dentro de esas corrientes, en el caso la línea vinculada al populismo, en relación con el partidario peronista —de izquierdas y de derechas—. En efecto, el primer enfoque está en deconstruir de manera científica —o a veces por medio de la denuncia—, los aspectos de la hegemonía de la corriente originaria de la FL; esta filosofía se propone construir una autoreflexión del movimiento de la FL, corrigiendo distorsiones de los otros grupos y presentando posturas de interpretación marxista.

Sin embargo, esta propuesta, aunque justificable y necesaria como condición crítica a algunos autores del movimiento, generó el propio debilitamiento de ese sector. Horacio Cerutti deposita en su obra clave sobre FL toda la energía en una crítica hacia el sector populista, destacando la crítica personal a E. Dussel, reafirmando su posición marxista y anulando la del compatriota.

En esa busca de legitimación por medio de la mano-única destructiva y reflexión segmentada marxista (también autoreferenciada desde sí), aspira en esa interpretación a una afirmación como verdad superior de su propia lectura, destacando la incapacidad de construir propuestas fuera de la crítica al sector populista. Esto puede ser constatado en la obra del representante del manifiesto salteño, cuando en su libro está aislada la existencia del sector populista, y poco ocupa al entendimiento del sector problematizador. Entonces, lo que se puede comprender del estudio de este sector, es su compromiso personalizado por la manera de la formación del pensamiento en términos cognitivos y la importancia del reflexionar la materialidad externa global —las que generan condiciones para el pensar—; se reconocen sus méritos al problematizar la FL de la siguiente forma: “en primer plano el problema del lenguaje, el de la ideología y el problema metodológico. En cambio, el sector populista destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ Beorlegui, Carlos, *op. cit.*, p. 700.

Siendo así, cabe mencionar, para mayor información, la división propuesta por el propio H. Cerutti, con sus debidos representantes:

Sector populista de la filosofía de la liberación: a) el dogmatismo de la “ambigüedad” concreta: Gunter Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Amelia Podetti, entre otros; b) el populismo de ambigüedad abstracta: Juan Carlos Scannonne, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles, entre otros. Sector Crítico del populismo: c) historicismo: Arturo Andrés Roig, entre otros. Aquí cabría señalar que, entre los latinoamericanos, Leopoldo Zea es el que más se acerca a esta posición y en ella habría que ubicar gran parte de sus escritos posteriores a 1968; d) problemático: José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y quien esto escribe como integrantes, entre otros, del llamado “grupo salteño”, y Gustavo Ortiz en sus trabajos posteriores a 1972. Entre los latinoamericanos merecen especial mención Hugo Assmann y Salazar Bondy¹⁵¹.

Para finalizar, tal clasificación se presenta en función de la intención del presente capítulo. Construir una clasificación propia representa tema para otro estudio. Se advierte que sin menospreciar la vivencia y la profundidad de los estudios de los autores que realizaron una clasificación de la FL, estas no parecen del todo suficientes, tomando en cuenta el marco teórico de ambos presentan.

4.2. Temas relevantes para el debate

La FL desarrolla temáticas que se le fueron agregando a lo largo de las décadas, en su historia de casi medio siglo. No obstante, su ámbito temático es aún es vigente. Para Euclides Mance, el contexto de tematización de la liberación se traduce de la siguiente forma:

[...] posibilidades y límites de una filosofía de liberación propiamente dicha, con todo, es fenómeno reciente que tuvo origen en el hemisferio sur. Al final de los años 60 e inicio de los años 70 la situación de negación de los derechos humanos y de la democracia, la violencia y marginalización a que estaban sometidas las poblaciones latinoamericanas proporcionó la reflexión sobre la temática de liberación a partir de diversas disciplinas y cuadros teóricos. En este período surgen en América Latina la pedagogía liberadora, la sociología de la liberación, la antropología de la liberación, la teología de la liberación y

¹⁵¹ Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., p. 330.

la filosofía de la liberación, además de otras reflexiones que consideraban la relación entre ciencia y liberación¹⁵².

En términos generales, la pauta de discusión del filosofar latinoamericano estaba permeada por asuntos relacionados a los problemas de política económica y a sus desarrollos sobre la desigualdad social. Entretanto, a lo largo de los debates, se van sumando otros temas como fundamentales en la comprensión de la FL; entre ellos, la cuestión de la colonialidad, que debe ser tratada como “brújula geoepistémica” de los pensadores de la liberación. Esto ocurre justamente por la preocupación sobre la recomposición de los factores histórico-políticos, partiendo desde el margen de la irradiación del problema hasta dado punto central del origen, para entonces regresar a problematizar respecto de interpretaciones reconstitutivas útiles al entendimiento y a la digestión de la estructura del fenómeno colonial.

Esta propuesta tiene el objetivo de generar un lugar para el filósofo, para su interpretar cognitivo de un ámbito no abstracto, llevando en consideración la necesidad de involucrarse con compromiso frente a la reflexión crítica de la realidad propia, con aspectos de formación también propios, no ajenos. Por eso, muchos filósofos se vinculaban a la vertiente historicista de la FL, para justamente realizar ese rescate; así esa modalidad del pensar filosófico estaba insertada en una construcción popular compleja, transformada en movimiento cuando realizada bajo una lectura contestataria, politizada y consciente de su necesaria función histórica¹⁵³.

La tematización politizada va a generar una profunda reflexión dialógica, en virtud de la sobreposición o jerarquización de los saberes y de los conocimientos culturales; ocupa aquí un lugar privilegiado la interculturalidad que permea la FL, con aspectos compositivos intrínsecos a su propuesta de ruptura, así se verifica que “[...] El movimiento se ocupa en el presente en la impostación intercultural de la filosofía y en la cuestión de la “descolonización” (ahora liderada por los “latinos” en Estados Unidos), lo mismo que la cuestión de la raza, como lucha antidiscriminatoria”¹⁵⁴.

¹⁵² Mance, Euclides, *op. cit.*, p. 28.

¹⁵³ “El pensar filosófico surgía desde el compromiso con la praxis de una comunidad popular, desde su cultura [...] de una ruptura epistemológica antieurocéntrica, antipatriarcal, anticapitalista, anticolonialista, etc., pero no meramente negativa, porque que desarrollaba un discurso positivo de transformación al analizar el proceso de liberación en todos los niveles indicados: transformación articulada con los movimientos sociales que se coordinan mucho después, desde el comienzo del siglo XXI, en el Foro Social Mundial de Porto Alegre”. (Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 412).

¹⁵⁴ *Ídem*.

No obstante, las varias posibilidades temáticas que se pueden extraer de los pensadores y de las FL, sostienen que el entorno humano e intercultural complejo del ser y del continente latinoamericano, generan la riqueza enigmática de la filosofía regional, que exige la interdisciplinaridad o, como mínimo, el diálogo multidisciplinar como requisito contemplativo en su mínima capacidad de expresión. Se trata del conjunto estructural de una arquitectónica de las raíces que expresan la diversidad del continente. La complementariedad de la condición humana y sus movimientos, llevan al reflexionar liberador a vincularse con los cambios constantes e incoherencias que a veces se presentan; eso genera dificultad para obtener la síntesis. Sin embargo, la FL logró esta síntesis desde el momento en que se asumió como filosofía-compromiso y asumió la praxis interpretativa de la cotidianidad sufriente.

La FL de Dussel cumple esa tarea “destructiva” de la filosofía hegemónica, con la promesa de reinventar algo diferente, reafirmando en su compromiso político, destacando que en realidad la tarea de la FL dusseliana es subsumir críticamente las categorías de la filosofía hegemónica, y no meramente una labor destructiva —para diferenciarla de las filosofías posmodernas—.

Vale recordar la hipótesis que ofrece Jesus Eurico Miranda, en conformidad con el pensamiento de Dussel:

La posición de Enrique Dussel se puede resumir en dos puntos distintos. En primer lugar, Dussel en su obra *Filosofía de la Liberación en América Latina*, expresa nítidamente que la situación del pensar en esta parte del mundo es por lo demás alienada y alienante. [...] Y para estar en la periferia es considerado como instrumento de la filosofía del centro dominador. Hoy este centro dominador es América del Norte, pero anteriormente era Europa. Allí se tiene una situación histórica de dominación y dependencia desde el descubrimiento del nuevo continente, pasando por el período de colonización hasta el neocolonialismo de hoy. La filosofía de liberación, según Dussel, quiere sumarse teórica y prácticamente a los que buscan cambiar esta situación a la que ha sido sometida América Latina. La filosofía de Dussel parte de la periferia, del oprimido, del dominado y se dirige al centro, al dominador como mensaje crítico subversivo. Con estos presupuestos, se ve que la posición de Dussel es criticar la tradición filosófica europea occidental. Esto lo hace en su libro *Método para una filosofía de la liberación*. Allí en los cuatro primeros capítulos, Dussel realiza una “tarea destructiva” de la tradición ontológica occidental, desde Aristóteles a los tiempos modernos, culminando con el análisis del pen-

samiento de Emmanuel Lévinas considerando insuficiente, aunque superador de la filosofía moderna europea¹⁵⁵.

En ese sentido, las propuestas filosóficas generan la necesidad de ir más allá de la descubierta de ruptura epistémica y de buscar la consolidación en aspectos pedagógicos de-formativos del modelo *standard*, pues, siguiendo la propuesta filosófica de Dussel, cabe destacar el siguiente factor:

[...] la occidentalización del pensar filosófico latinoamericano es implícitamente la de asumirlo, pero críticamente. Por otro lado, al igual que Zea, piensa que el filosofar latinoamericano no puede comenzar de cero: la filosofía de la liberación no pretende ser una filosofía que niega toda la tradición filosófica europea, pero la supera en cuanto ésta hace de la ontología dialéctica encubridora que enmascara la realidad social y es útil a los grandes de poder. La posición de Dussel, aunque no muy clara, apoya un proyecto y una praxis de liberación pedagógica, en suma, se trata de constituir una revolución cultural. Esta revolución pedagógica que se opone a la concepción “bancaria” del educando. Para Dussel, este proyecto no es formulado por los maestros ni por los intelectuales, sino que ya está presente en la coincidencia del pueblo. [...] Concluye Dussel que hasta que no se consiga formar en la propia praxis la conciencia crítica de los líderes populares, toda educación será elitista y dominadora¹⁵⁶.

A pesar de esta propuesta de crear pensamientos alternativos conforme a los temas que surgen de los variados campos (social, político, económico, ecológico, pedagógico, cultural, etc.), el brasileño Jesus Eurico Miranda se pregunta: “[...] ¿sería la FL de Dussel una nueva alienación?”, para inmediatamente afirmar que “[...] Aparentemente no, pues su propuesta de pensamiento como filosofía de la liberación aspira a una superación de la tradición filosófica europea y occidental y tiene como punto de partida al hombre latinoamericano, aún oprimido y no considerado por la filosofía europea dominante”¹⁵⁷. Justamente esos elementos que se irradian de la FL componen el marco fundamental para estructurar nuevas reflexiones en torno al campo jurídico.

Al revisar esta trayectoria, el pensador crítico del Derecho tiene ante sí un abanico de posibilidades para adentrar en investigaciones con herramientas fun-

¹⁵⁵ Miranda, Jesus Eurico. “Filosofía latino-americana”. *Revista Libertação-Liberación. Revista de filosofía. Curitiba*, v. 1, Nova Fase, 2000, p. 17.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 20.

damentadoras originadas en la región, y bajo esa perspectiva intentar reflexionar con actitud renovada y ventilada por horizontes propios. Sin embargo, resta aún verificar dos elementos que fueron debatidos en el ámbito de la FL y que hacen sentido para cualquier pensamiento crítico dentro de las ciencias humanas aplicadas: se trata de las influencias de las categorías marxistas y el método propio de ese filosofar latinoamericano.

4.3. Cuestiones problematizadoras: Marx, pueblo, clase, dialéctica y feminismo

Los estudios de la FL, conforme lo visto anteriormente, poseían una fuerte división temática gracias a la formación filosófica de los precursores, aunque convergían en la búsqueda de un pensamiento propio para el continente. Así, se inaugura esta etapa con algunas cuestiones respecto al marxismo, pueblo, clase, dialéctica y feminismo, debates que provocaron a la FL y problematizaron su perspectiva libertadora. En relación a esto, vale mencionar un fragmento de la Enciclopedia organizada por E. Dussel:

[...] Osvaldo Ardiles indicó ya desde 1972 la necesidad del estudio y subsunción del pensamiento de Marx, lo que se alcanzaría plenamente en la década de los ochenta. Por su parte, la obra de Alipio Días Casalis, de São Paulo, que desarrolló la pedagógica de la liberación desde la filosofía de la liberación, indicó igualmente una cierta falta de precisión de la categoría "pueblo". Por ello, durante años será continuamente objeto de atención e irá alcanzando un estatuto epistemológico cada vez más adecuado; gracias al concurso de los trabajos de E. Laclau, que de todas maneras deben ser modificados desde las hipótesis de una filosofía de la liberación, ha habido un continuo desarrollo sobre este tema¹⁵⁸.

Referente al desarrollo de la FL, se señala a Horacio Cerutti por la fuerte denuncia hecha en su libro ya referenciado, cuyas principales características son: presentar un enfoque marxista del tema de la FL y problematizar con los otros sectores. Justamente ese enfoque crítico coloca en tensión la cuestión dentro de la perspectiva metafísica desarrollada por Dussel, y lo hace revisar, según la lógica filosófico-económica, la obra del autor alemán, conduciendo a la FL en ese aspecto que había problematizado Cerutti. Cabe resaltar, sin embargo, que Dussel no se tornó un marxista, se considera un marxólogo, es decir, un estudioso de Marx.

¹⁵⁸ Solís Bello Ortiz, N.L., *op. cit.*, p. 412.

Esa temática central de los primeros debates de la FL, se traduce en la comprensión de la idea de “pueblo” (extensivo al populismo) y principalmente “clase”, con lo que E. Dussel aclarará su perspectiva años más tarde. No obstante, lo que interesa rescatar es la importancia que la lectura de la materialidad concreta acarrea en la FL; como se señaló anteriormente, la sociología-económica presente en la Teoría de la dependencia provocó el despertar filosófico de la liberación, aportando elementos y categorías para el debate, que surge con la mirada fundamentadora de ésta y, principalmente, por la lectura de la colonización y del neocolonialismo.

Las categorías de Marx y su materialismo histórico clarifican la relación entre oprimidos y opresores en el sistema capitalista, y pueden así comprender un nuevo sujeto del filosofar. Éste localizado en la geopolítica centro-periferia, también subsumido en la interpretación de las relaciones de producción. La cuestión de la materialidad abre un abanico para la reflexión de las condiciones de vida, del (sub)desarrollo de los países latinoamericanos y de las falacias del sistema capitalista. Esta categoría traduce cómo se da la producción de la pobreza y de los pobres, y cómo el sistema es lucrativo para algunos y extremadamente violento para otros. Los estudios de Marx en el pensamiento de la FL representan una significativa contribución para las demás categorías, como clase y pueblo, ahora subsumidas para la realidad sociohistórica latinoamericana¹⁵⁹.

No solamente esas temáticas polemizaron los principios de la FL, ya que dicha filosofía, en un primer momento, también fue negligente con la cuestión feminista. Aunque Dussel haya trabajado una erótica latinoamericana y situado al machismo como enfoque de la liberación en la relación hombre-mujer, recibió críticas a su postura cuando en un congreso con temática libertaria, la filósofa Ofelia Schutte señaló: “[...] una autorizada y afilada crítica con muchas categorías ambiguas usadas por la erótica de la liberación, en especial respecto a la cuestión de la homosexualidad y de una inadecuada definición del feminismo”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ “Las categorías pueblo y clase (en el sentido de Marx) siempre deben articularse adecuadamente, sabiendo que la categorización de la dominación en América Latina, como ha enseñado Aníbal Quijano, es principalmente la raza, ya que el racismo es socialmente determinante en el mundo colonial. El estudio detallado de Marx, como respuesta al autor de la Filosofía de la liberación latinoamericana, produjo el descubrimiento de la determinación material, a partir de las necesidades empíricas y concretas, de la ética y de la política en la filosofía de la liberación”. (*Ibidem*, p. 413).

¹⁶⁰ *Ibidem*.

De hecho, algo que se debe señalar es justamente que el campo filosófico es dominado por filósofos, y entonces las filósofas son llamadas a participar solo cuando se trata de discutir género. Eso puede ser atestiguado en las diversas publicaciones citadas anteriormente, que cuentan con poca participación femenina, incluso en las revistas de FL en Brasil y en Argentina, así como la casi inexistencia de temas sobre la cuestión de la sexualidad.

Eso evidencia que ni todos los temas y problemas de la realidad que provocan un pensamiento crítico fueron llevados a consideración en el filosofar de la FL, o fueron tratados de manera superficial. Esto lleva a reflexionar respecto de las limitaciones de esa vertiente del pensamiento latinoamericano; pero se abre la posibilidad de expansión en la cual el desarrollo y la maduración de esas temáticas refuerzan un pensamiento propio de la realidad latinoamericana. Sin embargo, esos temas, así como la propia FL, son mejor abordados tomando en cuenta una metodología crítica. Esta metodología será explicada en el próximo capítulo.

