

Edición Declarada
de Interés Cultural

Enrique

DUSSEL

EN BÚSQUEDA
DEL SENTIDO



Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



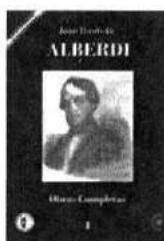
Juan Domingo PERON

Obras Completas

40 Volúmenes

que recogen obras desde:

"Apuntes de Historia Militar", "Documentos del GOU", "La Comunidad Órganizada" "Conducción política", "Del poder al exilio", y otros...

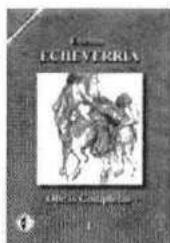


Juan Bautista Alberdi

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)

Escritos Póstumos - Cartas



Esteban Echeverría

5 volúmenes

Edición facsimilar de la compilación (1870 - 1874)
de Juan María Gutiérrez



Manuel Ugarte

6 volúmenes

Escritos Políticos

- I - El Arte y la Democracia
- II - El Porvenir de la América Latina
- III - Mi Campaña Hispanoamericana
- IV - La Patria Grande
- V - El Destino de un Continente
- VI - La Reconstrucción de Hispanoamérica

Obras Selectas 1

Enrique DUSSEL

En búsqueda del sentido
*Sobre el origen y desarrollo de una
Filosofía de la Liberación*

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

Alegoría búsqueda del destino

Enrique
DUSSEL

En búsqueda del sentido

*Sobre el origen y desarrollo de una
Filosofía de la Liberación*



Dussel, Enrique

En búsqueda del sentido -Obras Selectas- 1^a ed. - Buenos Aires : Docencia, 2012.
296 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-325-9

1. Filosofía. 2. Estudios Literarios. I. Título.

CDD 190

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright[®] 2012 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434
Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

Índice

<i>Palabras liminares.</i>	9
----------------------------------	---

EN BÚSQUEDA DEL SENTIDO

1. De los primeros pasos al estudiante de filosofía (1934-1957)	16
2. Del doctorado en filosofía en Madrid a la experiencia de Israel (1957-1961)	21
3. La reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969)	28
4. Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976)	35
5. Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989)	50
6. Nuevos debates: de la Ética de Discurso a la Ética de la Liberación (1989-1998)	57
7. La Ética de la Liberación (1998)	71
8. La Política de la Liberación (desde 1998)	73
9. La descolonización y la transmodernidad	79

ESTUDIOS PARA COMPRENDER EL ORIGEN Y CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. Transmodernidad e Interculturalidad.....	87
2. Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la «filosofía de la liberación»	133
3. La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el Pensamiento Postcolonial	171
4. Meditaciones Anti-Cartesianas: <i>Sobre el origen del Anti-Discurso Filosófico de la Modernidad</i>	193
5. Una Nueva Edad en la Historia de la Filosofía: <i>el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas</i>	257
<i>Bibliografía de Libros de Enrique Dussel.</i>	277-294

Palabras preliminares

Este primer tomo de estas *Obras selectas* intenta incluir algunos trabajos sobre el *origen* de la *Filosofía de la Liberación* y su contexto nacional, latinoamericano y mundial, movimiento filosófico en torno al cual se irá labrando la vida del autor. Son cinco contribuciones parciales, a veces repetitivas, que van enfocando diversos aspectos de ese *origen*. Los filósofos europeos no necesitan este tipo de explicaciones genéticas, arqueológicas, históricas, porque el contexto de su obra y la de sus maestros son por demás conocidas. Sin embargo, para un filósofo latinoamericano, nacido en un mundo colonial, ignorado y hasta negado —donde es frecuente la pregunta insultante de: ¿*hay filosofía en América Latina?*¹—, esta introducción contextual es necesaria.

Quizá pudieron incluirse otros trabajos en este tomo introductorio, o aún los elegidos podrían ordenarse de otra manera, pero debe interpretárselos como un modo de entrar a las restantes obras del autor que ocuparán los siguientes tomos de estas *Obras selectas*.

El primer trabajo, es un relato autobiográfico de toda mi obra hasta el presente (*En búsqueda del sentido*). Visión unilateral, ciertamente, como lo explico allí, porque es *mi interpretación* que no puede dejar de ser subjetiva (aunque procurará partir de datos objetivos, los que serán experimentados desde la perspectiva del actor, en primera persona).

1. Véase la obra que he editado con E. Mendieta y C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)* (Siglo XXI, México, 2010) sobre el tema.

Los *Estudios para comprender el origen y el contexto de la Filosofía de la Liberación* se inician con una exposición (*Transmodernidad e Interculturalidad*) que describe los diversos momentos de una posición eurocéntrica que hubo de superarse lentamente, y que al final abre un proyecto presente de despliegue de un diálogo inter-filosófico mundial, dentro del movimiento de la interculturalidad contemporánea. El concepto de *trans-modernidad* quiere indicar un momento histórico de las culturas, y de las filosofías, que transversalmente irá produciendo una filosofía mundial, donde cada filosofía continental aportará las intuiciones propias que milenariamente ha ido desarrollando y que se expresarán por primera vez como una *filosofía mundial*, más allá de la Modernidad (*trans-moderna*), y sin pretensión de identidad dominadora (será, por semejanza analógica, una filosofía de un mundo expresión multipolar de un *pluriverso* planetario). La Filosofía de la Liberación nació con esta vocación de diálogo mundial desde el Sur, que debe completarse con la confrontación con el Norte.

El segundo trabajo (*Una década política argentina, 1966-1976*) estudia históricamente el contexto político del inicio de la Filosofía de la Liberación, exponiendo hechos por lo general desconocidos que explican cómo se originó este movimiento filosófico, anterior a lo que muchos suponen, y condicionado en gran medida por una historia nacional dentro de la Patria grande (América Latina). Se dan datos que esclarecen los inicios mismos del movimiento filosófico (constituyendo el grupo originario Juan C. Scannone, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, y tantos otros compañeros de la primera hora).

El tercer trabajo (*La Filosofía de la Liberación, los Subaltern Studies y el Pensamiento Postcolonial*) sitúa dicho movimiento filosófico en relación a otros del ámbito latinoamericano, pero igualmente ante la tradición postmoderna europea o norteamericana o de filosofías procedente de diferentes *lugares de enunciación* en la Periferia mundial (como desde la India o el África). Intenta mostrar el *lugar* que ocupa la Filosofía de la Liberación en el horizonte mundial, que frecuentemente los mismos protagonistas no vislumbraban en sus inicios.

El cuarto trabajo (*Meditaciones Anti-cartesianas*) es ya una práctica de Filosofía de la Liberación, mostrando la fecundidad de ciertas preguntas que surgen desde la originalidad del *locus enuntiationis* de esta filosofía. El origen de la Filosofía moderna, y con ello de la Modernidad, la situaremos contra toda la tradición vigente de las historias de la filosofía en el final del siglo XV (más precisamente en 1492), localizado en el Caribe latinoamericano, y no en el Amsterdam del siglo XVII. Proponemos entonces un desplazamiento en el tiempo y en el espacio geopolítico del inicio de la Filosofía moderna. En ese Caribe también se situó ya en el 1511, pero más específicamente en 1514, el primer *anti-discurso crítico* de la Modernidad. La Filosofía de la Liberación propone así una nueva periodización histórica que presupone una tesis filosófica cuyos efectos se dejan ver todavía en el siglo XXI. Estos temas polémicos a discusión indican la novedad de una filosofía que tuvo desde sus orígenes el sentido global de la colonialidad del poder. El ser humano colonial «no es», recordando el enunciado parmenídico, pero es necesario redimirlo del olvido culpable de la Filosofía moderna. Se descubre así una *primera Modernidad temprana*.²

El quinto trabajo (*Una nueva edad en la Historia de la filosofía*) intenta desde el comienzo hacer descubrir la importancia de los inicios del siglo XXI, cuando se realizará el primer diálogo simétrico inter-filosófico mundial. La propia Filosofía de la Liberación lo había supuesto desde sus orígenes. Era necesario primero tomar conciencia del problema, definiendo su significación mundial (anticipo de la cuestión de la globalización en filosofía), para después intentar superar los estrechos cauces de una Filosofía moderna y Postmoderna eurocéntricas.

Por último desea anotar, tema que no se sugiere en estos trabajos introductorios, que la Filosofía de la Liberación ha dado al «giro descolonizador» *epistemológico* (corriente de pensamiento

1. Habrá una *segunda* y *tercera Modernidad temprana*, una Modernidad *madura* y otra *tardía*, en esta nueva periodización.

al que pertenecen Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta y muchos otros compañeros) numerosas categorías filosóficas, históricas, etc., que el lector sabrá descubrir, ya que desde su inicio elaboró una crítica a la expansión colonial de la Modernidad (con un «centro» y una «periferia», bipolaridad en crisis por una multipolaridad creciente en el inicio del siglo XXI) como voluntad de dominio y como ontología de la exclusión. Sin embargo, dicho «giro» no es expuesto todavía explícitamente en este tomo.

Enrique Dussel

Profesor Emérito, Departamento de Filosofía
(Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Autopercepción intelectual de un proceso histórico



En búsqueda del sentido

Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación

Esta autobiografía es sólo reconstrucción como donación retrospectiva de sentido de la «obra», del «texto» del autor. Por lo tanto siempre es parcial, comprometida, ya que es la visión, en el recuerdo que se va recreando en el presente (y sobre todo en los proyectos actuales y futuros del presente) del sujeto sobre «su propia obra». Por ello, se buscarán algunos elementos para la descripción autobiográfica que puedan dar razón de la elaboración racional de la obra (y del texto) del sujeto que se reconstruye en su autobiografía; obra (texto) que denominamos desde hace años Filosofía de la Liberación —tengo conciencia de haberla denominado así, en el claro oscuro de la conciencia y el inconsciente, entre 1969 a 1970, cuestión que otros compañeros componentes originarios del movimiento esclarecerán por su parte.

Dividiremos el continuo del devenir de mi subjetividad, como punto de referencia de un observador unilateral (ya que es «mi» visión de las cosas), en algunas fechas, que puedan englobar ciertos períodos (del contexto y biografía), discontinuidad que va encaminada ella misma a dar sentido a la obra (texto). Son límites en el tiempo y en el espacio, en la realización de ciertas prioridades, tareas, proyectos, obras, textos. Los «textos» son como los residuos, productos, «cosas» más o menos alienadas y alienantes, devenidas autónomas de mi subjetividad por medio del trabajo cotidiano de su objetivación por escrito (gracias a la máquina de escribir hasta hace poco), de experiencias subjetivas inefables, incomunicables en su identidad última, en el misterio de la subje-

tividad ante ella misma, y, en parte, comunicadas a pesar de todo en innumerables acciones, pasiones, sufrimientos, entusiasmos y compromisos militantes, en los más diversos horizontes, en frecuentes conversaciones, discusiones, conferencias, cursos, que se conservan, y frecuentemente se borran de la memoria de mis coetáneos, contemporáneos, pero que fue y es lo mejor de mi «obra», praxis, comunidad de acción. Esos períodos espacio-temporales no son abstractos. Al cambiar el «lugar» cambia el contexto, y como la filosofía para mí es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos.

Debo arriesgarme a comenzar un texto más, pero ahora sobre los otros textos- obras filosóficos míos. En realidad, es una tarea imposible, si se pretende alcanzar una «objetividad» transparente. Por el contrario, si en algo vale este texto es, estrictamente, porque es «subjetivo» —y como tal un testimonio proferido por ese testigo que soy yo mismo.

§ 1. De los primeros pasos al estudiante de filosofía (1934-1957)

Nací en un pueblo del que García Márquez hubiera podido escribir de nuevo *Cien años de soledad*. Se llamaba La Paz (en la época colonial Colocorto), de la provincia de Mendoza en Argentina. Había sido un próspero pueblo por su producción de trigo en el siglo XVII, pero habiéndose secado el río Mendoza en nuestra región (las lagunas de Guanacache tenían en otra época abundantes pescados; mientras que en mi niñez mi padre cazaba sólo algunos patos en los restos de efímeros barriales) la zona se había transformado en una estepa desértica que dependía del agua que por porosos canales de tierra llegaba desde las lejanas montañas. Por ello, toda la producción era de riego. Las frescas aguas marrones arcillosas corrían por «acequias» y canales donde nos ba-

ñábamos y nadábamos a escondidas. Comíamos las turgentes uvas de las viñas, los duraznos todavía cálidos de los frutales, las frutillas (fresas) que escarbábamos de la tierra con las manos. Años felices de una infancia entre caballos, bodegas con olor a vino, campesinos tostados por el sol.

Mi padre, médico, que había estudiado en Córdoba desde 1920, dos años después de la «Reforma de Córdoba», el más importante movimiento estudiantil-político de América Latina, era un positivista, agnóstico, venerado por el pueblo. Era un médico a la antigua. A todas las horas del día y aun durante toda la noche llegaban sus enfermos. Recuerdo siempre como llegaba la gente para consultarlo en la noche, a la madrugada, no tenía hora para sí. Cuando terminaba el camino o la huella de tierra para el auto seguía a caballo; entraba en los ranchos más perdidos del desierto, los más pobres, aunque no pudieran pagarle nada; con sus manos dio a luz a todos los niños de la región durante quince años; fundó la clínica social del pueblo; en ella ejercía la cirugía; tenía un «ojo clínico» natural. Era un honor ser su hijo. Su familia, alemana, era gente de trabajo, seria, sencilla, con sentido social. Mi bisabuelo, Johannes Kaspar Dussel, originario de Schweinfurt an Main, socialista y luterano, había llegado a Buenos Aires en 1870, y fabricado con sus manos los muebles de la primera Casa del Pueblo de América, con el grupo *Vorwaerts* del Partido Socialista, en la Avenida de Mayo.

Mi madre, de familia italiana, era una militante católica con sentido social. Mi abuelo materno, Domingo Ambrosini, de una familia de la región de Génova y Trieste era un hábil comerciante. En mi pueblo, mi madre era la responsable de las obras de la iglesia, fundadora del club de tenis, presidenta de la asociación de las madres de la escuela; en todo estaba presente. Mujer activa, optimista, que sentía, de todas maneras, el haber dejado la gran capital (era originaria, como mi padre, de Buenos Aires, pianista, profesora de francés) para hundirse en un pueblito del desierto. De ella heredamos, los primeros tres hermanos, su espíritu de compromiso social, político, crítico.

La Paz era un pueblo pobre. Fuera de unas pocas cuadras, con calles de tierra, las chozas de los campesinos, paupérrimos, me dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo. Más, cuando la sequía, en el calor sofocante del verano, con el polvo que levantaba el viento, lo transformaba en un pueblo fantasma, como el de *Pedro Páramo*.

Soy entonces provinciano, de «tierra adentro» (en Brasil: «sertanejo»), de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegra con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.

Por ser de familia alemana, en 1940, en plena guerra europea, despidieron a mi padre del ferrocarril inglés, donde era médico. Fue su posibilidad de especializarse. Partimos a Buenos Aires, la gran ciudad. Un choque inenarrable. Sin poder cavar la tierra, subir a los árboles, montar caballos. Todo era asfalto, baldosas, cemento. Odiábamos con mi hermano menor Gustavo¹ la ciudad; añorábamos el campo. Fue la escuela primaria. La revolución de 1943, que llevará a Perón al gobierno.

Mi padre, liberal-conservador, estaba contra Perón. Perdieron las elecciones en 1945. El peronismo triunfó... Retornamos a Mendoza, ahora a la capital (ciudad provinciana de unos trescientos mil habitantes, como una Albuquerque en Nuevo México, en Estados Unidos, y muy semejante a las ciudades de Castilla por el clima). Años de profundas experiencias juveniles. La militancia progresista en la Acción Católica, el andinismo (no el alpinismo) como formación del carácter (a los doce años ya había vencido el cerro San Bernardo con más de 4.800 metros de altura, lo que me servirá en mi futura «experiencia» para atravesar en auto-stop toda Europa y el Medio Oriente. En plena adolescencia, a los quince

1. Fue posteriormente decano de la Facultad de Ciencias Exactas, en Física, en la Universidad Nacional de Buenos Aires, en la época del Rector Puiggrós.

años, una profunda experiencia de conversión a la responsabilidad para con el Otro. Visitábamos hospitales de niños deficientes mentales; leímos, devorábamos las obras de Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, Bernardo de Clairvaux, pero integrado al compromiso social, gremial, político. Fui fundador, con otros compañeros, de la Federación Universitaria del Oeste (la FUO), presidente del Centro de Filosofía y Letras (CEFYL). Por huelgas que realizamos estuve preso con otros dirigentes de los movimientos estudiantiles contra Perón en 1954. Era una época de formación acelerada de una personalidad práctica, cristiana,¹ social, política, intelectual.

Entré en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo,² universidad en donde había cursado igualmente en una escuela técnica agrícola el bachillerato denominada Domingo Faustino Sarmiento (1946-1951), y había asistido durante cinco años a la Escuela de Bellas Artes, hasta 1954 (porque pensaba antes ser artista, arquitecto, para lo que siempre he sentido gran inclinación, y mi hija Susanne Christine ha como llenado ese vacío en mi vida, realizando siendo arquitecta en Berlín). Escribir posteriormente una «Filosofía de la Producción» (inicio de una futura «Estética de la liberación») no me era algo extraño.

Era un momento muy particular de la historia de la Facultad de Filosofía. Dominaba la «tercera escolástica». Fueron mis profesores en Mendoza, entre otros, Ángel González Álvarez y Antonio Millán Puelles de la Universidad de Madrid, además, de un Mauricio López, que moriría después de torturado por la represión militar en 1976, Arturo Roig y Guido Soaje Ramos, mi profesor de ética. Este último, católico de derecha (hasta el pre-

1. En movimientos de la época como los judíos en lo que participó G. Sholem o W. Benjamin en Alemania, o islámicos como los «Hermanos musulmanes» en Egipto.

2. Véase *Facultad de Filosofía y Letras. Memoria histórica (1939-1964)*. Instituto de Filosofía (Universidad Nacional de Cuyo), Mendoza (Argentina), 1965. La filosofía empezó a enseñarse en Mendoza al menos en 1767, y fue dictada por Esteban Sinfuentes, chileno, en el Colegio de los jesuitas (véase Guillermo Furlong, *Los jesuitas en Mendoza*, Talleres San Pablo, Buenos Aires, 1947, p. 14), aunque después se interrumpió su dictado.

sente), tenía una espléndida formación filosófica. Nos exigía dominar el griego y latín, nos recomendaba estudiar el alemán (cursos enteros versaron sobre los fenomenólogos alemanes éticos; sobre Max Scheler, von Hildebrandt, etc.), aunque fundamentalmente Aristóteles y Tomás de Aquino. Durante cuatro años (desde el segundo de mi carrera) cursé ética con Soaje Ramos. Fue la vértebra de mis estudios; lo fue la ética y lo sigue siendo. Creo que conozco los clásicos, en sus lenguas, y en detalles bien precisos.

Como decía, leíamos Platón y Aristóteles en griego, Agustín o Tomás en latín, Descartes o Leibniz en francés, Scheler o Heidegger en alemán. Por mi parte, seguidor democrático de Jacques Maritain —contra el fascismo derechista de alguno de nuestros profesores—, conocí pronto a Emmanuel Mounier. Junto a la fundación de la Democracia Cristiana (¡pecados de juventud!), la militancia cristiana, y la lucha gremial, los estudios apasionados llenaban todas las horas de mi vida juvenil. Un exigencia de pobreza subjetiva me hizo presentar mi candidatura en los terciarios franciscanos.

Terminando mis estudios de filosofía (cinco años) en septiembre de 1957, y como había conseguido una beca para estudiar en Madrid, comenzaba una nueva etapa apasionante de mi vida. Tiempo después recibí una medalla de oro por el mejor promedio de mi promoción en Mendoza. Me extrañó, ya que con tantos compromisos políticos, gremiales y de otro tipo, había estudiado, es verdad, pero no había para nada intentado tener un «buen promedio».

La mentalidad «colonial» latinoamericana me exigía, me coaccionaba casi a deber realizar la «experiencia europea». Era, de hecho, la primera generación de posguerra que podía hacer esto (algún compañero me había anticipado en dos años). Ninguno de mis maestros había ido a Europa a estudiar -no pudieron hacerlo durante la guerra y en la inmediata posguerra. No teníamos contactos por nuestros profesores ni con Francia ni Alemania. Estados Unidos estaba completamente fuera del horizonte del Cono Sur latinoamericano. Había entonces que comenzar por España.

§ 2. Del doctorado en filosofía en Madrid a la experiencia de Israel (1957- 1961)

Salía del puerto de Buenos Aires en un barco de la compañía italiana «C» (cuatro veces atravesaría el Atlántico por barco). Permanecí en la popa hasta altas horas de la noche. El barco se fue internando en el Río de la Plata. En el atardecer las luces de Buenos Aires se fueron alejando. Sabía que me ausentaba por mucho tiempo. Mi beca era por un año. ¡No sabía, sin embargo, que no regresaría sino diez años después! Como el barco en el que crucé el Atlántico levanté ancla, y la mantendría en alto hasta que fuera necesario. Era alguien completamente libre que iba en búsqueda de su proyecto. Nada me ataba al pasado. El futuro era absolutamente incierto pero estaba decidido a discernirlo y construirlo con claridad.

Buenos Aires, Montevideo, Santos, Recife... todo un descubrimiento instantáneo y sorprendente de América Latina. De Montevideo nada había escuchado en mis estudios. Poco podía decir de Uruguay. Y ¡qué decir del Brasil! Me era completamente extraño en mi educación complementemente eurocéntrica. El Brasil afroamericano, ¡una novedad absoluta! El Rio de Janeiro esplendoroso, bellísimo, llegando desde el Océano. ¡Nunca visto! La capital de todo el Imperio Portugués después del 1808. El Recife colonial, tropical, capital tanto tiempo de todo el Brasil. Después, Dakar en Senegal, el mundo bantú...; posteriormente la Casablanca musulmana en Marruecos, el mundo árabe oriental (que con los años habría de conocer y admirar desde Marraquesh a Egipto, la India... y hasta la isla de Mindanao en Filipinas). ¡Todo de pronto y en un viaje de veinticuatro días, con veinte personas en un solo camarote —porque era el pasaje más barato que pude comprar—! Toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían sido *absolutamente desconocidos*. Yo deseaba con pasión ir a Europa, y yendo hacia ella había ya tropezado, descubierto, para siempre, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte teórico y práctico. Barcelona, el puerto, el tren a Madrid, el Colegio Guadalupe donde vivían doscientos estudiantes

de todos los países latinoamericanos. Ahora América Latina tenía rostros diversos, nombres, vidas, amistades. En Madrid terminé de descubrir América Latina y se desarrolló una experiencia no sospechada con anticipación: no era europeo (y el español, aunque europeo «de segunda» en esa época, si lo era), sino latinoamericano.

La universidad madrileña, en tiempos de Francisco Franco no era superior a la de Mendoza. Tomé las clases de López Aranguren como profesor de ética, los cursos esporádicos de X. Zubiri, P. Laín Entralgo o Julián Marías. Cumplí con los cinco cursos exigidos para el doctorado (notas máximas en todos ellos, sin dificultad). En junio había trabajado duro, aprendido poco. Había escrito una tesis para la reválida en Madrid: *Problemática del bien común en el pensar griego hasta Aristóteles*.¹ Presenté otro trabajo para ganar un premio de investigación en el Colegio Guadalupe de Madrid: *El bien común en la Escuela Moderna Tomista o la Segunda Escolástica del siglo XVI*.² Para ello me trasladé a Salamanca.

Con cien dólares, que me envió mi padre para ir a un campo de trabajo en Alemania, partí mochila en hombro en *auto-stop* hacia París (donde tenía una beca para estudiar francés en el Instituto Católico). En Montmartre cambié de rumbo gracias a Charles de Foucault (un místico francés que vivió en Nazareth y murió entre los Taourecs del Sahara). En vez de Alemania me iría a Israel, a buscar en el Oriente el origen de América Latina. Durmiendo en el suelo, pidiendo para comer, de París a Bruselas, de allí a Freiburg (donde caminé en las laderas del Schwarz Wald con Norberto

1. Un texto fechado en 1959. Años después apareció la primera parte del trabajo que incluía las posiciones hasta la del sofista Protágoras, bajo el título de *El bien común I*. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia (Chaco, Arg.), 1968. 82 p.; nunca se publicó la segunda parte.

2. Allí estudié el pensamiento de Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, Juan de Santo Tomás y otros, gracias a los materiales existentes en la biblioteca de la Universidad de Salamanca. El trabajo data de marzo de 1958. 221 p. Estos materiales se incorporaron a la posterior tesis doctoral.

Espinosa, compañero y filósofo mendocino que pudo seguir algún seminario con Heidegger y obtener su doctorado en filosofía.), al San Gotardo, a Florencia, Bolonia, Roma, hasta el puerto de Nápoles. Obteniendo un pasaje de cuarenta y seis dólares (que es lo que me quedaba) en la borda de un barco turco, navegué de Nápoles a Beirut en Líbano. Allí recuerdo la Plaza de los Mártires, el *auto-stop* por el valle de Staura en tiempos de la guerra sirio-libanesa. De Beirut a Damasco, siempre en *auto-stop* pero ahora con un camión militar del Líbano, oyendo el ruido de los disparos balas a corta distancia. Llegué a la frontera de Siria, y siendo transportado por camiones de guerra divisé desde la montaña la idílica Damasco, de la enorme mezquita, de las murallas del Pablo de Tarso. Viví pocos días en el barrio cristiano de Bab Tuma. Tuve tiempo de ir al convento Mar Elias en las montañas al norte de Damasco donde permanecí días contemplando el Gran Desierto arábigo que termina en la Mesopotamia. De allí a Ammán con un tren que atravesaba ahora otro desierto (que a veces me hacía recordar a mi La Paz de la infancia), y por fin Israel, Jerusalén. Estuve por primera vez dos meses en la Jerusalén árabe. De Jerusalén a Tel-Aviv, a Haifa, a Nazareth. Allí tuve conocimiento de Paul Gauthier, un obrero y sacerdote francés. Me invitó a regresar cuando terminara mi doctorado en Madrid. Un mes de trabajo manual en el *shikún* (cooperativa) árabe. La violencia de la pobreza, del rudo trabajo manual, del calor del desierto... Experiencias fuertes, definitivas, profundas, místicas, mesiánicas, carnales...

De retorno a España por Tel-Aviv, Marsella, Toulouse, Madrid, debí acelerar la tesis doctoral para retornar a Israel. La tesis que deseaba defender intentaba dar la razón a Jacques Maritain, el autor de *El Humanismo integral*, y que nos había inspirado en las luchas universitarias del movimiento llamado «Humanista» en Argentina. Quería defender su posición en la controversia con Charles de Koninck, profesor de la Universidad de Laval (en Canadá) y tomista conservador. Luchaba contra corriente al exponer una filosofía política donde se proponía la democracia y la primacía de la persona en una sociedad corporativista como la España

en época de Franco. Sin embargo se me respetó, y mi tesis sobre *La problemática del bien común, desde los presocráticos hasta Kelsen*, se abrió camino. Tres gruesos tomos,¹ presentados en abril de 1959. Decía en su primera página, como recuerdo de la experiencia de Israel: «*Bienaventurados los pobres...*».²

Sólo deseo recordar que la primacía del bien común, el de la sociedad, se jugaba para Maritain en el nivel de lo que él denominaba el «individuo». Por el contrario, la «persona» era trascendental o sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella; era de alguna forma la futura exterioridad de E. Levinas. En ese momento, sin embargo, proponía un «comunitarismo» (desde la primacía del bien común), un «pluralismo» (en cuanto a la distribución de los bienes producidos en común) y un «personalismo» (en cuanto a la realización concreta de cada persona particular). Era como un presagio o un comenzar a vislumbrar lo que con posterioridad llamaría la «alteridad» del Otro (la «persona») con respecto a la «totalidad» (el sistema social de los «individuos»).³ Había echado un cierto fundamento a una filosofía política personalista, que sólo comenzaba a organizarse.⁴

Defendida la tesis de doctorado en filosofía (con un tribunal formado por López Aranguren, Millán Puelles, entre los cinco profesores), marché de inmediato a Israel. De Barcelona a Haifa (cuatro veces crucé el Mediterráneo en barco, cuyas costas conocí

1. La primera parte («Introducción a la temática del bien común. Fundamentación para un comunitarismo personalista») t. I, 348 p.; la segunda («La existencia del bien común»), t. II, 308 p.; la tercera («Naturaleza del bien común»), t. III, 288 p.

2. Original inédito, primera página.

3. Tomo III de la tesis, p. 267. La persona podía trascender un cierto organismo societario (hoy lo denominaría «sistema» social, en el sentido de N. Luhmann), pero, en el nuevo orden no podía escapar a otro orden societario. Siempre la persona es miembro de una «comunidad».

4. En esa época, como he dicho, el debate se establecía ante una obra tal como la de Charles de Koninck, *La primacía del bien común contra personalistas. El principio del Orden Nuevo*, trad. cast. edición de Cultura Hispánica, Madrid, 1952, y, del mismo autor, «In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good», en *Laval Théologie et Philosophie* (Québec), I, 2 (1945), pp. 9-109.

palmo a palmo, en el sur de Europa y el norte de África). El imperio romano comenzó a hacérseme familiar, sus grandes piedras rectangulares de los caminos, de los templos, de las termas... en torno al Mediterráneo.

Los dos años de la experiencia israelita, carpintero de la construcción en Nazareth, pescador en el lago Tiberíades en el kibutz Ginosar, peregrino de toda Palestina (desde el monte Hebrón al norte hasta el kibutz En-geddi en el sur), estudiante de hebreo en el *Ulpán* (el curso de *Alef milím*) para el nuevo inmigrante (*olé jadash*). La vida de comunidad entre los compañeros árabes junto a Paul Gauthier, abrieron mi mente, mi espíritu, mi carne, a un proyecto nuevamente insospechado. Ahora no era sólo América Latina; ahora eran los «pobres» (obsesión de Paul Gauthier), los oprimidos, los miserables de mi continente lejano. Contándole la historia latinoamericana una de esas noches frescas en nuestra pobre barraca de la cooperativa de construcción hecha para trabajadores árabes que construían sus propias casas en Nazareth, me entusiasmé con un Pizarro que conquistaba el Imperio inca con pocos hombres. Gauthier mirándome a los ojos me preguntó: «¿Quiénes eran en aquella ocasión los pobres, Pizarro o los indios?»

Aquella noche, con una vela por toda iluminación, escribí a mi amigo historiador mendocino Esteban Fontana: «¡Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres!». Era 1959, antes de muchas otras experiencias. Esta era la «experiencia originaria» que se instalaba debajo de toda transformación epistemológica, teórica, filosófica o hermenéutica futura. Fueron años de exclusivo trabajo manual, diez horas por días, entre pobres obreros cristianos palestinos de la construcción excluidos injustamente en un Israel que ejercía un racismo despectivo y opresor con respecto a mis compañeros palestinos. Yo mismo era miembro de la *Istadruz* (Confederación de los Trabajadores en Israel), *tavzán gimel* (carpintero de «tercera» categoría), entre árabes discriminados en mi apreciada Israel. Recuerdo a Bulos, sus cafés que bebíamos con profundo compañerismo en su caverna por casa; de Musa, en su choza donde dormimos ves-

tidos, comimos pescado asado en las rocas... Infinita pobreza, inmensa profundidad de la sabiduría de un pueblo explotado... pero milenario y sabio. Triste de su presente; orgulloso de su espléndido pasado. El lugar, además, hacía referencia a la *Achsenzeit* de Karl Jaspers, a los profetas de ese pueblo, a un tal Jesús de Nazareth, a palestinos y hebreos, helenistas y romanos, a cristianos bizantinos bajo el dominio de Constantinopla, a las invasiones árabes, a las turcas, inglesas, israelitas sionistas... Tierra de muchas historias que se iban depositando en mi memoria... ¿Experiencia histórica, psicológica, intelectual, mística, humana... ? No lo sé. Lo que sé es que después de dos años, cuando decidí que era necesario volver a Europa, era completamente otra persona, otra subjetividad. El mundo se había invertido... ahora lo vería para siempre *desde abajo*. Era una experiencia existencial de indeleble permanencia: definitiva.

Por ello en el «retorno» a Europa, al observar las altas cruces sobre los templos en Grecia, todo me pareció extraño. La visita minuciosa de Atenas (la esplendorosa visión desde junto a la *Dike áptera*, en la Acrópolis, hacia el golfo de Salamina), del Acro-Corinto, de las ruinas de Delfos recordando a Sócrates, del Monte Athos de los monjes quasi-maniqueos, de la Tesalónica centenaria, de la Stágira de Aristóteles entre las hermosas montañas verdes de Macedonia... se me manifestaron ahora existencialmente como extraños. Grecia, la que había estudiado como origen de la filosofía, había aprendido su lengua, había leído sus clásicos, pero, desde el Oriente, se había tornado también extranjera. Para la reconstrucción de una filosofía latinoamericana era necesario «destruir» el *mito* griego. Para comprender la cultura del pueblo latinoamericano era necesario partir de Jerusalén más que de Atenas (si me refiriera a nuestro padre dominador: Hernán Cortés, porque nuestra madre Malinche exige otra historia, la del Océano Pacífico, como veremos). Jerusalén hablaba de la dignidad del trabajo, de la posibilidad de la revolución de los pobres; Atenas hablaba de la dignidad de los nobles libres, de la imposibilidad de la emancipación de los esclavos. De esta experiencia casi vio-

lenta, con matices fuertes, profundos, surgen mis dos primeras obras (que escribiré todavía en Europa, en Francia, de 1961 a 1964).

El humanismo helénico, mi primer obra escrita desde 1961 (que será publicada por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires en 1976, y que será sepultada hasta 1983 en las bodegas de la editorial, por la proscripción de mi nombre en editoriales y correo¹ por la dictadura militar de J. R. Videla), retomaba mucho del material de mi tesis doctoral sobre los griegos, pero intentaba definir claramente las contradicciones insuperables de la experiencia cotidiana (la *Lebenswelt* helénica) que se reflejaban en su filosofía: el monismo (el «uno»: *tò én*) del ser (*tò éinai*), se manifestaba antropológicamente en el dualismo óntico (*tò ón*) del cuerpo-alma, y en la aporía ético-política del intentar alcanzar la perfección en la contemplación (*bíos theoretiκós*) de manera individualmente aislada y fuera de la realización totalitaria de la *pólis*. Ética del escapismo contemplativo antipolítico y del desprecio del cuerpo (de la sexualidad, de la mujer). La filosofía latinoamericana no debía arrancar desde la experiencia existencial griega (aunque la filosofía como método hubiera tenido una intervención importante griega, pero no exclusiva). Había que distinguir entre la filosofía *como método* (que tenía a Grecia entre sus orígenes, así como la China, el Indostán, etc.) y la filosofía *como tema* (lo que se piensa con dicho método: por ejemplo, el tema de la realidad vivida desde la experiencia de la cultura semita o de la latinoamericana). Necesitaba encontrar puntos de apoyo «fuera» de la Modernidad-europea, que había secuestrado a Grecia como su pretendido origen (y como el origen de la filosofía sin más, lo cual es falso), sin lo cual no era posible pensar filosófica y auténticamente desde América Latina. Era necesario partir de otra experiencia (*como tema*) que la griega.

1. Recuerdo que un amigo me escribió que no podía enviarme una obra mía de Argentina que le estaba pidiendo, porque mi nombre estaba proscrito por los militares: el correo no podía distribuir correspondencia o libros míos. En la Editorial Siglo XXI de Buenos Aires, guillotinaron en cuatro partes los ejemplares todavía sobrantes de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

En efecto, en *El humanismo semita* (escrito hasta 1964 en París, y publicado en la Editorial de la Universidad de Buenos Aires, en 1969), intentaba mostrar, en cambio, que la *experiencia existencial* de los pueblos semitas (desde los arcadios, babilónicos, fenicios, israelitas, cristianos o musulmanes), por partir desde más allá del ser, desde la Nada como Realidad creadora, permitía afirmar el monismo de carnalidad antropológica (la «carne», la *basar* hebrea, como la persona son «una», sin dualismo de cuerpo ni alma), de donde la ética supone como perfección la entrega ético-política del profeta en favor del pueblo hasta la muerte, para servir a los pobres, en justicia. Es una ética política de unidad antropológica, donde se afirma la corporalidad sexual, y por ello la mujer encuentra un lugar más adecuado. Martin Buber me ayudaba en aquel momento, entre otros. Todo partía del conocimiento de la lengua hebrea que había leído y hablado en la vida cotidiana en mi estadía en Israel. Cuando debí examinarme en hebreo en París, hice mi examen con el Prof. Caselles hablando en hebreo; en una hora aprobé los tres cursos que debía cursar para obtener la licencia en estudios de la religión.

De retorno a Europa, entonces, de Grecia pasé a Yugoslavia, siguiendo el Danubio llegué de Belgrado a Viena, pasé a Alemania y me instalé en Francia, en París como punto de referencia. Comenzaba ahora la experiencia filosófica propiamente dicha.

§ 3. La reconstrucción del pensamiento filosófico en Europa hasta los primeros años de retorno en América Latina (1961-1969)

En París era el tiempo de la guerra de liberación en Argelia. Mis compañeros de estudio tenían la experiencia de haber sido soldados en las colonias francesas de ultramar. No eran provincianos como las generaciones que vendrán después, hasta el presente; tampoco lo era su filosofía (como provinciana será la filosofía francesa posterior). Había muerto hacia poco Merleau-Ponty. Vivía Sartre. Por mi parte seguía los cursos de Paul Ricoeur en La

Sorbonne. Vivía en *rue de l'Harpe 26*, sexto piso, una habitación de tres por cuatro metros con baño común para muchas otras habitaciones (entre las avenidas Saint Germain des Prés y Saint Michel, en Saint Severin, en pleno Barrio Latino). Años apasionantes. Trabajé de bibliotecario universitario durante dos años —allí me enteré de cuánto libro había en Francia y Europa; un trabajo de «rata de biblioteca» sumamente útil para el proyecto que comenzaba a bosquejarse. Mis tres primeras obras (las dos nombradas y *El dualismo de la antropología de la cristiandad*, escrita hasta 1968, y publicada en 1974) hubieran sido imposible sin la impresionante bibliografía de la que disponía gracias a mi trabajo cotidiano. Tuve un contacto muy cercano con los sacerdotes obreros de la Misión de Francia, con el diálogo entre marxistas y cristianos, con los movimientos en favor de la liberación de Argelia... ¡Era un estudiante militante muy integrado a la Francia popular!

Mi primer descubrimiento filosófico fue la fenomenología, gracias a la lectura atenta de Merleau-Ponty, de *La fenomenología de la percepción*, y del Husserl traducido por P. Ricoeur al francés. Pero, al mismo tiempo, descubrí al personalismo-fenomenológico del mismo Ricoeur. Ahora eran *Historia y Verdad*, y su obra de ese año 1961: *La simbólica del mal*.¹ Todo esto me permitió comenzar a cambiar mi horizonte categorial. Una transformación difícil, dura, exigente, novedosa. Procedía de una posición filosófica tradicional. El proyecto latinoamericano que iba tomando forma exigía otra formación teórica. En ese momento, en París, meditaba lo que indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), en el sentido de que América Latina estaba *fuerza de la historia*. Era necesario, desde nuestra pobreza colonial, encontrar un *lugar* en la Historia Mundial, descubrir nuestro ser oculto, reconstruir la historia de otra manera para «encontrarnos un espacio propio».

1. Mi deuda con Paul Ricoeur la he expuesto en un artículo titulado «Ermeneutica e liberazione. Dalla fenomenologia ermeneutica a una Filosofia della Liberazione. Dialogo con Paul Ricoeur», en *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 78-107.

Mientras tanto, en 1963, obtuve una beca y me trasladé a Maguncia, al Instituto de Historia Europea en Alemania. En Munich conocí a Johanna, mi esposa. Mi primer hijo nacerá después en París, y en Maguncia mi hija. Aquí complementé mi formación con estudios de historia. Así surgió la idea de realizar un doctorado en historia en La Sorbonne —bajo la dirección de Joseph Lortz en Maguncia y de Robert Ricard en París—. Comencé a practicar, no sólo la filosofía (y la ciencia de la religión que venía cursando en el Instituto Católico, y cuya licencia en ocho semestres finalizaría en 1965), sino también la historia. Era un proyecto de historia empírica latinoamericana, que posteriormente presentaría como tesis doctoral en París: *El episcopado latinoamericano, institución misionera en defensa del indio (1504- 1620)*.¹ Esta investigación me llevará durante tres largos veranos a Sevilla, a trabajar en el Archivo General de Indias, y a comenzar a desarrollar cierta pericia en la ciencia histórica. Era, como lo habíamos descubierto en Nazareth, el comienzo de una historia escrita *desde los pobres, desde el indio americano*. Ellos eran el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.

En 1964 habíamos organizado, con estudiantes latinoamericanos que vivían en toda Europa, una «Semana Latinoamericana» —que posteriormente fue publicada en *Esprit*.² Personalmente le pedí a Ricoeur que hablara sobre «Tâches de l'éditeur politique». Entre otras cosas nos dijo:

1. Obra que apareció en francés en la Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970, en un volumen (conteniendo tres capítulos, que son los que defendí en La Sorbonne en febrero de 1967): *Les évêques hispano-américains. Défenseurs et evangélisateurs de l'Indien. 1520-1620*, 286 pp.; y en castellano se editó en offset en nueve volúmenes en el CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971, más de 2.300 p.

2. Bajo el título de «Amérique Latine et conscience chrétienne», n.º 7-8, julio-agosto (1965). En mi artículo «Chrétientés latinoaméricaines», pp. 2-20, puede verse la influencia ricoeuriana cuando se dice: «Tout système de civilisation s'organise autour d'une substance, d'un foyer, d'un noyau éthico-mythique (valeur fondamentales du groupe), qui peut être mis à jour grâce à l'herméneutique des mythes de base de la communauté, la philosophie de la religion étant, à cet effet, un des instruments indispensables» (pp. 3-4). «[...] ce travail de discernement phénoménologique n'a pas été réalisé jusqu'à présent» (p. 5). Este artículo, desarrollado, apareció como librito posteriormente (*América Latina y*

«Me parece que una de las tareas mayores del educador hoy consiste en integrar la civilización técnica universal con la personalidad cultural, tal como la he definido más arriba, con la singularidad histórica de cada grupo humano.»¹

Estas propuestas fueron tomadas por nosotros muy en serio. Eran un proyecto filosófico-político generacional.

En 1965, en Münster (Alemania), escribí el pequeño libro sobre historia de la Iglesia en América Latina: era el primero en su género. Era el horizonte de comprensión de mi tesis doctoral sobre el tema en La Sorbonne con Robert Ricard, donde expresaba:

«Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un *núcleo (noyau)* ético-mítico que estructura los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los *mitos* fundamentales de la comunidad.»²

conciencia cristiana, IPLA, Quito, 1970), con un nuevo trabajo: «Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana» (pp. 63-80). En mi obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1974, aparecen artículos míos desde 1964, donde puede verse la influencia rieoeuriana en el análisis de la cultura latinoamericana.

1. Art. cit., en *Esprit*, 7-8 (1965), p. 91. En esa «Semana» hablaron igualmente Claude Trestomant, Yves Congar, Josué de Castro, Germán Arciniegas (aunque no se publicó su trabajo), etc. En 1965 publicaba en la revista de Ortega y Gasset en Madrid, *Revista de Occidente*, un artículo titulado «Iberoamérica en la historia universal» (n.º 25 [abril 1965], pp. 85-95), en el mismo sentido.

2. «La civilización y su *núcleo ético-mítico*» en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Editorial Estela, Barcelona, 1967, p. 28. En 1967, al regresar a Argentina después de diez años de la experiencia europea, al pasar por Barcelona, procedente de Génova, en el Eugenio «C», un barco italiano, recogimos el primer ejemplar de este libro, que crecerá con el tiempo y del que apareció en 1992 en Mundo Negro, Madrid, su sexta edición castellana (bajo el título: *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de colonaje y liberación 1492-1992*), y ha sido traducida al inglés (Eerdmanns, Grand Rapids, 1981), al alemán (Grünewald, Mainz, 1987), y al italiano (Queriniana, Brescia, 1992). Llenaba una necesidad subjetiva de llegar a lo «concreto» del acontecer histórico latinoamericano, en un aspecto sumamente relevante de la experiencia popular: el imaginario religioso, sintetizando si mis estudios de licenciatura en ciencias de la religión y mi proyecto latinoamericano de interpretación filosófica y de transformación político-social. Este libro es anterior entonces al 1968, a la II Conferencia de Medellín, y a la futura Teología de la Liberación, a la que ciertamente influenciará en su nacimiento (como lo reconocen sus gestores) dándole una impronta latinoamericana no meramente cuantitativa o sociológica, como era el estilo anterior a la aparición de esa *historia*.

También en 1965 publicaba en la *Revista de Occidente* un artículo programático: «Iberoamérica en la Historia Universal».¹ Si se lo lee hoy atentamente se podrá comprender que allí ya se encontraba, *ab ovo*, todo el proyecto posterior. Sin embargo, el mundo amerindio no tenía hasta entonces un lugar propio, aunque le dedicaría a la defensa del indio los ocho tomos de mi tesis publicada en rotaprint por Ivan Illich en el CIDOC de Cuernavaca. El lugar de los pueblos originarios en la Historia Mundial sólo la expondré en 1966, en mi semestre como profesor universitario, en un curso en la Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia (Chaco, Argentina), como viaje anticipado, y como un primer aterrizaje en mi Argentina.² Ese curso se publica por primera vez en el tomo II de estas *Obras selectas*.

En efecto, como profesor de filosofía e historia de la cultura en Resistencia, escribí un curso completo sobre *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,³ donde desarrollé inicialmente una visión del pasaje desde el Extremo Oriente de todos nuestros pueblos Amerindios; un Asia oriental donde se encuentra nuestra primera historia (proto-historia), y ahora sí descubriendo su *lugar* en la Historia Universal de «Malinche». Mientras que H. Cortés, desde Europa, procedía de las invasiones indoeuropeas del caballo y el hierro, y de semitas, hasta alcanzar el origen de la Modernidad: el 1492. La conferencia dictada en 1966, en una primera estadía de regreso en Argentina, titulada «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Uni-

1. Art. cit., pp. 85-95.

2. En 1966 obtuve una beca de la Organización de los Estados Americanos (OEA) para estudiar con Leopoldo Zea en México, pero habiéndoseme propuesto una cátedra en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Argentina), decidí comenzar la docencia universitaria.

3. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, 1966, 275 p. Véase la interpretación de mis trabajos histórico-filosóficos en Roque Zimmermann, *Uma Abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, Vozes, Petrópolis, 1987, cap. II: «A histórica», pp. 61 ss.; y Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder, Friburgo, 1992, cap. 3: «Zur geschichtsphilosophischen [...] Konzeption Enrique Dussel» pp. 57 ss.

versal»¹ (como puede verse tenía el mismo título que el curso que había dictado en la Universidad), fue como una declaración hermenéutica de principios —no sabía en esa época la originalidad del tema que me opondría muchos años después a I. Wallerstein y a muchos otros—. Describía el cómo la «civilización» universal técnica (en el lenguaje de Ricoeur) impactó a las culturas prehistórica, para ir constituyendo el «núcleo ético-mítico» de la cultura latinoamericana como todo, y desde ella las historias culturales «nacionales».

Regresé definitivamente a Argentina en marzo de 1967. Con materiales acumulados durante años en Europa. Escribí ya de regreso en Mendoza, como profesor adjunto en Antropología y después titular en Ética (en la Universidad Nacional de Cuyo), en 1968, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*,² cuyo subtítulo indicaba: «Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América». Cerraba así la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos que habían caído en el régimen de lo que Kierkegaard llamaría la «Cristiandad». La Cristiandad pasaba así de la reconquista de España (en aquella Covadonga del 718) a la conquista de América (desde el 1519 en México). Se trataba del «choque» de civilizaciones, de culturas, de visiones del mundo (desde los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del «choque» que realizarán las Cristiandades europeas modernas para constituir el mundo periférico colonial).

Era justamente este «choque» entre dos «mundos», el europeo y el amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) la que veníame

1. En rotaprint, Universidad Nacional de Resistencia, Resistencia, 1966. Posteriormente publicada repetidas veces, por ejemplo, bajo el título de «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* (Mendoza, Arg.), 4 (1968), pp. 7-40. Apareció también en *Método para una filosofía de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1974, pp. 205 ss. En agosto de 1968 dictaba un curso sobre «Cultura latinoamericana» (Villa Devoto, Buenos Aires), inédito, que comenzaba sobre: «I. Para una filosofía de la cultura. Civilización, núcleo de valores, *ethos* y estilo de vida» (pp. 33 ss.).

2. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

preocupando. Era el enfrentamiento asimétrico entre dos «mundos», con la consiguiente dominación del uno sobre el otro; con la destrucción del mundo amerindio por la conquista como origen de la Modernidad. Todo esto pondrá en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de *una cultura*, pero no tanto para el enfrentamiento *asimétrico* entre varias culturas en todo el Planeta (una dominante y las otras dominadas).¹

Como transición hacia una nueva etapa, venía efectuando unos seminarios de historia de la filosofía. Todo ello se concretó en *Para una destrucción de la historia de la ética*.² Los tomos II y III de esta historia nunca fueron escritos (aunque existe el material para su redacción). En ese momento, igualmente, en un seminario sobre la dialéctica de Hegel, desarrollé los fundamentos del discurso ontológico.³ También dictaba clases de filosofía en una Escuela de Periodismo, las que quedaron escritas y que se publican en estas *Obras selectas*, en el tomo III.⁴

1. Sobre la cultura véase mi reciente colección de trabajos *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*, Paulinas, São Paulo, 1997 (posteriormente publicado por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México, 2006, con otros artículos sobre el tema).

2. Escrita en 1969, y publicada en la Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1973. Allí se exponía la ética de Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant y Max Scheler, anterior al inicio de la Filosofía de la Liberación. Era el punto de partida de la *Ética ontológica* (contenidos en los capítulos I y II de la futura *Para una ética de la liberación Latinoamericana*, t. I).

3. Escrita igualmente en 1969, objeto de un seminario dictado en 1970, sobre la dialéctica de Hegel (Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1972), que será integrada posteriormente al *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*. Pertenece todavía a la etapa previa a la filosofía de la liberación.

4. *Lecciones de Introducción a la filosofía o Antropología filosófica*, off-set, Mendoza, 1969, t. I, 64 p. Cap. I: «El ente que es en el mundo. La crisis de la ciencia europea»; cap. II: «La fenomenología como método filosófico. Crisis, conversión y pasaje a la trascendencia»; cap. III: «¿Por qué la Antropología filosófica es la Introducción a la filosofía? La Ontología fundamental». Con el mismo título, t. II, 180 p. Cap. IV: «El origen del hombre. Diversos niveles constitutivos del mundo cultural»; cap. V: «El hombre en el pensamiento griego y neoplatónico». Apéndice: «Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XV». Esta obra inconclusa e inédita hasta el presente explicaría el comienzo de la *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Es ahora incluida en el tomo III de estas *Obras selectas*.

§ 4. Sobre el origen de la Filosofía de la Liberación (1969-1976)¹

La situación política desmejoraba a finales de la década del sesenta.² Los alumnos exigían a los profesores mayor claridad política. La dictadura del general J. C. Onganía en Argentina tenía cada vez mayor oposición entre los grupos populares. En 1969 se produce el «Cordobazo» (la ciudad de Córdoba es tomada por estudiantes y obreros, reproduciéndose lo acaecido en México en Tlatelolco, en París o Frankfurt en el año anterior). En una reunión interdisciplinar con sociólogos en Buenos Aires escuché hablar por vez primera sobre la «Teoría de la Dependencia». Esta teoría hacía su camino, mostrando la asimetría económica Centro-Periferia, la dominación del Norte que condicionaba el subdesarrollo del Sur. Fals Borda publica *Sociología de la Liberación* en Colombia; Augusto Salazar Bondy daba a conocer *¿Existe una filosofía en nuestra América?*,³ donde liga la imposibilidad de una

1. Véase al respecto el artículo de Eduard Demenchonok, «La Filosofía de la Liberación latinoamericana», *Ciencias Sociales* (Moscú), 1 (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en *Philosophical Forum* (Nueva York), 1-2 (1988-1989), pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: «Retos actuales a la Filosofía de la Liberación en América Latina», en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre), 1 (1989), pp. 9-29 (publicado también en Lateinamerika [Rostock], 1 [1987], pp. 11-25). He mos situado a la filosofía de la liberación en su contexto en el artículo: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación», en *Reflexão* (Campinas), 38 (1987), pp. 20-50; y para ubicar la Filosofía de la Liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, véase mi artículo: «Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana», en *Ponencia. II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436; también mi trabajo «Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation», en *Philosophical Knowledge*, University of America, Washington, 1980, pp. 108-118; igualmente en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 21-45; e «Histoire et Praxis (Orthopraxis et Objetivité)», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 4 (1985), pp. 147-161.

2. Véase mi artículo ya citado «1966-1976: Una década argentina y el origen de la filosofía de la liberación», en mi libro *Historia de la Filosofía latinoamericana y la Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1986, pp. 55-96.

3. Siglo XXI, México, 1969.

filosofía auténtica a la situación estructural de neocolonias dominadas. Estábamos dictando un curso de *Ética ontológica* en la línea heideggeriana (del «último Heidegger») en la Universidad Nacional de Cuyo, cuando en grupo de filósofos descubrimos la obra de Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, sugerido por J. C. Scannone, miembro fundador del grupo.¹ Mi ética ontológica se transformó en *Para una ética de la liberación latinoamericana*,² el tránsito se sitúa exactamente entre el capítulo 2 y el 3 del tomo I. En los dos primeros capítulos venía exponiendo una ética ontológica (inspirada en M. Heidegger, Aristóteles, etc.), la «vía corta» de Ricoeur. El capítulo 3 se titula: «La exterioridad metafísica del Otro». ³ ¿Por qué Levinas?

Porque la *experiencia originaria* de la Filosofía de la Liberación consiste en descubrir el «hecho» masivo de la dominación, del constituirse una subjetividad como «señor» ante otra subjetividad como «oprimida», pero ahora en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492; hecho constitutivo

1. Sobre la historia de la Filosofía de la Liberación véase E. Dussel-E. Mendieta-C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI, México, 2010. pp. 399-417.

2. Comenzada a escribir a finales de 1969, se publicaba en 1973, Siglo XXI, Buenos Aires, tomos I y II. El tomo III aparecerá en el exilio de México, en la Editorial Edicol, 1977. El tomo IV y V en la USTA, Bogotá, 1979-1980. Los cinco tomos fueron escritos, entonces, desde finales de 1969 a mayo de 1975, mes en el que comenzó mi exilio, después de que en la noche del 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba, que destruyó el frente de mi casa y mi biblioteca en Mendoza. Los tiempos de torturas, muertes, esparciciones en manos de la extrema derecha habían comenzado. Eduard Domenchonok acaba de publicar en Moscú un comentario a la clase que dicté el día posterior al atentado de bomba sobre la *Apología de Sócrates* (publicada al final de mi obra *Introducción a una Filosofía de la Liberación*, Extemporáneos, México, 1977). La situación política de Sócrates, los motivos de su condenación a muerte, eran muy semejantes a los míos: se le acusaba de «envenenar la mente de los jóvenes», a él con el ateísmo, a mí con el marxismo (analogía impactante por lo injustificado de las razones, que en realidad criticaba a la filosofía como crítica). Comenté línea por línea la *Apología* y la fui aplicando a la situación argentina del 1973. Sobre la Para una ética de la liberación latinoamericana véase la tesis de Emma Paz Pazmiño, *Filosofía de la Liberación latinoamericana. Aspectos fundamentales del pensamiento de Enrique Dussel*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1985, 269 p.

3. §§ 13-19: pp. 97-156.

originario de la «Modernidad», imposible de ser descubierto por E. Levinas.) Centro-Periferia en el mercado mundial; en el plano nacional (élites-masas, burguesía nacional —clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc. Esta «experiencia originaria» —vivida por todo latinoamericano aun en las aulas universitarias europeas de filosofía como ser colonial—, quedaba bien indicada en la categoría de *Autrui* (otra persona como Otro) como *pauper*.¹ El pobre, el dominado, el indio masacrado, el afro-americano esclavo, el asiático de la guerra del opio, el judío en los campos de concentración, la mujer objeto sexual, el niño bajo la manipulación ideológica (o la juventud, la cultura popular o el obrero creando plusvalor, etc.)... no pueden partir simplemente de «la estima de sí mismo (*l'estime de soi*)».² El oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: «—¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!».

El *origen radical* no es afirmación de sí-mismo (del *soi-même* francés, el *self* de un Charles Taylor), para ello hay que poder reflexionarse, tomarse como digno, descubrirse como persona. Estamos *antes* de todo ello. Estamos frente al esclavo que nació esclavo y que no sabe que es persona. Simplemente grita. El grito, como ruido, rugido, clamor, proto-palabra todavía no articulada, que es interpretada en su sentido por el que tiene conciencia ética. Indica simplemente que alguien sufre y que desde su dolor lanza un alarido, un llanto, una súplica. Es la «interpelación» originaria.³ Alguien puede tener «une réponse responsable à l'appel de

1. E. Lévinas habla del Otro (*Autrui*) como «*pauvre*», pero igualmente lo hará Marx, como veremos —y dentro de una misma tradición—, originadas ambas en el último Schelling y Feuerbach.

2. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, París, 1991, p. 382.

3. Este tema lo he expresado nuevamente, después de más de veinte años, en mi reciente debate con Karl-Otto Apel, marzo de 1991, en mi ponencia: «La razón del Otro».

l'autre»¹ —es toda la cuestión de la «conciencia ética»—.² Pero, opino, el «sí-mismo» del «oyente-responsable» se afirma como digno en la medida que «anteriormente» ha sido impactado por la súplica del Otro, anterioridad a toda reflexión posible; la responsabilidad o el «tomar-a-cargo-al-otro» es *a priori* a toda conciencia refleja. Se responde responsablemente ante el miserable cuando ya nos ha «tocado». El sí-mismo (*soi-même* o *self*) se auto-comprende reflexivamente como digno en el «acto de justicia» hacia el Otro como respuesta y en cumplimiento del acto de solidaridad o servicio (el *habadáh* semita) exigido antes por el Otro. Heidegger no logra superar el horizonte del «mundo», aunque lo intenta; Ricoeur permanece moderno bajo el imperio del *soi-même* como origen. Levinas nos permitió situar al *Autrui* como origen radical de la afirmación de la «comprensión del ser» o del «sí-mismo». La Filosofía de la Liberación había accedido, en los finales de la década del sesenta, a aquello a la que Heidegger se refiere como «el ámbito», o que Ricoeur exige como necesario cuando escribe: «une conception croisée de l'alterité reste ici à concevoir, qui rende justice alternativement au primat de l'estime de soi et à celui de la convocation par l'autre à la justice».³ La anterioridad del Otro que interpela constituye la posibilidad del «mundo» o del *soi-même* como reflexivamente digno, que se torna el fundamento del acto de justicia hacia el Otro. Es un círculo, pero que «inicia» el Otro —al menos en este punto la Filosofía de la Liberación da la razón a Levinas.

1. La *interpelación* como acto de habla», en *Diskursethik oder Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 96-121, publicada con los restantes materiales del debate en la editorial Siglo XXI, México, 1994.

1. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 391.

2. Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, en el § 24: «La conciencia ética como oír la voz-del-Otro» (t. II, cap. IV, pp. 52-58). La mera «conciencia moral» aplica (*applicatio* o *Anwendung*) los principios del sistema vigente; la «conciencia ética» se abre a la exterioridad y tiene criterios de discernimientos: «Qui donc distinguerà le maître du bourreau?» (P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 391).

3. *Op. cit.*, p. 382.

Pero no era sólo Levinas, era igualmente Marcuse y la Escuela de Frankfurt, al «politizar» la ontología heideggeriana:

«El Estado de bienestar capitalista es un Estado de guerra. Tiene que tener un Enemigo, con una E mayúscula, un Enemigo total; porque la perpetuación de la servidumbre, la perpetuación de la lucha por la existencia frente a las nuevas posibilidades de libertad activa intensifica en esa sociedad una agresividad primaria hasta un extremo que la historia, creo yo, no había conocido hasta ahora.»¹

Pero, en ese momento, y por una crítica a Hegel —que ocasionalmente se estudiaba mucho en esos años ya que era el segundo centenario de su nacimiento, 1770-1970—, descubrimos la importancia del último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación*, de las clases del 1841 en Berlín (con la presencia de Kierkegaard, Engels, Bakunin, Feuerbach, etc.). Los «poshegelianos» tenían un sentido de la realidad (*Wirklichkeit, realitas*) que trascendía el horizonte del ser hegeliano.² El Otro estaba «más-allá-del-Ser», y en esto coincidían Levinas, Sartre (el de la *Critique de la raison dialectique*), Xavier Zubiri (*Sobre la Esencia*), y,

1. *Dialéctica de la libertad*. Siglo XXI, México, 1968, p. 190 (citada en *Para una ética de la liberación latinoamericana*; t. I, p. 192, nota 425).

2. Esta tesis la desarrollamos en el tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, y específicamente en *Método para una filosofía de la Liberación*, ya citada, pp. 114 ss. Sobre este tema véase la obra de Anton Peter, *Der Befreiungstheologie und der Transzendentaltheologische Denkansatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*. Herder, Freiburg, 1988, 625 p., donde describe el pasaje que efectuó de Hegel a Schelling, Feuerbach, Kierkegaard, Marx, etc., hasta llegar a Levinas; y en Johann Schelkshom, *Dialogisches Denken und politische Ethik. Untersuchungen zur Relevanz personal-dialogischen Denkens für eine Gesellschaftsethik bei F. Gogarten, E. Brunner und E. Dussel*, Tesis, Universität Wien, 1989, 232 p.; o Christofer Ober, *Die ethische Herausforderung der Pädagogik durch die Existenz des Anderen. Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Tesis, Universität Tübingen, Mai, 1990; Roberto Goizueta, *Liberation. Method and Dialogue. Enrique Dussel and North American Theological Discourse*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1988, 174 p.; Edgard Moros, *The Philosophy of Liberation of Enrique Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Tesis, Vanderbilt University, Nashville, 1984, 143 p.; Jesús Jiménez-Orte, *Fondements Éthiques d'une Philosophie Latinoaméricaine de la Libération: E. Dussel*, Tesis, Université de Montréal, Montréal, 1985, 146 p.

posteriormente lo descubrimos, el mismo K. Marx. Schelling, contra Hegel, habla del «Señor del Ser (*Herr des Seins*)»,¹ creador desde la Nada, posición metafísica que se encuentra presente también en Marx.²

Años después, en una retractación, bajo el título de «Más allá del culturalismo»,³ criticaba mi posición anterior al 1969 bajo la denominación de «culturalismo». Era una cierta ceguera ante las «asimetrías» de los sujetos (una cultura domina a otra, una clase a otra, un país a otro, un sexo a otro, etc.), permitiendo una visión «ingenua, conservadora y apologética» de la cultura latinoamericana. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un «lector» ante un «texto». Ahora, la Filosofía de la Liberación descubre un «hambriento» ante un «no-pan» (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un «analfabeto» (que no sabe leer) ante un «no-texto» (que no puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse).

1. «El Señor del ser (*Herrn des Seins*), noción mucho más alta y apropiada que aquella que dice que Dios es el ser mismo (*tò ón*)» (*Schellings Werke*, Ed. Schroeter, Munich, 1958, t. V, p. 306). De aquí debió inspirarse Heidegger para llamar al *Dasein* el «pastor del Ser».

2. Veáse mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990, cap. 9.2, pp. 336 ss. En la clase XIII Schelling expresa: «se dice que se ha creado de la nada (*aus Nichts geschaffen*) algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino» (*Philosophie der Offenbarung*, Surbkampf, Frankfurt, 1977, pp. 179-180). Marx expresa, por una parte, que la «formación del plusvalor le sonrie al capitalista con todo el encanto cautivante de una creación de la nada (*Schöpfung aus Nichts*)» (*El capital*, I, cap. 7 [1873]; ed. cast. Siglo XXI, t 1/1, p. 261; MEGA II, 5, p. 162-163, 1; MEGA II, 6, p. 226). Y, por otro lado Marx dice que el trabajo vivo «cede su fuerza creadora (*schöpferische Kraft*) por la capacidad de trabajo como magnitud existente» (*Grundrisse*, I, ed. cast. Siglo XXI, p. 248; Dietz, Berlin, 1974, p. 214), o «lo que el tiempo de trabajo vivo produce de más [plusvalor] no es reproducción, sino nueva creación de valor (*neue Wertschöpfung*), y precisamente nueva creación de valores ya que se objetiva nuevo tiempo de trabajo en un valor de uso» (*Ibid.*, I, p. 305; p. 264-265). Reproduce el trabajo el valor del salario, pero al trabajar en el plus-tiempo de trabajo, crea valor de la nada del capital. Este tema lo hemos expuesto larga, precisa y definitivamente en nuestros comentarios a las cuatro redacciones de *El capital*. Es un tema «schellingiano» desconocido.

3. En la «Introducción general» a *La Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sigueme, Salamanca, t. I, 1983, pp. 34-36.

Pero bien pronto el propio Levinas no pudo ya responder a nuestras esperanzas.¹ Nos mostraba cómo plantear la cuestión de la «irrupción del Otro»; pero no podíase construir una política (erótica, pedagógica, etc.) que poniendo en cuestión la Totalidad vigente (que dominaba y excluía al Otro) pudiera construir una nueva Totalidad institucional. Esta puesta en cuestión crítico-práctica y la construcción de una nueva Totalidad era, exactamente, la cuestión de la «liberación». En ello Levinas no podía ayudarnos.

El tomo II de *Para una ética de la liberación latinoamericana*² enfoca esta problemática. Nos deparó muchas novedades —y la exigencia de constituir «nuevas» categorías en la historia de la filosofía—,³ y, sobre todo, la necesidad de desarrollar una nueva «arquitectónica». La primera de dichas categorías a la que debímos poner toda nuestra atención fue a la de «Totalidad»⁴ en un mundo oprimido. La ontología es un pensar el fundamento, el ser

1. Hemos escrito en *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires 1975, esta crítica explícita.

2. Escrito en 1971-1972, publicado por Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, como ya lo hemos indicado.

3. Es aquí donde el filósofo de la periferia siente tristeza, dolor y hasta ira. Hace veinte años publicó una ética en cinco volúmenes «en español», es decir, ¡está como «inédita» para la filosofía del Centro (inglesa, alemana o francesa)! Muchos malentendidos se hubieran solucionado si mis colegas del Norte hubieran leído estos tomos. Pero como está «en español» es ¡como si no se hubieran publicado! En francés se encuentra parte del capítulo VI, tercero de este tomo II, publicado bajo el título: «Pensée analéctique et philosophie de la libération», en *Analogie et Analéctique*, Labor et Fides, Ginebra, 1982, pp. 93-120. Una nueva versión de la misma temática acabo de escribirla en el debate con Karl-Otto Apel, en *Ethik und Befreiung*, Argument, Hamburg, 1990; y en el trabajo ya indicado arriba titulado: «La razón del Otro. La interpelación como acto de habla (speech act)» (marzo de 1991), ahora desde un marco filosófico pragmático —y no meramente fenomenológico trans-ontológico, como en 1971—.

4. La categoría de «Totalidad» me la sugirió mi profesor en Francia, Yves Jolif (*Comprendre l'homme*, Cerf, París, 1967, en el capítulo VI, I: «Totalité», pp. 139ss), pero ya presente en el *tò hólon* de Aristóteles, en el concepto de *ordo* medieval, en Kant, Hegel, Marx o Heidegger (*die Ganzheit*), Sartre, Martin Jay, etc. y tan criticada por el «antiholismo» popperiano. El concepto de «sistema» de N. Luhmann (*Soziale Systeme. Grundrisse einer Allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984; trad. cast. *Sistemas sociales*, Alianza-Iberoamericana, México, 1991) no viene sino a mejor describir lo que entendemos por «Totalidad».

de la Totalidad vigente. El pro-yecto (*Entwurf* ontológico heideggeriano) del sistema vigente justifica la opresión del oprimido y la exclusión del Otro. Poco a poco se vislumbró la utopía (*ouktópos*: «lo-sin-lugar» en la Totalidad): el pro-yecto de la liberación del Otro. Se trata de la producción de otra Totalidad analógica, constituida *con lo mejor de la antigua* y *desde la exterioridad* del Otro. Desde la interpelación del Otro, y como su respuesta, la afirmación del Otro *como otro*¹ es el origen de la posibilidad de la negación de la negación dialéctica (esto es lo que denominé el «método analéctico» o de «afirmación originaria» del Otro).² Habíamos tratado, de manera explícita, toda la problemática del «pasaje» dialéctico (desde un momento afirmativo de la alteridad: «analéctica») de la Totalidad establecida hacia una Totalidad futura por construir gracias a una «praxis de liberación». En el tiempo intermedio, entre ambas Totalidades, reina la creatividad, la referencia a las exigencias del cumplimiento de los derechos del Otro, como otro que toda Totalidad vigente; el tiempo de la ética de la liberación.

Posteriormente, tocó la tarea de internamos por niveles más concretos; eran los tomos III, IV y V de la *Ética*. Era necesario

1. La cuestión de la afirmación como origen de la negación de la negación fue claramente expuesta por Ricoeur («Négativité et affirmation originnaire», en *Histoire et l'érèt*, Seuil, París, 1955, pp. 336 ss.). La única diferencia es que, a diferencia de Ricoeur y de Nabert, pensaba en la «afirmación» del Otro *como otro*, como posibilidad y punto de partida del negar la negación que pesa sobre el Otro *como oprimido* en el sistema, y sobre el mismo «yo» (*le soi-même*) como dominador. El momento analéctico consistía, exactamente, en la afirmación de la persona del oprimido *como persona*, y desde dicha «afirmación» el negar, por ejemplo, su negación como «esclavo», como «objeto sexual» (mujer dominada), como «trabajo asalariado» (en el capital), etc. La cuestión del capítulo VI «El método de la ética» (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 129 ss.) toca este tema. Vuelvo sobre él en *Método para una Filosofía de la Liberación*, Sigueme, Salamanca, 1974, a partir de una reinterpretación del Schelling posthegeliano de la *Philosophie der Offenbarung* del 1841 (Véase la tesis doctoral de Anton Peter, ya citada). La cuestión de la «Alterité» me la sugirió también el maestro Yves Jolif (*Op. cit.* cap. VI, II: «Alterité», pp. 154 ss.).

2. Posteriormente es recogida esta posición en la obra *Filosofía de la Liberación*, 5.3. Como hemos dicho más arriba, Ricoeur me aportó la idea de esta afirmación originaria en «Négativité et affirmation originnaire», en *Histoire et vérité*, pp. 336-360.

ascender del nivel abstracto de las categorías tales como Totalidad, Alteridad, praxis de liberación en general, a Totalidades más complejas, concretas. La mediación, el momento de «pasaje» de lo abstracto a lo concreto fue una «Histórica»: un situar dentro de la historia mundial el hecho del mundo periférico.¹ Por ello en el capítulo VII tratamos la problemática de «La erótica latinoamericana»;² en el capítulo VIII: «La pedagógica latinoamericana»;³ en el capítulo IX: «La política latinoamericana»,⁴ y en el capítulo X: «La arqueológica latinoamericana».⁵ Cada uno de estos «tratados» comienzan —a la manera ricoeuriana— por una «simbólica»: «La erótica simbólica» (§ 42); «La pedagógica simbólica» (§ 48); «La política simbólica» (§ 61); «La arqueológica simbólica» (§ 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana a (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc. En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir posteriormente:

- 1) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer opri-mida en la erótica machista, el hijo/la hija-juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica Capital/Trabajo y Norte/Sur, el Otro humano que es como la huella en las arenas del Otro infinito, negado por la fetichización de la Totalidad afirmada ateístamente en la negación del Otro, etc.);

1. La «Introducción a la Tercera Parte. La histórica latinoamericana», jugaba esa función no accidental ni anecdótica (t. III, pp. 28 ss.).

2. *Filosofía ética de la liberación* [se trata del tomo III de *Para una ética de la liberación...* con otro título] (escrita entre 1972 a 1973), t. III, Edicol, México, 1977, pp. 1-121.

3. Escrito en 1973; *Ibid.*, pp. 123-227.

4. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1973-1974), USTA, Bogotá, t. IV, 1979.

5. *Filosofía ética latinoamericana* (escrita en 1974-1975), USTA, Bogotá, t. V, 1980.

- 2) la negación de la Totalidad desde un pro-yecto de liberación (del machismo, de la ideología dominante, del sistema político-económico opresor, el ateísmo de la Totalidad fetichizada; esta última, posición de Marx), y
- 3) el proceso de la praxis de liberación en vista del pro-yecto antedicho (describiendo los niveles de la praxis y del *ethos* liberación: del feminismo, de la pedagogía de la liberación, de una política y económica constructoras de un nuevo orden, del culto al Infinito como servicio subversivo de justicia).

Toda esta temática, *nunca tratada así en las éticas europeas* que conozco, nos permitieron reflexionar sobre nuevos problemas, que eran los que nos acuciaban (y exigían nuevo horizonte categorial y arquitectónico).¹

En la «erótica latinoamericana», planteaba, por primera vez (al menos en nuestro conocimiento) en la filosofía latinoamericana, al comienzo de los setenta, de manera filosóficamente sistemática, la cuestión de la liberación de la mujer (en la Periferia mundial: la india, la mestiza, la mujer de pueblo, pobre... triplemente oprimida [como mujer, como clase oprimida, como nación colonial]). En ese entonces, para dar razón al feminismo, optamos, ontológicamente, por una lectura negativa de Freud; es decir, Freud propondría un diagnóstico machista o patriarcalista de la realidad femenina: «genitalidad masculina o castración [...] Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el objeto y la pasividad. La vagina es reconocida ya entonces como albergue del pene».² Si esta fuera la definición de la sexualidad en cuanto tal, Freud sería un patriarcalista. Pero... si esta fuera la definición del machismo cultural que produce las

1. En 1974 apareció la obra *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, con artículos míos de esa época, que dejan ver dicha problemática. Obra incluida en el tomo VI de las *Obras selectas*.

2. *Die infantile Genitalorganisation*, en *Obras completas*, Biblioteca Nueva. Madrid, t. I, 1967, pp. 1197; en *S. Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V, p. 241 (véase nota 89 del tomo II de mi *Paa una ética...*).

patologías femeninas, entonces, sería exactamente una visión patriarcalista apero al definir así al machismo se transforma en su crítica.¹ La Totalidad machista opriime a la feminidad, a la mujer. Allí descubrimos, con gran entusiasmo, cómo la «lógica de la alteridad» daba grandes resultados novedosos —sin haberlo previsto—. Si la Otra/el Otro es «nada» para la Totalidad, la mujer es esa «nada». Como en la «nada» no puede haber ninguna diferencia, no puede haberla entre «mujer» pareja sexual y erótica (del adulto-varón y la mujer) y la «madre» (con respecto al niño-varón y su madre). No habiendo posibilidad de alguna diferencia en la «nada» entre madre y pareja-mujer, todo acceso a la «mujer» (madre-pareja) es siempre relación con la «madre», es decir, es incestuosa. Sólo la *afirmación* de la «distinción» de la alteridad de la Otra/el Otro (*afirmación* de la mujer sexuada como pareja «clitoriana-vaginal ante un falo», por «distinción» de la mujer como madre pedagógica en la relación «mamario/bucal», por ejemplo) es lo que permite diversificar el «cara-a-cara» erótico-sexual del varón-mujer (en la relación sexual, por ejemplo), del erótico-pedagógico de la niña/o-madre (en el mamar, por ejemplo). La «situación edípica» es patológica y procede de una totalización represiva de la Totalidad patriarcal machista, que niega la alteridad de la mujer en su positividad de sujeto, actividad, posesión de órganos «simbólicos» positivos de la eroticidad femenina.² Nues-

1. Esta segunda posición es la que adoptaremos en el trabajo en curso sobre *Nueva erótica latinoamericana*, donde, además, deberemos comenzar a abordar la reconstrucción de la masculinidad desde una feminidad liberada. El género femenino y masculino, la feminidad y masculinidad, no se identificarán con la sexualidad femenina o masculina ni con la eroticidad femenina o masculina. Sexo, erótica y género, femenino y masculino, presentan, veinte años después de mi primer *Erótica latinoamericana*, muchas variantes. Ha aparecido *Para una erótica latinoamericana. El perro y la rana*. Caracas, 2007 Y, ante todo, para responder a razonables objeciones que me han lanzado feministas norteamericanas, en cuestiones tales como el aborto, el divorcio y la homo-sexualidad (véase algunas retractaciones de mi parte en la ponencia «Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos», en *Libertação/ Liberación* [Revista de AFYL, Campo Grande, Brasil], II, I [1991], pp. 33-49).

2. Contra Lacan no podemos admitir el «falo» (diferente al «pene») como «símbolo» de la sexualidad en cuanto tal. Es sólo el significante masculino o de la masculinidad.

tra erótica va mucho más allá que la de Merleau-Ponty, de Sartre, de W. Reich (con quien deberemos volver a dialogar, muy especialmente desde que hemos reconstituido el pensamiento de Marx) y aun de D. Cooper. El auténtico anti-Edipo es la relación Abrahán-Isaac, cuando el padre no mata a su hijo dejando de cumplir la ley patriarcal que obligaba a inmolar al hijo primogénito. Asesinato del hijo que perpetró el padre de Edipo; del padre que cumplió Edipo, cometiendo además el incesto con su madre.

En la «pedagógica latinoamericana» traté toda la problemática de la pedagogía, los medios de comunicación, el problema cultural e ideológico, etc. El tema central es el Edipo reprimido y ahora ideológicamente dominado, la juventud domesticada, la cultura popular subalterna de los países coloniales del Sur. Se descubre al gran pedagogo de la Totalidad pedagógica burguesa: J. J. Rousseau. El Emilio rousseauiano es un huérfano, sin padre ni madre, sin cultura comunitaria previa que cumple la currícula y el aprendizaje del burgués originario, bajo la autoridad de un preceptor autoritario. Por el contrario, Paulo Freire, el anti-Rousseau del siglo XX, parte no de un huérfano sino de un adulto miembro de una comunidad popular, con padre y madre, con familia, con cultura propia y «desde donde» el pedagogo «sirve» como horizonte crítico que toma en cuenta todo los recursos que trae el educando¹ histórico para colaborar en el desarrollo del sujeto individual y socio-político. La praxis de liberación pedagógica es comunitaria, popular, anti-hegemónica. Sistematizaba así filosóficamente la cuestión desde América Latina.²

Lacan es una última expresión del patriarcialismo machista. La relación sexual varón-mujer ante el «clítoris-vagina», que debe distinguirse de la posición final «buco-mamal», son los «símbolos» de la feminidad erótico-sexual, desde donde aparece el «género» socio-histórico concreto femenino, que no debe esencializarse.

1. En el sentido de «source» para Charles Taylor.

2. Hemos escrito algunos trabajos, desde 1966, sobre la cultura. Todos ellos deben ser considerados como parte de una pedagógica de la liberación. Por ejemplo: el ya citado «Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal», Universidad del Nordeste (Resistencia), en rotaprint, 1966 (sintetizado en: «Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional», en *Cuyo* [Mendoza], 4 [1968], pp. 7-40); «De la secula-

En la «política latinoamericana» la Filosofía y la Ética de la Liberación enfrentaba su núcleo central; la cuestión más ardua. Debemos indicar que es esta parte del desarrollo arquitectónico que se ha transformado en el presente (desde 1998) en el objeto de reflexión privilegiado. He escrito mucho desde esas fechas. Una *Política de la Liberación* transformó completamente lo que escribí en 1973 en el tomo IV de la *política* de aquella *Ética*. En efecto, en dicha fecha, en Argentina se vivía la experiencia del retorno del poder popular, con una cierta esperanza de una revolución—aproximadamente como sería después el caso de Nicaragua desde 1979—. Es en ese horizonte de represión (recuérdese que el 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba perpetrado por la extrema derecha del sindicalismo corporativista de los metalúrgicos, el «comando Ruci»),¹ y sin embargo de esperanza, no propiamente de optimismo, que esa «política» reflejaba la situación concreta.² Es necesario leerla en *situada históricamente*, de lo contrario se entiende poco. No

rización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento hasta la Ilustración », en: *Concilium* 47 (1969), pp. 91-114; «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular», Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador, Buenos Aires, el 6 de agosto de 1973, que apareció en *Stromata* (Buenos Aires) 30 (1974), pp. 93-123; «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Cristianismo y Sociedad* (México) 80 (1984), pp. 9-45; «Religiosidad popular latinoamericana. Hipótesis fundamentales», en Karl Kohut/Albert Meyers, 1988, pp. 13-25 (reedición en *Concilium* 206 (1986), pp. 99-113). Además, véase la tesis de doctorado de Alípio Marecio Dias Casali, *A «Pedagógica» de Enrique Dussel: elementos para un estudio crítico*, Pontificia Universidad Católica de São Paulo, 1979, 175 p.; de Christofer Ober, *System. Lebenswelt und Exteriorität. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel*, Fach Ethik, Universität Tübingen, 1989, 282 p.

1. Véase la conferencia ya indicada que dicté en la mañana siguiente del atentado de bomba, titulada «La función práctico-política de la filosofía» (Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973), en *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, Extemporáneos, México, 1977, pp. 139-149.

2. Véase mi artículo citado sobre aquella agitada época: «Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación» (escrito en 1984), en *Reflexão Campinas*, 38 (1987), pp. 20-50.

es extraño que sea esta la parte más polemizada de mis obras. La crítica de «populismo», aunque a mi juicio infundado, se hizo sentir.¹

El tomo V de la *Ética* tocaba la problemática del «anti-fetichismo» (o una filosofía de la religión). Es un tema que he expuesto repetidamente.² En mi obra *Las metáforas teológicas de Marx*,³ vuelvo sobre sobre la cuestión.

Fueron años de muchas tensiones, de profundos compromisos, de un viajar incesante por América Latina (continente que atravesé frecuentemente).⁴ Cuando aumentó la represión fui expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo, en marzo de 1975, y se me condenó a muerte por «escuadrones» paramilitares. Dejé Argentina y comencé el exilio en la nueva patria: México. Aquí, durante algunos meses, sin mi biblioteca por encontrarse en Ar-

1. Tres de mis trabajos, alguno sumamente polémico, tocan la cuestión. Ellos son, como anticipó: «Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Estatuto del discurso político populista» (*Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas* tenido en el Centro de estudios Latinoamericanos, UNAM, México, 1976), aparecido en *Ideas y Valores* (UN-Bogotá), 50 (1977), pp. 35-69; «Filosofía de la liberación y revolución en América Latina», en *La filosofía y las revoluciones sociales*. Grijalbo, México, 1978, pp. 25-53; y como respuesta a objeciones: «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo», en *Ponencias* (III Congreso Internacional de Filosofía latinoamericana), USTA, Bogotá, 1985, pp. 63-108.

2. El tema puede ya observarse desde el 1970, aunque presentado en 1972: «El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad» (Comunicación presentada en la II Semana de la Asociación de Teólogos Argentinos, Córdoba 1972), aparecido en *Fe y Política*, Guadalupe, Buenos Aires, 1973, pp. 65-89; posteriormente en «La religión: como supra-estructura y como infra-estructura», en *Religión*, Edicol, México, 1977, pp. 15-68; y en «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», aparecido en inglés como «Christian and marxists in Latin America», en *Newsletter from CAREE*, Boletín 24 (1984).

3. *El Verbo Divino*, Estella, 1992 (posteriormente en *El perro y la rana*, Caracas, 2007).

4. Véase el artículo ya citado de esta época «Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la *Filosofía de la Liberación*». Excepto una corta estadía en Lovaina en 1972 (donde dicté conferencia sobre Filosofía de la Liberación, y estudié en el Archivo Husserl bajo la dirección de van Breda), en este tiempo estuve casi exclusivamente en América Latina, comprometido con lo que aquí acontecía.

gentina —de memoria entonces—, redacté la *Filosofía de la Liberación*.¹ Una época había terminado para mí. Comenzaba otra.

La *Filosofía de la Liberación* corresponde así a la etapa argentina. Se exponía el argumento en cinco partes. La arquitectónica se introduce por una «Histórica» (capítulo 1),² para situar el discurso en el Tercer Mundo.³ La «guerra sucia» de Argentina ponía al discurso filosófico su contexto geopolítico. El primer paso (capítulo 2),⁴ era la descripción de las «categorías» (o metacategorías) abstractas («Proximidad» [la metacategoría práctica o ética por excelencia], «Totalidad», «Mediaciones», «Exterioridad», «Alienación» y «Liberación»). Todo ello podía aplicarse, en un segundo momento, en niveles prácticos de mayor concreción (capítulo 3:⁵ la «Política» de liberación,⁶ la «Erótica» de liberación,⁷ la «Pedagógica» de liberación y el ámbito del antifetichismo). En un nivel aún más concreto, y en orden a describir las mediaciones de las relaciones prácticas, aparecen las «relaciones poiéticas» con la «naturaleza» (capítulo 4). Aquí las co-

1. Escrita en 1976, y publicada en la Editorial Edicol, México, 1977 (con posteriores ediciones en universidad de Santo Tomás, Bogotá, 1980; Ediciones Aurora, Buenos Aires, 1985; en portugués: *Filosofia da liberdade*, Loyola-UNIMEP, São Paulo -Piracicaba, 1982; en inglés: *Philosophy of liberation*, Orbis Books, Nueva York, 1985, 2a. ed. 1990; en alemán: *Philosophie der Befreiung*, Argument, Hamburgo, 1989; en italiano *Filosofia Della Liberazione*, Queriniana, Brescia, 1992; etc.). En 1983 apareció *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, con artículos míos de esa inicial época de México.

2. Síntesis y desarrollo de mis trabajos de historia de la filosofía y de la cultura.

3. Esto es ya, en cierta manera, fruto del exilio. Preveía ya un despliegue del horizonte de América Latina al Tercer Mundo.

4. Síntesis y desarrollo de los tomos I y II de la *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

5. Corresponde a los tomos III, IV y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

6. Aquí debí, en las sucesivas ediciones, introducir correcciones o aclaraciones, en temas tales como el «populismo» y las distinciones aprendidas y reconstruidas en la relectura de Marx mismo.

7. Ante la crítica de las feministas norteamericanas, debimos introducir igualmente correcciones, pero en realidad esta parte se refundirá en la próxima edición de 2007.

rrecciones son mucho más importantes de edición en edición. En primer lugar, la «naturaleza» se transformará en «física» (cuestión etimológica). La primitiva «semiótica» se desdoblará en «semiótica» y «pragmática» (en especial en el diálogo con la Escuela de Frankfurt actual); la «económica» se coloca después de la «poiética» (la que se transformará en la «tecnológica»), y cobra ahora todo su sentido. La «pragmática» y la «económica» son los momentos *prácticos* de las mediaciones *poiéticas* o productivas («semiótica» y «tecnológica»). Volveremos sobre estas cuestiones en el § 6. Por último, las cuestiones de método (capítulo 5), donde el asunto argumentativo central es el momento analéctico, que no tuvieron correcciones hasta el diálogo con K.-O. Apel desde 1989.

§ 5. Desarrollos de la Filosofía de la Liberación (1976-1989)

Mi exilio de Argentina lo interpreté como un paso adelante. No podía dejarme abatir. En San Antonio (Texas) me lancé a estudiar el inglés (que nunca había hablado porque no había estudiado en un medio anglosajón), porque necesitaba hablarlo. En efecto, en 1974 en Lovaina me había reunido con colegas de África y Asia. Comenzamos a pensar en un diálogo entre intelectuales de los tres continentes. Así, en 1976, nos reunimos en Dar-Es-Salaam (Tanzania), unos 25 intelectuales de cada continente (África, Asia, América Latina y minorías del «centro»). Esos encuentros me llevaron a visitar Adis-Abeba y El Cairo. Regresaría al África en años sucesivos a Ghana, Kenya (en tres ocasiones), Zimbabue (el África debajo del río Zambezi). Fue una experiencia fundamental en la ampliación de mi comprensión de la historia. En 1977 organizamos un encuentro en Nueva Delhi (recorriendo toda la India; y posteriormente regresaría a ese maravilloso país en tres ocasiones, para impartir cursos y seminarios en Delhi, Bombay, Madurai, Madras, Cochín, etc.). No podré olvidar la impresionante experiencia de Varanashi o del Taj Mahal. De allí continué hacia Bangkok, Singapur, cuatro veces a Filipinas (hasta las islas Negro o Mindanao); desde Beijing y sus inmensas murallas hasta Tokio.

Además de América Latina, en la que debía estar siempre presente en distintos países, me tocaba ahora comenzar el recorrido de muchas universidades norteamericanas (donde enseñaré durante un semestre completo en Notre Dame University, California State University, Union Theological Seminary, Vanderbilt University, Loyola University de Chicago, Duke University, Harvard University, y dando decenas de conferencias en otras universidades). Al imperio del Norte era necesario conocerlo por dentro. En italiano dictaré conferencias en muchas regiones de Italia, desde Sicilia hasta Génova. Lo mismo acontecerá en Francia e el Reino Unido. Mientras tanto, gracias a los sucesivos Congresos Internacionales de Filosofía Latinoamericana de la USTA de Bogotá nació la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), reconocida en el Congreso Mundial de Brighton en 1988 como miembro oficial de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (la FISP de Friburgo). México estaba cerca de Cuba y Nicaragua, revoluciones que apoyé por todos los medios que tuve (en especial por la crítica filosófica del marxismo dogmático desde una relectura apretada y diferente de Marx «mismo»). Fueron años no sólo de reflexión, sino de expansión de la Filosofía de la Liberación. La represión cercana de Argentina dejó lugar a la responsabilidad de elaborar una filosofía para el Tercer Mundo, el Sur, la Periferia del mundo —explotada y empobrecida.

Como hemos dicho más arriba, y con posterioridad de la obra *Filosofía de la Liberación*, en México, me fue necesario clarificar las ambigüedades que esta Filosofía había dejado sin contestar en su primera etapa. Entre los filósofos de la liberación (la mayoría de ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo neoliberal y «modernizador» desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado),¹ los hubo que apoyaron posteriormente

1. He insistido frecuentemente sobre esta «persecución» en regla contra más de veinte filósofos que fueron en Argentina expulsados de Universidades Nacionales por su compromiso con la Filosofía de la Liberación. No conozco otro movimiento filosófico continental que haya pagado de esta manera su coherencia.

a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas;¹ otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular,² sin considerar las determinaciones institucionales políticas y económicas del pueblo empobrecido, y sin poder evitar las ambigüedades populistas; los más debieron guardar silencio³ (con censura externa e interna).

Como hemos indicado arriba, la cuestión política del «populismo» se tornó central. Era necesario clarificar las categorías «pueblo» y «nación» (como lo «popular» y «nacionalista»), para evitar la posición derechista, fascista, pero al mismo tiempo se debía no caer en la «falacia abstractiva» del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a interarme en Marx para aclarar dichas ambigüedades.⁴ Esto me alejaría por años de una empresa filosó-

1. La obra temprana de Mario Casalla, *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, indica ya la posición del autor. Un libro que es expresión de la reflexión generacional, que afirma lo nacional y lo latinoamericano como periferia. Crítica la modernidad, pero no indica la opresión económica, clasista, ni sobre la exterioridad del pobre.

2. Lo mejor de esta línea está en la obra de Juan Carlos Scannone. Su último trabajo, *Nuevo punto de partida de la Filosofía Latinoamericana*, Docencia, Buenos Aires, 2011, en especial la primera parte (pp. 15-42), indica bien su posición actual donde no se ha superado en parte todavía la ambigüedad populista. Véase J.C. Scannone (Ed.), *Sabiduría popular, simbolo y filosofía*, Guadalupe, Buenos Aires, 1984, donde se publica un diálogo internacional en el que participaron, entre otros, Peperzak, Casper, Levinas, etc.

3. Véase la valiosa protesta latinoamericana, como un grito kierkegaardiano, en la Córdoba transformada como en una nueva Copenhage, de Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón*, Ed. Sils-Maria, Córdoba (Arg.), 1988, en especial pp. 40ss: «En efecto, a comienzos de la década del setenta, y en función de la nueva situación socio-política del país, surgió en el ámbito académico nacional una corriente filosófica profundamente crítica y desmistificadora, llamada Filosofía de la Liberación» (p. 41). De nuestras discusiones en el exilio mexicano, véase: «Filosofía: populismo o liberación» (pp. 155 ss.).

4. Las cuatro obras, parcialmente citadas, son las siguientes: *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, 421 p. (hay traducción francesa); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI/UAM-I, México, 1988, 380 p. (hay traducción inglesa); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»*, Siglo XXI, México, 1990, 462 p. (hay traducción italiana); y *Las metáforas teológicas de Marx*, El Verbo Divino, Estella, 1992 (hay nueva edición en 2007), 290 pp.

fica de fundamentación, de exposición detallada de los nuevos logros, de la hermenéutica (a lo que volvía por momentos, descubriendo ahora más claramente las *asimetrías* existentes).¹

Una primera advertencia. El acceso sistemático a Marx, que comencé en la segunda parte de la década del setenta en México, se debió a cuatro hechos. En *primer* lugar, por la creciente *miseria* del continente latinoamericano (que no ha cesado de empobrecerse, hasta llegar a una epidemia de cólera en esos tiempos como fruto de la contaminación, marginalidad y desnutrición acelerada de la mayoría del pueblo latinoamericano). El «pobre», en la «exterioridad» del sistema de producción y distribución, es un «hecho» más brutal que nunca (desde 1968 a 1992). En *segundo* lugar, para poder efectuar una *crítica del capitalismo* causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte (más desde noviembre de 1989), se mostrara que fracasa en el 75% de la Humanidad: en el Sur (África, Asia, América Latina).² En *tercer* lugar, porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una *económica* y política precisas, claras, firmes —para posteriormente poder afianzar también la pragmática, como subsunción de la analítica. En *cuarto* lugar, porque, para poder superar el «dogmatismo» (marxista-leninista de la época) aun en los países socialistas (ya que había comenzado a tener muy frecuentes contactos en Cuba, Alemania Oriental y la Unión Soviética, con

1. El más explícito artículo en este punto, y ya citado, fue «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y el dogmatismo)». En este trabajo muestro la complejidad de muchas culturas en oposición (cultura transnacional, cultura nacional, cultura de masas, cultura ilustrada, cultura popular, obrera, campesina, de etnias, etc.), y el cómo en ciertas situaciones (como la nicaragüense en ese momento) el «pueblo» (bloque social de los oprimidos) puede transformarse en el «sujeto» o el «actor colectivo» creador de nueva cultura. La «cultura popular revolucionaria» sería la nueva matriz de una hermenéutica de liberación. Los «lectores» se han diferenciado, los «textos» se encuentran en contradicción. Una filosofía hermenéutica necesita muchas nuevas distinciones para poder dar cuenta de la complejidad asimétrica de la cuestión en los países periféricos, del Sur.

2. Mis frecuentes viajes por África y el Asia, me mostraron una realidad de brutal empobrecimiento, aún mayor que el existente en la sufriente América Latina.

las Academias de Ciencia), era necesario leer directa y seriamente a Marx mismo,¹ para afianzar la izquierda latinoamericana.

En la tarea de reconstrucción radical del pensamiento de Marx era necesario, y en lugar de estudiar a los comentadores europeos de nuestro autor, imponerse la paciente tarea de releer íntegramente, desde la situación de «dependencia» latinoamericana, y, en seminario (fueron más de 40 estudiantes que durante casi 20 semestres estudiaron palmo a palmo la obra teórica del pensador de Trier) discutimos las cuatro redacciones de *El capital* del mismo Marx (es decir, los tomos de la obra de Marx de 1857 a 1882, incluidos en la sección II del MEGA).² Mi primera constatación fue descubrir el abandono del estudio serio, íntegro y creador que habían sufrido las investigaciones sobre Marx por parte de los «grandes» filósofos europeo-norteamericanos (en los últimos años no se había leído seriamente a Marx si no fuera por obras como la de Roman Rosdolsky).³ Algunos «marxeólogos» editaban demasiado lentamente sus obras —en el Instituto Marxista-Leninista, tanto de Berlín como de Moscú—. Marx no era calurosamente «aceptado» ni por el capitalismo ni por las burocracias del estalinismo.

En la relectura hermenéutico-filosófica y cronológica categorial (reconstructiva) de la obra de Marx llegó a un momento en que se me impuso la necesidad de *invertir las hipótesis de lecturas tradicionales*. El Marx más antropológico, ético y anti-materialista ingenuo no era el de la juventud (1835-1848), sino el Marx defini-

1. En cierta manera, con la caída del muro de Berlín en 1989, se tronchó este intento, pero quedaron los otros tres. Sin embargo, muy pronto la izquierda latinoamericana comenzó a despertarse del estado en el que la dejó el choque del «derrumbe del socialismo real» y del neoliberalismo de moda, y por ello desde el comienzo del siglo XXI contemplamos un «retorno a Marx» que hemos propiciado, y que será fundamental para la nueva generación latinoamericana (y mundial).

2. Así se resume el título de la edición crítica que, por segunda vez, acaba de interrumpir el Instituto Marxista-Leninista de Berlín y Moscú.

3. Esto se deja ver rápidamente al considerar las obras de los filósofos actuales, por las citas que efectúan, por la bibliografía de segunda mano, por la debilidad de los argumentos al respecto.

tivo, el de las «cuatro redacciones de *El capital* (1857-1882)». Un gran filósofo-economista fue apareciendo ante nuestros ojos. Aunque notables e importantes, sin embargo ni Lukács, Korsch, Kosik, Marcuse, Althusser, Coletti o Habermas colmaban nuestras aspiraciones.¹

Era necesario efectuar la «vía larga» de la *filosofía económica* (así como otros habían recorrido la «vía larga» de la hermenéutica del discurso, del texto). La «Filosofía del lenguaje» del *linguistic turn* era fundamental. Pero igualmente fundamental, en especial para el mundo *empobrecido* de la Periferia, era el «reconstruir» la totalidad de la obra central de Marx —liberándolo no sólo del estalinismo dogmático, sino de las capas de la tradición del «marxismo occidental» que habían comenzado por sepultar el pensamiento de Marx con el suyo propio, desde Engels y Kautsky, hasta Lukács o Korsch; no hablemos de Althusser, porque se alejó demasiado de Marx mismo. Nuestra finalidad filosófica *latinoamericana* era consolidar la «económica» a través de la «poética» o «tecnológica» tal como la trata la Filosofía de la Liberación,² y considerando especialmente lo que pudo decir sobre la «Teoría de la Dependencia». Era necesario preguntarle a Marx si algo había elaborado sobre el concepto de *dependencia* como causa de la diferencia entre el Norte y el Sur (la cuestión se situará exactamente en la cuestión de la «transferencia de valor»).

1. Sobre estos filósofos véase el capítulo 8 de mi obra *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, pp. 297-332: «Interpretaciones filosóficas de la obra de Marx».

2. En el exilio, en México, debí enseñar filosofía durante años en un departamento de diseño. Allí comencé a desarrollar una «Filosofía de la poética», a partir de aquella expresión de Aristóteles: «*Práxis kai poiesis éteron*» (*Eti. Nic.*, VI, 4, 1140 a 17). Véase mi obra *Filosofía de la Producción*. Nueva América, Bogotá, 1984, donde inicio el desarrollo de toda una filosofía de la *poiésis* (que debe distinguirla claramente de la *praxis*), que sin embargo quedó inconclusa, pero que me servirá para poder completar la «caráctertónica» de la Filosofía de la Liberación ante Habermas y Apel. Lo que ellos llaman «comunicación» es el momento *práctico* (pragmático) de una *semiótica* (la «poética» o producción de «signos» con contenido proposicional, subsumidos en la relación o función práctica-comunicativa).

debida a la composición orgánica diferente de los capitales globales de las naciones desarrolladas y subdesarrolladas, en el proceso de la competencia entre dichos capitales dentro del mercado mundial).¹ Esto nos llevó a descubrir que Marx había escrito en cuatro ocasiones *El capital*. Estudiamos los textos ya editados² en alemán, y comenzamos un apretado comentario línea por línea, parágrafo por parágrafo —con intención hermenéutico-filosófica latinoamericana de liberación, atendiendo a reconstruir el proceso de producción de las «categorías» y prestando atención al «sistema» de las mismas.³ Debimos, en el caso de la tercera y cuarta redacción, echar mano de los inéditos que se encuentran en Ámsterdam (con textos mecanográficos en Berlín).⁴ Teníamos, por primera vez en la historia de la filosofía, una visión arqueológica de conjunto de Marx. Así pude comenzar la reinterpretación hermenéutica de su obra. ¿Cuál no sería mi admiración al descubrir una gran semejanza categorial fundamental del pensamiento de Marx con la Filosofía de la Liberación, en especial en aquello de la

1. Véase el capítulo 15: «Los Manuscritos del 61-63 y el concepto de dependencia», en mi obra *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, pp. 312 ss. (en inglés en «Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the Concept of Dependency», en *Latin American Perspectives* (Los Angeles), 17, 2 (1990), pp. 61-101). Contra lo que la mayoría opina, la antigua «teoría de la dependencia» guarda toda su vigencia en una teoría de la competencia en el mercado mundial, y bajo el «concepto de la relación Norte-Sur» en el *Sistema-mundo* (tal como lo maneja Immanuel Wallerstein en sus tres tomos publicados hasta el presente (*The modern World-System*, Academic Press, t. I, 1973; en castellano *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, t. I, 1979). Este historiador de la Escuela de los Anales aunque norteamericano, escribe en la *Introducción* al primer tomo: «En general, donde se da un conflicto profundo, los ojos de los oprimidos disfrutan de mayor agudeza en la percepción de la realidad presente» (ed. cast. I, p. 9).

2. Que eran 1) los *Grundrisse* (editados sucesivamente en 1939 y 1954). 2) los *Manuscritos del 61-63* (editados de 1977 a 1982, en el MEGA II, 3, 1-6).

3. Así aparecieron dos tomos ya citados: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los «Grundrisse»*, en 1985, donde efectuamos el comentario de la primera redacción; *Hacia un Marx desconocido. Comentario de los Manuscritos del 61-63*, donde efectuamos el comentario de la segunda redacción.

4. En esto consiste *El último Marx* (1863-1882), ya citado, y se trata de un comentario de esta tercera y cuarta redacción. Trabajos preparatorios de esta época se encuentran en mi obra *Historia de la Filosofía latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1994.

exterioridad del pobre como origen del discurso? Esto determinó ciertas precisiones en el sistema categorial de la *Filosofía de la Liberación*, que se dejará ver en las futuras ediciones.

§ 6. Nuevos debates: de la Ética de Discurso a la Ética de la Liberación (1989-1998)¹

En noviembre de 1989, dos semanas después de la caída del muro de Berlín,² pudimos comenzar un debate con Karl-Otto Apel en Freiburg, que organizó nuestro amigo Raúl Forent-Betancourt.

1. Véanse para esta última etapa los trabajos ya citados K.-O. Apel- E. Dussel- R. Fornet, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 (textos alemanes en *Ethik und Befreiung*, Ed. R. Fornet, Augustinus, Aachen, 1990); Editor R. Fornet B., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992. Además, mi obra titulada *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (aparecida en inglés bajo el título *The Underside of Modernity*, Humanities Press, New Jersey, 1996), en donde se incluyen los diálogos con los tres filósofos nombrados en el título. Además acaba de salir una obra con los trabajos de los debates posteriores: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998. Se han defendido numerosas tesis sobre esta temática (como la de Mariano Moreno Vella, *Filosofía de la Liberación y Personalismo. Metafísica desde el reverso del ser*, 2 vols. Universidad de Murcia, 1993, 866 pp.) o publicado trabajos como p.e. el de Hans Schelkhorn, *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía, Editions Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, 1997, 362 p.; o de Anton Penner, *Die Aussenperspektive des Anderen. Eine formalpragmatische Interpretation zur Enrique Dussels Befreiungsethik*, Argument Verlag, Hamburg, 1996, 320 p.). Sobre el diálogo posterior con Apel véanse las obras editadas por Raúl Fornet-Betancourt: *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Augustinus, Aachen, 1993; *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Augustinus, Aachen, 1994 (trad. Portuguesa por Sidekum), 1994; *Armut, Ethik, Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1996. Se anuncian dos nuevos tomos. En septiembre de 1997 se efectuó el VI Diálogo en la ciudad de México. En 1998 será en El Salvador (en la UCA de San Salvador). Véase la ya nombrada obra *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*, Universidad del Estado de México, Toluca, 1998 (se tratan de los trabajos referentes a debates desde 1993 a 1997). Michael Barber ha publicado *Ethical Hermeneutics Rationalism in Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Fordham University, Nueva York, 1998.

2. Recuerdo que estábamos comiendo antes de una conferencia que debía dictar sobre Marx en el New School of Social Research de Nueva York, cuando Agnes Heller entró y nos dijo asombrada: «¡Acaba de caer el muro de Berlín!», y de inmediato comenzó una acalorada discusión.

En abril de 1991, en Nápoles, pudimos efectuar un diálogo con Paul Ricoeur, gracias a Domenico Jervolino, y en México, en el mismo año, otro diálogo con Richard Rorty en el Instituto de Filosofía de la UNAM. Con Gianni Vattimo pudimos hacerlo en 1993 en la UAM-Iztapalapa (y posteriormente en Puebla y en Bolzano), y expusimos nuestra posición ante Jürgen Habermas en noviembre de 1996, en Saint Louis University. En nuestra obra *Filosofía de la Liberación* privilegiamos la relación práctica interpersonal; lo que en el *speech act* de J. Austin o J. Searle se llaman el momento ilocucionario, momento de la «acción comunicativa» propiamente dicha de J. Habermas. Sin embargo, desde Levinas, el «cara-a-cara» («face-à-face») se establece aun en el silencio (antes del lenguaje ya desarrollado, en consonancia con el «principio de expresibilidad» de Searle). El momento ilocucionario es el «cara-a-cara» de dos personas, o de una comunidad. Es lo que habíamos denominado «proximidad (*proximité*)»; el momento práctico por excelencia (que puede desarrollarse como práctico-comunicativo o práctico-económico). Y bien, en nuestra *Filosofía de la Liberación* dedicamos el primer apartado (2.1.) a describir esta «situación ética originaria». En segundo lugar, mostramos los cuatro niveles posibles de «proximidad» (o momentos ilocucionarios de todo posible «acto-de-habla»): las ya indicadas relaciones prácticas política, erótica, pedagógica o anti-fetichista. Es éste el nivel presupuesto propiamente *ético* que se les ha pasado desapercebido en cuanto tal a Habermas o Apel. Levinas ha descrito con mano maestra este «momento ético» primero (además con una determinación económica que para nosotros era esencial: el Otro como «pobre»). Por nuestra parte, pensamos que es en este nivel en el que puede verse la originalidad de la «económica»² de Marx

1. La obra ya citada de Giuseppe Cantillo y Domenico Jervolino (eds.), *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, La respuesta de Ricoeur en pp. 108 ss; mi intervención «Ermeneutica e liberazione», pp. 78-106.

2. Véase la prioridad de la *relación práctica* sobre la poiética o tecnológica en Marx, descartándose como inválida la crítica de productivismo, por ejemplo: «La propiedad del

(contra una cierta tradición marxista y antimarxista). No encontramos, entonces, mayor dificultad en aceptar una «comunidad de comunicación» (de Apel o Habermas), por muchas razones que no repetiremos aquí.¹ Nuestra reflexión comienza, desde una comunidad de comunicación empírica y hegemónica, considerando la imposibilidad del «no-excluir» a algún Otro. El hecho de la «exclusión» es el punto de partida de la Filosofía de la Liberación (exclusión del Otro, de las culturas dominadas, de la comunidad filosófica latinoamericana, etc.). Éste es un punto de debate con Apel. En un segundo nivel, la «comunidad ética» o práctica (para hablar como Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón*) tiene en su «encontrarse-en-el-mundo» (la *Befindlichkeit* heideggeriana) dos momentos originarios, a priori, ya siempre presupuestos: la «lingüisticidad» (*Sprachlichkeit* de Gadamer),² y lo que pudiéramos llamar la «instrumentalidad» (*Werkzeuglichkeit?*).³ Es decir, desde siempre ya presuponemos un mundo donde comunitariamente *se habla* (somos educados en un pueblo, por el Otro —relación pedagógica—, en una lengua) y donde se *usan instrumentos* (estamos en un mundo cultural como sistema de instrumentos). La «pragmática» subsume la necesaria «lingüisticidad» en una relación de comunicación con el Otro, en la «comunidad de

hombre sobre la naturaleza tiene *siempre* como momento determinante su existencia *como miembro de una comunidad [...]*; es *una relación con los demás hombres la que condiciona su relación con la naturaleza* » (*Manuscritos del 61-63*: en MEGA II, 3, p. 1818). En esto estriba toda nuestra reinterpretación de Marx, y por ello llegamos a concluir que *El capital* es una ética (Cfr. *El último Marx*, cap. 10.4, pp. 429 ss). Hay una relación *práctica* previa que constituye a la relación *productiva*. El «trabajo» no es la cuestión esencial para Marx, sino el carácter «social» (no-comunitario, por lo tanto defectivo) del trabajo.

1. Véase el § 4: «La comunidad de vida y la interpellación del otro. La praxis liberadora», en el artículo «La Introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación» en Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, pp. 71 ss.

2. Esta «lingüisticidad» es la expresión de una existencia siempre ya «semiótica» (el «signo» cultural como *producto humano*) en relación práctica (la «pragmática»).

3. Esta «instrumentalidad» es igualmente el momento poético producto del objeto material técnico, pero en relación práctica con el Otro en comunidad, ya siempre presupuesto *a priori*: la «economicidad» (análoga a la «comunicabilidad» de la pragmática).

comunicación» (superación del solipsismo en Apel o Habermas). Los «signos» (como diría Ch. Peirce o Charles Morris) tienen relación sintáctica, semántica o *pragmática*. Como tal el signo es una realidad material (un sonido, algo escrito con tinta, etc.) producto del trabajo significativo cultural humano.

De la misma manera la «económica» (en el nuevo sentido que deseamos darle) subsume la mera «instrumentalidad» en una *relación práctica* con el Otro, en la «comunidad de productores/consumidores». Los «productos» (mercancías, por ejemplo) tienen relación sistemática entre ellos (sintaxis), cultural o simbólica (semántica, en referencia a una necesidad, el «hambre» por ejemplo) y *económica* (con respecto al Otro y a la comunidad). Como tal, el producto es una realidad material producto del trabajo referido a la necesidad-carnal humana en comunidad. De esta manera hemos indicado el paralelismo entre la «pragmática» y la «económica», como las dos dimensiones de la relación práctica interpersonal mediada por objetos materiales-culturales: la relación *comunicativa* mediada por signos significativos (interpretables y que por ser «materiales» pueden guardar una cierta independencia de sus productores, como el *texto*),¹ y la relación *económica* mediada por productos instrumentales (con valor de uso [utilidad] para el consumo [consumtividad]). La producción de signos lingüísticos, o la *producción del texto* (por ir directamente a un momento final de la hermenéutica) es análoga a la *producción del producto/mercancía*. El «texto» y el «producto/mercancía» guardan independencia o autonomía del productor (y nadie antes mejor que Marx mostró cómo dicha autonomía podía constituir al producto en un *Macht* [poder] que deviene ante el productor como su propio fetiche). La interpretación del lector del texto, o la posición «pragmática», es análoga a la posición «económica» del uso/consumo del usuario/consumidor del producto/ mercancía (estudiado por Marx).

1. Entre las posiciones posibles de interpretabilidad está la del «lector-ante-un-texto», que tan magistralmente ha descrito Ricoeur.

Con Apel, entonces, la discusión se centró, en un primer momento, en el plano empírico de la comunidad de comunicación real, sobre el asunto de la «exclusión» del Otro de la comunidad hegemónica, dominante. Pero, en un segundo momento, la exclusión del Otro en un plano empírico no puede ya darse en la misma comunidad ideal, exclusión negada por el derecho que todos tienen a argumentar. En este mismo nivel, los participantes reconocidos como iguales de la comunidad ideal, son de todas maneras uno antes los otros: otros; es decir, no pierden su alteridad. Desde la libertad de cada miembro (aun en un plano trascendental, o *nivel A* de Apel), como Otro, puede proceder un *nuevo* argumento, puede irrumpir el disenso (para hablar como J. F. Lyotard). Afirmando, entonces, que la exterioridad puede afirmarse así aún en el *nivel A*. Por otra parte, en el *nivel B* de Apel, el Otro, en el plano de la ciencia por ejemplo, cuando es miembro de la comunidad científica pero intenta falsar la teoría por no estar de acuerdo con la teoría que tiene el «consenso» del resto, puede quedar *excluido* de la comunidad. Galileo Galilei fue expulsado de la comunidad científica de su tiempo (al menos en los ambientes romanos). De la misma manera analógicamente, el Otro, en el plano político, puede ser el dominado; en el económico, el pobre; en la erótica, la mujer; en la pedagógica, el niño-pueblo ideológica o culturalmente dominado, etc.¹ La problemática de estos excluidos dominados (questión fundamental para una Ética de la Liberación) no es tratada o es relegada a una cuestión de la «aplicación» de la norma ética fundamental por la Ética del Discurso.

Por otra parte, y ahora ante Ricoeur, hay un tipo de enfrentar el texto que situaría el «comprenderse en el texto» como enajenante, extraña, contra los intereses éticos del lector. Sería el texto del dominador que obliga al dominado a aceptarlo. El texto constituiría al lector como mediación de la «cosa del texto», sería manipulación, imposición, propaganda. El lector sería sólo lo «público».

1. Todo esto lo hemos expuesto en nuestra ponencia «La razón del Otro. La *interpretación* como acto-de-habla», ya citado.

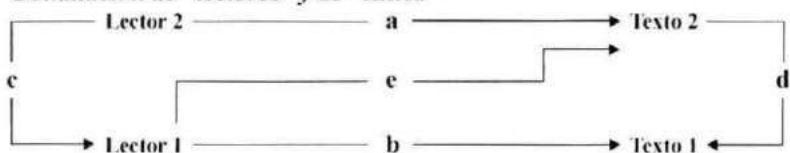
mercado, «seguidor» del contenido del texto: mediación instrumental del texto. De la misma manera el producto/capital puede constituir al productor/trabajador (el «trabajo vivo» para Marx) como una mediación de su propio producto (una cosa): la «valorización del valor» (esencia del capital). De esta manera el creador del texto puede transformarse en una mediación de la realización social del texto; así como el creador del valor del capital (por plusvalor acumulado) puede transformarse en una mediación de la realización o acumulación del capital. En ambos casos se ha producido una «inversión fetichista»: la persona se ha transformado en cosa (mediación) y la cosa (el texto o el capital) se ha transformado como en persona.

La «exclusión» del Otro de la comunidad empírica de comunicación, se vuelve a presentar en la comunidad económica de reproducción de la vida como exclusión del «pobre» (*pauper* para Marx). Cuando el pobre pretende expresarse (es el tema de la «interpelación»), la filosofía del lenguaje y la pragmática confronta un nuevo desafío.

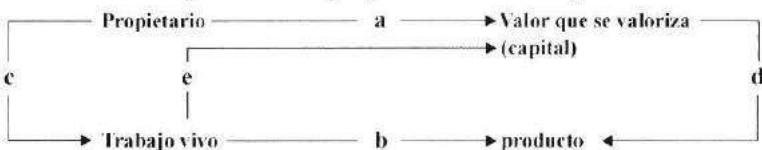
La Filosofía de la Liberación presenta por ellos situaciones históricas, concretas, que exigen un nuevo desarrollo de la «hermenéutica» y un pasaje obligado por la «económica». Téngase en cuenta, por ejemplo, esta situación real del siglo XVI, en el tiempo del origen de la Modernidad, en la llamada conquista de América. Alvarado, el conquistador europeo blanco y rubio (por ello le llamaban *Tonatiuh*: el sol, por el brillo de sus cabellos), conquistó al mundo maya de Guatemala.¹ Los mayas eran «lectores» de muchos «textos», uno de ellos fue transcrita en el siglo XVII en Chichicastenango, Guatemala, llamado el *Popol-Vuh*,² su libro sagrado.

1. Véase mi obra 1492: *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*. Nueva Utopía, Madrid, 1992 (en inglés bajo el título *The invention of the Americas*. Continuum Publ. House, Nueva York, 1995; alemán en Patmos, Düsseldorf; en francés en Editions Ouvrières, París; en italiano en La Piccola Editrice, Brescia; hay edición coreana en 2011).

2. *Popol-Vuh. Antiguas historias de los Quiché*. FCE, México, 1947.

Esquema 1**Dominación de "lectores" y de "textos"**

El conquistador hispano (*lector 2*), que interpretaba (*flecha a*) su texto (*texto 2*, la Biblia hebreo-cristiana, por ejemplo), impuso su texto al maya (*lector 1*), que interpretaba (*flecha b*) su texto (*texto 1*, el *Popol-Vuh*). El proceso llamado de evangelización, por ejemplo, fue justamente el proceso de «sustitución», por dominación, del *texto 1* por el *texto 2* (*flecha d*), previa conquista (relación práctico-ética) militar, política y económica (*flecha c*). El maya se vio obligado a interpretar (*flecha e*) un texto extraño, de otro mundo. En este caso el proceso «hermenéutico» se ve complicado por la determinación de una situación de «dominación» de la *praxis* de un «lector» sobre otro. Este tipo de situaciones no son consideradas *detenidamente* por los filósofos del lenguaje. Para una Filosofía de la Liberación, en cambio, es el *punto mismo de partida* de la cuestión «hermenéutica». Es decir, cuando la filosofía analítica o hermenéutica (muy diversas) parecieran terminar su «trabajo» (analítico o hermenéutico), sólo ahí comienza el de la Filosofía de la Liberación. Sus preguntas son: ¿Puede un dominado «interpretar» el «texto» producido e interpretado «en-el-mundo» del dominador? ¿En qué condiciones subjetivas, objetivas, analíticas, hermenéuticas, textuales, etc. puede efectuarse «adecuadamente» una tal interpretación (sintáctica, semántica o pragmáticamente)? Para una Salazar Bondy, en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, la respuesta era negativa: ¡no es posible interpretar o filosofar el texto del dominador en una tal situación! Para nosotros, desde una Filosofía de la Liberación, sí es posible, pero sólo en el caso de que el lector, intérprete o filósofo se comprometa en un *proceso práctico* de liberación —todo esto es el tema de una filosofía y ética de la liberación, exactamente.

Esquema 2*Dominación de "productores" y "productos" en el capital*

En realidad, la situación exemplificada en el *esquema 1*, puede relacionarse, como *mutuamente* condicionadas o determinadas, con el ejemplo del *esquema 2*. Analógicamente al caso de la «hermenéutica» o de la «pragmática», en la «económica» (tal como Marx la práctica, de manera filosófica y no meramente como ciencia empírica, ya que era «crítica»),¹ el productor (como el *lector I*, en este caso el «trabajo vivo») produce un producto ya «dominado» (*flecha d*), desde una «relación social» (*flecha c*) de dominación (relación capital-trabajo previa al contrato político que desconoce John Rawls en su *Teoría de la justicia*, y por ello puede de partir desde una existencia natural de ricos y pobres en su segundo principio). El capitalista posee (*flecha a*) el valor, producto del «trabajo vivo». El «trabajo vivo» *crea de la nada el plusvalor* (*flecha e*) en el que, por sucesivas rotaciones, consistirá, por último, todo el capital. La relación «escritor-texto-lector» es analógica al «productor-producto-consumidor». En el caso de un escritor-lector alienado, éste puede «comprenderse inauténticamente en el texto» (ya que es el texto de una cultura dominante); en el caso del productor-consumidor alienado, éste no recupera su vida al final del proceso de trabajo, sino que realiza su negación: el trabajo «se pone a sí mismo objetivamente [en el producto], pero pone su objetividad como su propio no-Ser (*Nichtsein*), o como el ser de su no-Ser (*das Sein ihres Nichtseins*): el del capital».²

Lo que queremos sugerir es que es posible tratar a la «económica» (la «filosofía económica» y no la ciencia económica) de mane-

1. Véase mi obra citada *Hacia un Marx desconocido*, cap. 14, sobre el sentido de «ciencia» para Marx; pp. 285-311.

2. *Manuscritos del 61-63*: en MEGA II, 3, p. 2.239.

Esquema 3*Momentos de la "pragmática" y de la "económica"*

Sujeto actuante	Efecto material	Relación práctica		Sujeto receptor
		Relación genuina Razón práctica	Razón instrumental	
Emite el acto de habla	Signo	Comunicación adecuada	Sólo interesa el efecto performativo	Intérprete
Realiza el acto de trabajo	Producto u objeto	Relación "comunitaria" económica	Relación "social" capitalista	Consumidor

ra analógica a la «pragmática» o la «hermenéutica». Véanse, por ejemplo, las siguientes posibles relaciones entre ambas —dentro de la categorización Habermas o Apel y de Marx.

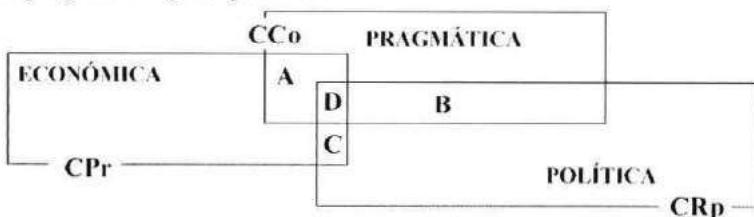
Para Marx, la situación ideal de todo «acto-de-trabajo» es la de una «comunidad de productores» (modelo propio del ejercicio del «principio empírico general de imposibilidad», en la formulación de Franz Hinkelammert).¹ Por el contrario, en la situación de capital, las relaciones son meramente «sociales» —cada trabajador está «aislado», sin comunidad—. La relación práctica y ética genuina (que Levinas denominaría «cara-a-cara») es negada por una relación bajo el dominio de la razón instrumental (la relación «social» capitalista). Se trata en la «económica» de Marx de una «crítica» del capital desde una *comunidad ideal de productores*, como «idea regulativa» económica a partir de la cual se critica a la relación capital-trabajo como defectiva, no-ética, de explotación.

La «hermenéutica» (o la «pragmática») se quedan sin contenido material «carnal» (en antropología semita)¹ sin una «económi-

1. Véase dicha formulación en *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica, 1984, caps. V y VI. En la *Política de la Liberación*, y en una obra futura (*18 tesis de Economía Política*) tocaremos a fondo este principio a fin de establecer las bases para la crítica del neoliberalismo vigente en América Latina. Todo modelo ideal no debe confundirselo con un sistema empírico, aunque delimita un horizonte de lo posible. Se trata de lo que Hinkelammert denomina «principio general empírico de imposibilidad», que no es falsable (contra Popper) y que delimita la «ilusión trascendental» de intentar lo imposible (en el que caen tanto los marxistas dogmáticos posteriores a Marx, así como las propuestas económicas de F. Hayek o M. Friedman).

Esquema 4

Mutuas autonomías y determinaciones de la “económica”, la “pragmática” y la “política”



Aclaraciones al esquema: CCo: Comunidad de comunicación; CPr: Comunidad de reproductores de la vida humana; CRp: Comunidad de relaciones práctico-políticas; A: coincidencia de la Económica / Pragmática; B: coincidencia de la Pragmática / Política; C: coincidencia de la Política / Económica; D: mutua coincidencia de los tres ámbitos. A, B, C o D determinan en ambas direcciones; así p.e. desde A: «de» la económica «a» la pragmática (determinación económica de la comunicación), o «de» la pragmática «a» la económica (determinación comunicativa de la económica).

ca»: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la «vida». El ser humano es un «viviente que tiene lógos» —decía Aristóteles. El lógos (hermenéutico o pragmático) responde y es el desarrollo autónomo, explícito, autorreflexivo, libre de la «lógica» del «viviente». La «económica» responde directamente a la lógica de la reproducción (humana, no sólo biológica) de la «vida humana». En este sentido, una «comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*)» es el desarrollo o despliegue de una «comunidad de vida (*Lebensgemeinschaft*)». La «interpelación» del pobre, del Otro, considera esta problemática,² una pragmática o lingüística práctica determinada por la económica.³ El «Diálogo Norte/Sur» ha comenzado.

1. Cuestión fundamental de nuestra obra *El humanismo semita* nombrada más arriba.

2. Véase mi trabajo ya citado «Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt», en *Diskurstethik oder Befreiungsethik?* pp. 96-121.

3. K.-O. Apel ha comenzado a responder a la cuestión en el trabajo «Die Diskurstethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en *op. cit.*, pp. 16-69.

Todo lo indicado estaba exigido por la realidad del Tercer Mundo, en especial la latinoamericana, nos obliga en un ir ascendiendo a niveles más concretos de reflexión. Si partimos (cuando viajamos a Europa en 1957) desde una visión europea de la filosofía, y nos fuimos abriendo a una interpretación latinoamericana, para después descubrir nuestro continente cultural como dominado (desde 1969 aproximadamente), ahora debemos comprender al Centro (hegemónico) y la Periferia (explotada) desde la óptica de un «Sistema-mundo», el *World-System* de I. Wallerstein (que no es inmediatamente lo «universal» o abstracto). Es desde el «Sistema-mundo» estructurado asimétricamente como Centro-Periferia, desde el origen (y como su origen) de la Modernidad en aquel lejano 1492,¹ que ahora la comunidad de comunicación filosófica, desde las reglas de la Pragmática (exigidas por Habermas), la Política (en el debate con Ricoeur) y la Económica (aún como condición trascendental de la misma pragmática)² exigen ser desarrolladas en una América Latina, África y Asia³ en proceso creciente de empobrecimiento económico, destrucción ecológica, dominación cultural, en una engañosa democracia formal «gobernable» sin contenidos materiales, y dentro de un mercado aparentemente competitivo (en realidad monopólico, y bajo el poder de los ejércitos manipulados por el Pentágono, posterior a la Guerra

1. Tema tratado en la ya citada obra 1492: *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*.

2. En el Encuentro de Mainz de marzo de 1992, coincidimos con Franz Hinkelammert, ante Apel, que el «estar vivo» (el «yo vivo») es condición pragmática trascendental *a priori* del «yo argumento». El «estar-vivo» (en una «comunidad de vida» ideal, donde la vida es la condición absoluta del discurso o la argumentación) es anterior y presupuesto al «estar-argumentando». Y además no se trata de vivir para argumentar, sino de argumentar para vivir. La vida no es el fruto de la astucia de la razón: sino que la razón es la astucia de la vida.

3. Véase el informe de las Naciones Unidas *Human Development Report 1991*, Oxford University Press, 1991 (trad. Castellana *Desarrollo humano: Informe 1991*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1991). En este Informe se descubren por primera vez, cuantitativamente, el grado grave de empobrecimiento del mundo periférico: América Latina y el Caribe, Asia, los Estados árabes y el África Sub-sahariana. En el *Informe* de 1992 las proporciones han desmejorado con respecto a anteriores informes.

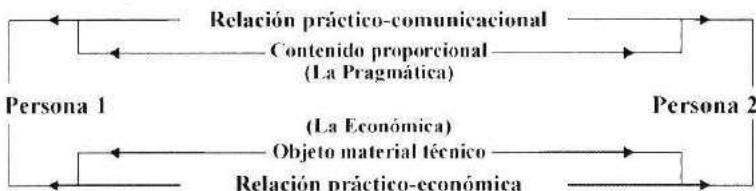
del Golfo). La nueva etapa de la Filosofía de la Liberación se abre con exigencia de máxima creatividad. La exterioridad del pobre, de la mujer, del niño-juventud-cultura popular, de las razas no-blancas, de la destrucción ecológica de la tierra, etcétera, deben relanzar analécticamente el discurso filosófico crítico.

En mis trabajos *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (1984) y *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (1998), ya citados, comenzamos a abordar estas cuestiones. En la ponencia «Del escéptico al cínico. De los oponentes de la Ética del Discurso y de la Filosofía de la Liberación»¹ reflexionamos sobre el lugar de la «fundamentación» en la arquitectónica de la Filosofía de la Liberación. El escéptico de Apel no es el cínico —en su sentido ontológico, ni óntico como para Schlotterdeijk o M. Foucault— y por lo tanto no cabe la misma argumentación (que se despliega contra el escéptico). El general de los ejércitos de la OTAN a finales del siglo XX (como el conquistador del siglo XVI) no se oponen a la razón como tal, sino que intentan justificar la muerte del Otro (ya que es su Enemigo). El Otro no puede ser reconocido ni como igual ni como otro.

Dicho reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la «dignidad» (no simplemente «valor») de toda personas como miembros iguales de la comunidad, y esto es propuesto tanto por Marx, Levinas o la Filosofía de la Liberación.² Pero ahora no sólo es reconocido como el «excluido» de la comunidad de comunicación, sino de la comunidad de reproducción de la vida. No es una cuestión formal (el consenso), sino material (la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana). Cada persona, además, es siempre y simultáneamente *Otro que todo otro*, en toda comunidad de comunicación o reproducción de la vida humana posible; es por ello el punto de partida (ya que se lo

1. Ponencia presentada en marzo de 1992 en Mainz.

2. Nuestra nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid. 1998, parte de este supuesto, que, por su parte, es la conclusión del debate con Apel y comienzo de un nuevo despliegue de la Ética de la Liberación.

Esquema 5*Relaciones prácticas "programática" y "económica"*

afirma como Otro) aun para mostrar al escéptico o al cínico su «contradicción performativa». Pero toda la cuestión está en describir, en la arquitectónica del discurso, en qué momento debe tratarse la cuestión de la fundamentación formal (Apel) o material (Marx). Para la Filosofía de la Liberación es una cuestión que supone muchos momentos prácticos y teóricos anteriores. Otros piensan que es el tema previo a todo otro tema, el de la posibilidad misma de una tal «fundamentación».¹ Hans Schelkshorn ha tratado el asunto en varias ocasiones.^²

Opino, por último, que el problema actual más acuciente en América Latina se sitúa al nivel de una filosofía política latinoamericana de la liberación en el Sistema-mundo, que debe ser articulada a una filosofía económica dentro del mismo Sistema-mundo, y todo desde una Filosofía de la Liberación que haya aprendido la lección de la filosofía pragmática.^³ La crisis de las alternativas no-capitalistas y de la izquierda en general, es una provocación la creatividad más que causa de desaliento o pesimismo. Un esquema aproximado de la problemática podría ser el adjunto (véase *esquema 4*).

1. J. Habermas ha criticado fuertemente la posición de Karl-Otto Apel en su trabajo «*Erläuterungen zur Diskursethik*» (en realidad debía ahora llamarle «*Diskursmoral*»), en *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, pp. 185-199.

2. Considérense su ponencia en el Encuentro con Apel en México (marzo de 1991) «*Diskurs und Befreiung. Versuch einer kritischen Zuordnung von Diskursethik und der Ethik der Befreiung E. Dussel*», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?* , ed. cit, pp. 181-207, y en Mainz (marzo de 1992).

3. En el capítulo 8 de mi obra *Las metáforas teológicas de Marx* (Verbo Divino, Etella, 1993) comienzo a abordar esta cuestión.

Debe considerarse la complejidad de la cuestión, ya que las relaciones de cada término son diversas. Por ejemplo, las relaciones entre la pragmática y la económica (en *A*) podrían aun representarse según se indica en el *esquema 5*.

Para algunos (p.e., J. Habermas) las relaciones entre las *personas 1 y 2* en el nivel económico es del tipo de la «colonización» de un *sistema* sobre el mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*). En cambio, para una Filosofía de la Liberación, las relaciones económicas entre personas son relaciones prácticas, cuyo contenido material es un instrumento técnico o producto material, y ocupa un *campo* propio, como veremos. Es evidente que la resolución de las cuestiones económicas se decide en la comunidad de comunicación (pragmática). Se trata de la determinación formal de lo económico. Pero lo económico determina igualmente a lo pragmático (y lo político), desde un punto de vista práctico-material (ya que permite la reproducción de la vida y sitúa los agentes pragmáticos en y desde las estructuras económicas). Es la determinación *material* de lo pragmático o político (cuestión central en una futura *Política de la Liberación*, obra que se iba vislumbrar lentamente en esa época).

En América Latina, un cierto optimismo «democrático» formal (proyectado en tiempos de las dictaduras militares) ha dado importancia al nivel consensual, institucional y representativo del Estado (nivel pragmático-político). Se trata del ámbito propio del principio democrático. Pero se había dejado de observar el contenido material o *económico* del proyecto. Es decir, un Estado mínimo y una economía de mercado neoliberal ha llevado a la mayoría de la población a un empobrecimiento creciente. La reproducción de la vida humana está puesta en cuestión. Una política institucionalizada desde el «Estado de Derecho» (que nos exigía Paul Ricoeur en el diálogo de Nápoles en 1991, y el mismo Apel), según reglas pragmáticas democráticas (como pide Habermas, por ejemplo en su obra de 1992 *Facticidad y validez*), debería saber articular un proyecto económico que ponga límites ética y estratégicamente al pretendido «mercado autorregulado» o

a la mítica competencia económica que llevaría inevitablemente al equilibrio, desde las exigencias fundadas en la reproducción de la vida, de los movimientos sociales de la sociedad civil y desde una planificación mínima, estratégica y necesaria. La democracia formal de un Estado debía estar garantizada por una legitimidad material (de la reproducción de la vida de sus ciudadanos). Eran problemas urgentes que debíase reflexionar en una Filosofía de la Liberación.

§ 7. La Ética de la Liberación (1998)

La nueva *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*,¹ escrita desde 1993, a lo largo de los debates antes indicados, intenta responder de manera arquitectónica, aunque desde la incertidumbre propia de toda reflexión con pretensión de bondad (que integran las pretensiones de verdad y de validez), para poner fin «(pretensión» (nada más y nada menos) formalista de la Ética del Discurso (mostrando la necesidad de un principio «material» universal, que reemplaza definitivamente la búsqueda de una «económica trascendental»).² De paso había que superar igualmente la parcialidad de ciertas éticas materiales (como la utilitaria, la comunitarianistas, la de los axiólogos, las éticas de la felicidad, etc.) articulando sistemáticamente la moral discursiva de validez práctica, completada con el principio de factibilidad (que asume también la racionalidad estratégica e instrumental).

1. Editorial Trotta. Madrid. 1998. 661 pp.

2. En el debate con Apel la «economía» sólo sirvió para ir descubriendo la importancia de lo «material» en la ética. En realidad el tema no era una «económica» sino la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como criterio y, explicitando los momentos normativos de dicho criterio, un principio ético material universal. Esto nos ha llevado a un replanteo completo de la llamada «falacia naturalista» (estamos por publicar una artículo sobre «Reflexiones sobre la falacia naturalista», donde mostraremos el sentido de la explicitación o fundamentación de un juicio normativo desde juicios de hechos o descriptivos, que tienen igualmente «oculto» aspectos normativos). Hemos dialogado sobre el particular con A. MacIntyre en el semestre de invierno de 1998 como profesor visitante de la Duke University.

Se había así descubierto un principio material (con pretensión de verdad práctica) ignorado por la Ética del Discurso, que solo cuenta con el principio formal desde la pretensión de validez práctica. Ahora, ambos aspectos (material y formal) se trataban en los dos primeros capítulos de la *Ética de la Liberación*, en su *Primera Parte*, que se integran como momentos constitutivos de la «pretensión de bondad» —nunca abordada así por Apel o Habermas, porque suponía distinguir claramente entre verdad y validez, problemática no abordada así por ninguna de las éticas contemporáneas. Es decir, todo acto (máxima, micro o macro-institución, sistema de eticidad, etc.), cuando cumple las condiciones universales ético-morales (materiales, formales y de factibilidad) puede tener la «pretensión de bondad». Sin embargo, nadie ni nunca podrá efectuar un juicio perfecto o absoluto sobre un acto diciendo: «¡Este acto es bueno!», para ello habría que tener una inteligencia infinita a velocidad infinita (usando el argumento de Popper contra la planificación). Siendo imposible un tal juicio, sólo nos cabe la honesta, seria y sincera «pretensión de bondad».

En su *Segunda Parte* la Ética destruye lo expuesto en la *Primera Parte*. Ahora se toma en cuenta que ningún acto (máxima, micro o macro- institución, etc.) puede pretender no tener algún efecto *negativo*, aunque sea no-intencional (como diría A. Smith); es decir, siendo *imposible un acto perfecto* sin ningún efecto negativo a corto o largo plazo (en último término teniendo en cuenta toda la historia universal), debe reconocerse inevitablemente (de manera apodíctica) que alguien sufrirá el efecto negativo (aunque sea no-intencional) de dicho acto. Llamaremos *victima* al que sufre tal negatividad. Es desde la víctima, al decir de Walter Benjamin, o del afectado negativamente por el acto no-perfecto, que toda la ética comienza nuevamente su descripción, ahora como *crítica*, o como Ética de la Liberación propiamente dicha. Los tres principios universales *positivos* (material, formal y de factibilidad) se confrontan ahora desde su inevitable *negatividad*. Las víctimas, por su mera existencia (expresados empíricamente entre otros fenómenos por los Nuevos Movimien-

tos Sociales: por la mujer del feminismo, las razas no blancas contra la discriminación, la clase obrera contra el capitalismo, los países pobres ante los países desarrollados del centro, etc.), juzgan al sistema vigente, al acto (máxima, micro o macro-institución, etc.) aún con «pretensión de bondad», *como no-verdadero* —como expresaba Adorno—, al no poder reproducir la vida de la víctima (negando así el cumplimiento del principio material); *como no-válido* (al haber sido excluida la víctima de la discusión, negando el principio formal de validez); *como no-factible* (por el simple hecho de ser víctima el sistema no puede juzgarse como *eficaz*); es decir, desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios). Las víctimas, desde el ejercicio de una razón crítica universal (*escéptica* de la verdad vigente y dominadora, desde la perspectiva de la razón universal como *crítica*), constituyen una nueva comunidad de comunicación contra el sistema y la comunidad de dominación, ahora con *validez crítica*, y como actores históricos que luchan por la organización de un nuevo sistema más justo; que luchan por el reconocimiento de nuevos derechos. Son actores que emergen como constructores de nueva universalidad (desde la exterioridad) por medio de una praxis de liberación. La Ética del Discurso nunca pudo vislumbrar que el consenso de los oprimidos podría alcanzar una validez *crítica* que invalidaba la validez dominadora que pierde la hegemónica (en el sentido gramsciano). La Ética de la Liberación había dado un paso esencial, al descubrir el principio material *universal* y el principio de validez *críticos*.

Se trata del término de un largo proceso reflexivo, comenzado en 1969, que había confrontado a las éticas contemporáneas, reformulando las tesis centrales de la Filosofía y de la Ética de la Liberación. Todos los campos prácticos (la política, la economía, etc.) tienen ahora enunciados y fundados los principios que pueden ser ahora subsumidos diferencialmente, para devenir los principios *normativos* de la política, de la economía, etc.

§ 8. La Política de la Liberación (desde 1998)

Como ya hemos indicado más arriba, había siempre la urgencia de desarrollar una filosofía política. Por ello nuestro próximo paso fue comenzar a analizar un *campo práctico* concreto, que debería desembocar en una política de la liberación, y esto se anunciaría con cortos artículos donde enfrentábamos, desde el horizonte teórico definido por la nueva *Ética de la Liberación* (1998), la problemática de la filosofía política, concreta, desde el Sistema-mundo a comienzo del III Milenio, donde se dejará ver la clara distinción entre el nivel de la universalidad, el nivel de las deliberaciones y las instituciones, del nivel concreto de la lucha para alcanzar la hegemonía bajo la lógica de la contingencia, ámbito concreto de las decisiones políticas, la evaluación y manejo de las consecuencias a corto y largo plazo. La tarea había sólo comenzado.

En el proceso de lo que pudieran llamarse las revoluciones latinoamericanas de la segunda parte del siglo XX podemos resaltar la importancia de seis entre ellas. Las últimas son las que determinarán más claramente paso a paso el desarrollo teórico de la *Política de la Liberación*.

Si partimos del 1959 con la Revolución cubana¹ vemos un lento progreso en un proceso de crítica a las posiciones dogmáticas tradicionales, en especial de la izquierda. En efecto, la Revolución cubana, la primera socialista en América Latina despertó, especialmente con Ernesto «Che» Guevara una cierta renovación filosófica. El tema del «hombre nuevo», la estrategia de la guerra revolucionaria foquista, la ética de la revolución. Sin embargo, muy pronto se estabilizó teóricamente la revolución y no hubo novedades esenciales. En 1970, con la Revolución del Frente Popular chileno, democrático, con participación de «Cristianos para el socialismo», el triunfo de las elecciones, la participación obrera se abrió un nuevo campo teórico. Fue el momento del inicio de la Filosofía de la Liberación (que sentía el palpitar de la historia

1. Véase el tema en la *Política de la Liberación*, vol. 1 (Trotta, Madrid, 2007).

del otro lado de los Andes). La dictadura pinochetista tronchó el proceso. Habrá que esperar hasta la Revolución sandinista del 1979 para que se den nuevos pasos en la transformación campesina y pequeña burguesa de la vanguardia, el frente cultural con Ernesto Cardenal, la apertura ideológica de aquel «Entre cristianismo y revolución no hay contradicción». El pueblo surgía como actor colectivo. Un nuevo momento será la Revolución zapatista, con el protagonismo de los pueblos originarios que se habían renovado en el V Centenario de la memoria de la invasión de América por los españoles.¹ Por primera vez la filosofía política debía tomar en serio a los pueblos indígenas: «Entre nosotros —proclamaban los Zapatistas— los que mandan mandan *obedeciendo*». Habrá que esperar al 1999 con la Revolución bolivariana de Venezuela, y muy especialmente con la boliviana de 2005, para escuchar de Evo Morales, un indígena americano, aquel: «¡Yo ejerzo un poder *obediencial!*» Esta formulación permitió reestructurar toda la *Política de la Liberación* que venía elaborando desde que había publicado la *Ética de la Liberación*. La formulación de Evo «daba en el clavo» y permitía claramente describir una política anterior a la de Th. Hobbes, desde la *otra cara* de la Modernidad. La tarea teórica se articulaba a las revoluciones en curso. El cambio de otros gobiernos en Argentina, Brasil, Uruguay, Ecuador, El Salvador, Nicaragua, cambiaron el rostro de los que ejercían delegadamente el poder del pueblo. Ahora era posible y necesaria una filosofía política que surgiera desde la nueva experiencia latinoamericana.

La colección de artículos *Hacia una filosofía política crítica*² van creando el puente entre al *Ética* y la nueva *Política*. En primer lugar, recordando los seis momentos normativos de la ética,

1. Mi libro *1492: El encubrimiento del Otro* (la primera publicación fue hecha en alemán en Patmos Verlag, Düsseldorf, 1992), que fueron mis clases durante el semestre de invierno de 1992 en la Universidad Goethe de Frankfurt (que se tradujo hasta en siete lenguas, incluido el gallego o el coreano) se inscribe en el tema de la crítica de la Modernidad a la que haré referencia enseguida.

2. Desclée de Brower, Bilbao, 2001.

que ahora se subsumen analógicamente en la política («Seis tesis para una filosofía política crítica», cap. 1). En segundo lugar, más específicamente, se aborda el aspecto *material* de la política («La vida humana como criterio de verdad», cap. 4, que va apareciendo como «principio material» de la política) así como el momento *formal* («Los derechos humanos y la ética de la liberación», cap. 7), o el *crítico* («La transformación del sistema del derecho», cap. 8).

En *Materiales para una Política de la Liberación*¹ se tratan algunos clásicos de la filosofía política, más otros que están inspirando la nueva elaboración. Comienza igualmente el debate con la posición de A. Negri y J. Holloway que se continúa hasta el presente.

La *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*² expresa el fruto de más de cuarenta años de enfrentarme a la historia eurocéntrica. Es un «arreglo de cuenta» definitivo. Es por fin una visión crítica de la descripción eurocéntrica de la historia, en este caso de la historia del pensamiento y de la política como práctica. Fue una relectura larga, larguísima, de autores conocidos pero ahora leído de otra manera para descubrir el *locus enuntiantionis* de mi exposición arquitectónica. No es una lectura más; es una relectura desde abajo, desde América Latina, desde las víctimas de autores estudiados frecuentemente desde arriba, desde una visión colonial, dominadora, de los vencedores. Desde la periodización todo cambia. En la *Introducción* indico las siete reducciones que intento superar: 1) el heleno-centrismo de la filosofía política en boga; 2) el occidentalismo (con respecto al mundo bizantino); 3) el eurocentrismo; 4) el orientalismo (como clasificación que ignora diferencias abismales en otras culturas); 5) la clásica periodización de la historia en Antigüedad, Edad Media y Moderna; 6) el colonialismo epistemológico de la filosofía y la filosofía política en particular (que reina incontestado en las universidades latinoamericanas); 7) el tema de cuándo comienza la

1. Plaza y Valdés, México, 2007.

2. Trotta, Madrid, 2007 (traducida al inglés en SCM Press, Edinburgh, 2011).

Modernidad y cuál es su periodización interna (temprana y sus etapas: madura o tardía). Es una historia con muchas tesis teóricas que se van explicando en su desarrollo, y que abren nuevas preguntas en el presente a la filosofía política por parte de una política de la liberación.

Teniendo que explicar en innumerables cursos, cursillos, conferencias, a estudiantes universitarios, congresos de filosofía, en América Latina, en Estados Unidos, en Europa, incluyendo algunos países del África y Asia, sinteticé los tomos II y III de la *Política de la Liberación* en veinte tesis cortas que ampliaba de viva voz oralmente según las circunstancias y el nivel de los participantes.¹ Aunque publicado antes de la *Política de la Liberación. Arquitectónica*, que es el volumen II de la obra,² la incluye en las diez primeras tesis, que al ser escritas después tienen mayor claridad en algunos aspectos o descripción de definiciones. Ha sido el fruto de un largo trabajo que creí cumpliría en dos o tres años y me va llevando más de eatorce. La política es fundamental en la actual crisis de la humanidad, que depende de indescriptibles decisiones que deben tomarse desde el *campo político* (en los otros *campos* prácticos, y el primero de ellos en el económico, pero, contra la opinión tradicional de la izquierda, originados en el ámbito político).

Es un debate con los grandes filósofos políticos contemporáneos, europeos, norteamericanos, latinoamericanos y de otros horizontes culturales, a partir de la crisis de *Finales de civilización* que está sufriendo la Modernidad en sus estertores agónicos. La política debe ser responsable del tránsito a una nueva Edad del Mundo: la trans-Modernidad. Esta política va descubriendo los secretos de una nueva estructuración de las decisiones prácticas de la humanidad. La democracia representativa (que en el mejor de los casos debe ser el ejercicio delegado de un *poder obediente* de la representación, como enseña Evo Morales), originario en

1. 20 tesis de política, Siglo XXI, México, 2006 (que ha recibido varias ediciones en diversas lenguas).

2. Trotta, Madrid, 2009.

los Estados Unidos de Norte América y tan elogiado por A. de Tocqueville, sufre una creciente erosión, corrupción, monopolio en manos de una burocracia que se aleja de la comunidad política. Este tema es expuesto, sin crítica, en el tomo de la *Arquitectónica*. Se describe que sea el poder, desde una definición que supera la descripción negativa de la Modernidad como dominación legítima ante obedientes (que Max Weber daría el mejor ejemplo). Se descubren los tres niveles de la temática política en general (la acción política, las instituciones y los principios normativos políticos). Se establece desde América Latina un debate con los clásicos contemporáneos sobre estos temas, a fin de definir las categorías necesarias para el ejercicio de la teoría y la práctica política, siguiendo el método que Marx ejercitó en la Economía Política pero no en la política.

Las tesis 11 a 20 de 20 tesis de política anticipan el tomo III de *Política de la Liberación. Crítica*. Es la parte donde se dejan ver las tesis más originales de una política de la liberación. Esperamos que el tomo aparezca en 2012 o 2013. Se trata de mostrar cómo la gran revolución política del siglo XXI será la institucionalización de la participación (sin negar la representación) como ejercicio de sus dos funciones esenciales: 1) la función *propositiva* de sus necesidades, planificadamente, al poder representativo del Estado, organizada en los siete niveles de complejidad desde el barrio o la aldea (de democracia directa) hasta el «Poder ciudadano» (sexto nivel, y tal como lo denomina al cuarto poder la Constitución Bolivariana de Venezuela de 1999). 2) La función *fiscalizadora* (hasta por medio de auditorías y con policía propia) de los órganos de la participación del cumplimiento de las tareas que se le propusieron por la planificación al poder representativo del Estado en los siete niveles indicados (base barrial o aldeana, comuna, municipio, provincia, región, Estado federal, Confederación regional de Estados). La participación popular nunca ha llegado a organizarse como parte constitutiva esencial del Estado, pero sin negar la representación (tentación permanente del anarquismo extremo). La política de la liberación, como filosofía, debe expresar la teoría que se va

creando en la praxis de múltiples experiencias participativas que ya se cumplen en diversos horizontes del Planeta, y que, por ejemplo, Boaventura de Sousa Santos ha ejemplificado en numerosas publicaciones.

§ 9. La descolonización y la transmodernidad

Al mismo tiempo que desarrollaba la tarea arquitectónica de la filosofía de la liberación, he ido exponiendo paralelamente durante decenios una cierta visión histórica de la humanidad, de las culturas, de la filosofía, para asegurar el lugar de la filosofía latinoamericana. La publicación de *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*,¹ primera exposición sintética y completan de la historia, las corrientes y los grandes temas de la filosofía latinoamericana, seguida de doscientas cortas biografías de filósofos latinoamericanos durante estos siete siglos, es parte de un proyecto filosófico que se inició allá en París en 1962 al leer a Leopoldo Zea, que se lamentaba que estuviéramos «fuera de la historia». Al menos ahora los nóveles estudiantes de filosofía podrán saber (*como nosotros no pudimos hacerlo*) en nuestro continente cultural cuáles son sus maestros, y cuáles los pensadores «amantes de su sabiduría», los filósofos que acompañaron el nacimiento y el crecimiento de nuestra cultura milenaria. Además, a la pregunta todavía frecuente de: «¿existe filosofía en América Latina?», que muchos eurocéntricos responden: «¡no!», podremos ahora al menos sugerirles que primero lean esta obra y después podríamos ya mejor informados comenzar nuevamente el debate. En 2010, en un congreso con más de cien colegas filósofos pragmáticos norteamericanos en Texas, la mayoría de ellos profesores universitarios, cuando expuse que René Descartes, estudiante en La Flèche en 1610, estudió el curso de

I. Que hemos coordinado E. Dussel, E. Mendieta y Carmen Bohórquez, publicado en Editorial Siglo XXI-Crefal, México, 2010. 1112 págs., a dos columnas en tipografía muy pequeña de enciclopedia, fruto de un trabajo en colaboración de casi cien filósofos de todos los países latinoamericanos.

lógica en la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (muy famosa en ese momento y con decenas de ediciones en Lyon, Lovaina, París, etc.), que era un filósofo y profesor de la Universidad de México (fundada en 1553), no podían creerlo. El siglo XVI hay que incluirlo en el inicio de la historia de la filosofía moderna, porque la Modernidad comenzó en el Caribe, lugar donde los europeos cumplieron las primeras experiencias del colonialismo, del capitalismo, del eurocentrismo, y plantearon las primeras preguntas filosóficas que inauguran la Modernidad: ¿Tenemos derechos a conquistar estas tierras ignotas? ¿Son humanos los habitantes de esta cuarta parte desconocida del mundo? Eran preguntas éticas, políticas, antropológicas. Su respuesta era para los europeos casi evidente, y sobre esa certeza de la superioridad de su propia cultura nacerá el segundo momento de la Modernidad temprana en el Amsterdam holandés (provincia reciente de España) con R. Descartes y B. Spinoza (ambos formados por españoles, uno por ser alumno cristiano de los jesuitas y el otro por ser judío sefardita). El «*Infinito*» (denominación primera cuantitativa del Absoluto en la *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, el primer filósofo sistemático de la Modernidad) será el punto de partida del pensamiento de Descartes (desde donde reconstruirá el mundo de la experiencia puesto en duda por el «genio maligno») y de Spinoza (siendo para él la única sustancia).

En mi conferencia «Meditaciones anti-cartesianas», dictada en la Cátedra Albertus Magnus de la Universidad de Colonia (Alemania) en 2010, mostraba entonces cómo Descartes no es el primer filósofo de la Modernidad. Por el contrario, daba argumentos para defender la tesis que el primer anti-discurso de la Modernidad se profirió en el momento de su mismo origen, en 1514 en Cuba y por boca y escritos de Bartolomé de las Casas. Como puede imaginarse el lector, a los asistentes alemanes al curso en Colonia (profesores y estudiantes) les llamó la atención la importancia que daba a la historia en la reflexión filosófica. Es que la filosofía europea no necesita mostrar su historia; es por demás sabida. En cambio, para explicar la novedad de nuestra filosofía latinoamericana la historia desconocida (por ellos y por nuestros

filósofos eurocéntricos) debe reconstruirse lentamente como contexto del pensamiento que floreció en tal lejanos (para ellos) parajes tropicales (nuevamente, para ellos, como lo ha demostrado A. Gerbi: Hasta los ríos en América Latina no habían terminado de formar sus cauces como en Europa, las hojas eran extremadamente grandes por su barbarie, los animales eran más primitivos y salvajes, todo era exorbitante y desmesurado, como sus culturas).¹

La crítica de la Modernidad se fortaleció al deber criticar por nuestra parte la crítica de la Modernidad de los posmodernos, que en nuestra interpretación son todavía el último momento de la indicada Modernidad. Es una crítica interna moderna de la Modernidad, poniendo en duda la capacidad de la razón en cuanto tal. El escepticismo nihilista posmoderno, de la «razione debbole» de un G. Vattimo debilita igualmente la razón *crítica* a la que no podemos renunciar. Es decir, es necesario negar la razón dominadora moderna, colonial, capitalista, patriarcal, etc., pero no la razón ni siquiera su válida universalidad. La universalidad de la razón que debe afirmar la vida humana no puede ser puesta en duda, ni la razón discursiva *crítica* alterativa, la del Otro, de las víctimas, de los actores colectivos de las transformaciones necesarias.²

La crítica a la Modernidad cobró bien pronto la fisonomía del movimiento de «descolonización» epistemológica, que junto a Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado, Ramón Grosfoguel, Eduardo Mendieta, y tanto otros (en América Latina, el Caribe y entre «latinos») ha ido creciendo. Las hipótesis centrales nacen de las observaciones sobre la «colonialidad del poder» de A. Quijano, y de nuestras observaciones histórico-sistémicas sobre la Modernidad y su superación, dentro de una Filosofía de la Liberación. El horizonte último es la hipótesis de que la Modernidad llega a su fin. No se trata de intentar reflotar la

1. Véase, de A. Gerbi, *La naturaleza de la Indias Nuevas*, FCE, México, 1978.

2. Por ellos en mis últimas obras siempre hay referencias históricas a la cuestión de la Modernidad y Transmodernidad. Por ejemplo en *Hacia una filosofía política crítica*, 2001. Segunda Parte, pp. 345ss; en *Materiales para una política de la liberación*, 2007, pp. 195ss.

Modernidad, ni de promover en otras culturas muchas Modernidades. Se trata de pensar que estamos al *Final de una Era de la Historia mundial*. Estados Unidos y Europa han perdido la hegemonía en un Planeta multipolar, donde aún el Centro y la Periferia han perdido mucha de su nitidez. Hay muchos centros nuevos y una periferia diversificada. América Latina ha comenzado el proceso de su Segunda Emancipación (ante el cuasi-fracaso de la primera en el 1810, por dar una fecha simbólica). Ese nuevo proceso *más allá de la Modernidad* deseamos llamarlo *Trans-Modernidad*. No es ya un último momento como la *post-modernidad*, sino que claramente se avanza a lo nuevo a una *trans-Modernidad*, otra Edad que ya ha comenzado ante nuestros ojos pero que se oculta entre fenómenos imperceptibles para el observar superficial.

Será la primera Edad Mundial de un diálogo simétrico intercultural sin hegemonías o dominación colonial, sin capitalismo tal como lo conocemos, de todas las culturas y un nuevo sistema económico en pie de igualdad.¹ Será igualmente la primera *Edad de la Filosofía mundial*,² no ya regional.

En el próximo futuro se van abriendo nuevos temas. El primero será elaborar un texto paralelo a las *20 tesis de política*, sobre una interpretación filosófica de la economía política, para explicar la mutua determinación de la política y la economía, no ya como una relación de infra- y supra-estructura, sino como una mutua determinación determinada determinante. La política determina *formalmente* a la economía (y decide su ejercicio), y la economía determina *materialmente* la política y condiciona su ejercicio. Un cierto marxismo ingenuo sería así superado, pero afirmadas las tesis fundamentales de Marx mismo.

1. Véase el artículo introductorio de *Filosofía de la cultura y la liberación*, UACM, México, 2006: «Transmodernidad e interculturalidad» (pp.21-71).

2. Ese fue el tema que expuse en el panel ante todo el Congreso Mundial de Filosofía (Seoul, 2008) correspondiente a la Historia de la Filosofía: «A new Age in the History of Philosophy: the World dialogue between philosophical traditions», en *Philosophy and Social Criticism* (California), vol. 35, 5 (2009), pp. 499-516 (en castellano en *Signos Filosóficos* (UAM, México), 23, enero-junio (2010), pp.119-140).

Por otra parte debería continuar la *Filosofía de la Producción* (1977) elaborando una *Estética de la Liberación*, que debería culminar con la incorporación del imaginario popular latinoamericano desde una experiencia mística ontológica (y trans-ontológica) que subsumiría la intención religiosa intercultural de la humanidad presente. Sería un volver a las experiencias de mi primera juventud, en las lecturas apasionantes de un adolescente de los textos de un Juan de la Cruz: «Con ansias de amores inflamada/ salí sin ser notada/ estando mi casa sosegada.../ Como el siervo huiste/ habiéndome herido/ salí tras ti y eras ido».

Habría todavía que completar el panorama con una *Lógica analéctica de la Liberación*, aunque no estoy seguro de llegar a tener tiempo, como tampoco para escribir unas *Memorias de un militante* de una vida que, de poder decidir vivirla de nuevo no creo que saliera tan aventurera y apasionada como efectiva ha sido. ¡Gracias a la vida por haberla podido vivir en el instante que me fue concedido sin nunca haberlo merecido, evidentemente, como todos los *macehuales*¹: deudores agradecidos!

1. En la antigua sabiduría azteca, en realidad parte del *totetcayotl* (el canon de la cultura tolteca del valle de México en el Teotihuacan, la Grecia de Mesoamérica), el *macehuatl*, sinónimo de «ser humano», significa el «deudor-agradecido» por habersele dado gratuitamente la vida. De allí que el *don* (dar algo gratuitamente) instaura una economía de la gratuidad: si vendo algo no vale para pagar devolviendo la *deuda* del *don* de la vida dada gratuitamente. Solo se paga la *deuda* equitativamente en el devolver regalando algo como *don*: uno por uno. No es un «ser-culpable» como «ser-deudor» (*Schuldseim*), como en el caso del pecador kierkegaardiano (o anselmiano) ante un Dios justiciero que pide un pago por un acto que se experimenta como origen de la culpa. Es «ser-deudor- agradecido» ante los dioses que exigen la *gratuidad* como pago, de un ser que no experimenta el acto como origen de la culpa sino como *don*. Esto puede instaurar una economía trans-capitalista trans-moderna, no del valor de cambio para el capital, sino del valor de uso para la vida.

Estudios para comprender el origen y el contexto de la Filosofía de la Liberación



Transmodernidad e Interculturalidad

Interpretación desde la Filosofía de la Liberación

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

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

La filosofía que estudiábamos partía de los griegos a quienes veíamos como nuestros orígenes más remotos. El mundo amerindio no tenía ninguna presencia en nuestros programas y ninguno de nuestros profesores hubiera podido articular el origen de la filosofía con ellos.¹ Además, el ideal del filósofo era el que conocía en detalles particulares y precisos las obras de los filósofos clásicos occidentales y sus desarrollos contemporáneos. Ninguna posibilidad siquiera de la pregunta de una filosofía específica

1. Nuestra provincia de Mendoza (Argentina), es verdad, era un último territorio en el sur del Imperio inca, o mejor dicho en el valle de Uspallata, entre Argentina y Chile, con un «puente del inca» y «caminos del inca» que pude observar con asombro en mi juventud de andinista experto, a más de 4.500 mts. sobre el nivel del mar. Véanse aspectos biográfico-filosóficos de mis experiencias generacionales en «Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969)», en mi obra *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1996, pp. 77-79; y los §§ 1-3 del artículo «En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)», en el número dedicado a mi pensamiento de la revista *Anthropos* (Barcelona), 1998, cuya aportación recogemos en la primera parte de este tomo I de las *Obras Selectas*.

desde América Latina. Es difícil hacer sentir en el presente la sujeción inamovible del modelo de filosofía europea (y en ese tiempo, en Argentina, aún sin referencia a Estados Unidos). Alemania y Francia tenían hegemonía completa, en especial en Sudamérica (no así en México, Centro América o el Caribe hispánico, francés o británico).

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

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

Tanto en España como en Israel (donde estuve desde 1957 a 1961, buscando siempre la respuesta a la pregunta por «lo latinoamericano») mis estudios se encaminaban al desafío de un tal cuestionamiento. El modelo teórico de cultura seguirá siendo inevitablemente el mismo por muchos años todavía. El impacto de Paul Ricoeur en sus clases a las que asistía en la Sorbonne, su artículo tantas veces referido de «Civilización universal y cultura nacional», respondía al modelo sustancialista, y en el fondo eurocentrónico.¹

Aunque «civilización» no tenía ya la significación spengleriana del momento decadente de una cultura, sino que denotaba más bien las estructuras universales y técnicas del progreso humano-instrumental en su conjunto (cuyo actor principal durante los últimos siglos había sido Occidente), la «cultura» era el contenido valorativo-mítico de una nación (o conjunto de ellas). Este el primer modelo que utilizamos para situar a América Latina en esos años.

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

Organizamos una «Semana Latinoamericana» en diciembre de 1964, con estudiantes latinoamericanos que estudiaban en varios países europeos. Fue una experiencia fundacional. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart, y muchos otros intelectuales, incluyendo P. Ricoeur,² expusieron su visión sobre el asunto. El tema fue la «toma de conciencia» (*prise de conscience*) de la existencia de una cultura latinoamericana. Un Rafael Brown Menéndez o Natalio Botana se oponían a la existencia de un tal concepto.

En el mismo año, publicaba un artículo en la revista de Ortega y Gasset de Madrid,³ que se oponía a las «reducciones historicistas» de nuestra realidad latinoamericana. Contra el revolucionaria-

1. Publicado en *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, pp. 274-288 (Ver Paul Ricoeur, *Etica y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, pp. 43-56). Se había publicado en 1961 en la revista *Esprit* (París), octubre. La diferenciación entre el nivel «civilización», más bien en referencia a los instrumentos (técnicos, científicos o políticos), de la «cultura» indica lo que hoy denominaría una «élite desarrollista», al no advertir que todo sistema instrumental (en especial el político, pero igualmente el económico) ya es «cultural».

2. Los trabajos se publicaron en *Esprit*, 7-8, Octubre (1965). Presenté un trabajo sobre «Chrétientés latino américaines», pp. 220 (que apareció posteriormente en polaco: «Spolecznosci Chrzeszczajskie Ameriki Lacinskiej», en *Znak Miesiecznik* (Kraków), XIX (1967), pp. 1244-1260).

3. «Iberoamérica en la Historia Universal», en *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp. 85-95. En este momento ya había prácticamente escrito dos libros: *El humanismo*

rio, que lucha por el «comienzo» de la historia en el futuro; contra el liberal que mistifica la emancipación nacional contra España al comienzo del siglos XIX; contra los conservadores que por su parte mitifican el esplendor de la época colonial; contra los indigenistas que niegan todo lo posterior a las grandes culturas amerindias, proponía la necesidad de reconstruir en su integridad, y desde el marco de la historia mundial, la identidad histórica de América Latina.

Respondían estos trabajos filosóficos a un período de investigación histórica-empírica (de 1963 en adelante) paralela (por una beca que usufructué en Maguncia durante varios años) en vista de una tesis de historia hispanoamericana que defendí en La Sorbonne (París) en 1967.¹

Un curso de Historia de la Cultura, en la Universidad del Nordeste (Resistencia, Chaco, Argentina) –durante cuatro meses de febril trabajo, de agosto a diciembre de 1966, ya que dejando Maguncia en Alemania regresaba al final de ese año nuevamente a Europa (mi primer viaje en avión sobre el Atlántico) para defender mi segunda tesis doctoral en febrero de 1967 en París–, me dio la oportunidad de tener ante mi vista una visión panorámica de la «Historia mundial» (a la manera de Hegel o Toynbee), donde por medio de una reconstrucción («de-strucción» heideggeriana)

helénico –escrito en 1961–, *El humanismo semita* –escrito en 1964–, y tenía los materiales que aparecerán con el título de *El dualismo en la antropología de la cristianidad* –escrito finalmente en 1968–. Había hecho una reconstrucción creadora de lo que llamaba la «protohistoria» latinoamericana, la de Cristóbal Colón o Hernán Cortés.

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

intentaba siempre ir «situando» (*la location*) a América Latina. En ese curso, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*,¹ se intentaba elaborar una historia de las culturas a partir del «núcleo ético-mítico» (*noyau éthico-mythique* de P. Ricoeur) de cada una de ellas. Para intentar el diálogo intercultural había que comenzar por hacer un diagnóstico de los «contenidos» últimos de las narrativas míticas, de los supuestos ontológicos y de la estructura ético-política de cada una de ellas. Se pasa muy pronto a teorizar el diálogo, sin conocer en concreto los temas posibles de un tal diálogo. Por ello, ese *Curso de 1966*, con una extensa introducción metodológica, y con una descripción mínima de las «grandes culturas» (teniendo en cuenta, criticando e integrando las visiones de Hegel, N. Danilevsky, W. Dilthey, Spengler, Alfred Weber, K. Jaspers, A. Toynbee, Teilhard de Chardin y muchos otros, y en referencia a las más importantes historia mundiales de ese momento), me permitió «situar», como he dicho, a América Latina en el proceso del desarrollo de la humanidad desde su origen (desde la especie *homo*), pasando por el paleolítico y neolítico, hasta el tiempo de la invasión de América por parte del Occidente.² Desde Mesopotamia y Egipto, hasta la India y China, cruzando el Pacífico se encuentran las grandes culturas neolíticas americanas (una vertiente de la «proto-historia» latinoamericana). El enfrentamiento entre pueblos sedentarios agrícolas con el indoeuropeo de las estepas euroasiáticas (entre ellos los griegos y romanos), y de éstos con los semitas (procedentes del desierto arábigo, en principio), me daban una clave de la historia del «núcleo ético-mítico», que, pasando por el mundo bizantino y musulmán, llegaban a la península ibérica romanizada (la otra vertiente de nuestra «proto-historia latinoamericana»).

1. Editado en rotaprint por la Universidad del Nordeste, Resistencia (Argentina), gran formato. 265 págs. Se publica por primera vez en el CD titulado: *Obra Filosófica de Enrique Dussel (1963-2003)*. Ahora integra el Tomo II de estas *Obras Selectas*.

2. En ese curso dejé en realidad fuera de consideración a la Europa latino-germánica, que sólo estudié hasta el siglo V. Posteriormente me referiré a ello en el vol. I de *Política de la liberación*. Trotta, Madrid, 2001.

En marzo de 1967, de retorno a Latinoamérica, cuando el barco pasó por Barcelona, el editor de Nova Terra me entregó en mano mi primer libro: *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. En esta obra se veía plasmada una filosofía de la cultura en el nivel religioso de nuestro continente cultural. Esta pequeña obra «hará historia», porque se trataba de la primera reinterpretación de una historia religiosa desde el punto de la historia mundial de las culturas. En la tradición historiográfica la cuestión se formulaba: «¿Cuáles fueron las relaciones de iglesia y estado?». Ahora en cambio se definía: «*Choque entre culturas y situación de la Iglesia*.¹ La crisis de la emancipación contra España (en torno al 1810) se la describía como «el pasaje de un *modelo de cristiandad* al de una sociedad *pluralista y profana*». Era ya una *nueva historia cultural* de América Latina (no sólo de la iglesia), no ya eurocéntrica, pero todavía «desarrollista».

Es por ello que en la *conferencia programática* que pronuncié el 25 de mayo de 1967: «Cultura, Cultura latinoamericana y cultura nacional»² —en la misma Universidad del Nordeste—, era como un *Manifiesto*, una «toma de conciencia generacional». Releyéndola encuentro en ella bosquejado muchos aspectos que, de una u otra manera, serán modificados o ampliados durante más de treinta años.

En septiembre de ese mismo año comenzaban mis cursos semestrales en un Instituto fundado en Quito (Ecuador), donde ante la presencia de más de 80 participantes adultos de casi todos los países latinoamericanos (incluyendo el Caribe y los «latinos» en Estados Unidos), podía exponer cada semestre esta nueva visión reconstructiva de la historia de la cultura latinoamericana en toda

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

2. Apareció por primera vez con ese título en: *Cuyo* (Mendoza), 4 (1968), pp. 7-40. Los anteriores artículos citados en las nota 2 y 3, de página 89, y éste, han sido recopilados, junto a otros, en portugués (no existe de esa colección antológica una edición española) en un libro con el título de *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Paulinas, São Paulo, 1997; el último de ellos en pp. 25-63. Antes lo había incluido, algo modificado, en la ya citada *Historia de la Iglesia en América Latina*, 1972, pp. 29-47.

su amplitud. La impresión que causaba en la audiencia era inmensa, profunda, desquiciante para unos, de esperanza en una nueva época interpretativa al final para todos.¹ En un curso dictado en Buenos Aires en 1969,² iniciaba con «Para una filosofía de la cultura»,³ cuestión que culminaba con un párrafo titulado: «Toma de conciencia de América Latina», se escuchaba como un grito generacional:

«Es ya habitual decir que nuestro pasado cultural es heterogéneo y a veces incoherente, dispar y hasta en cierta manera marginal a la cultura europea. Pero lo trágico es que se desconozca su existencia, ya que lo relevante es que de todos modos hay una cultura en América Latina. Aunque lo nieguen algunos, su originalidad es evidente, en el arte, en su estilo de vida»⁴

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

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

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

3. *Ibid.*, pp.33-47.

4. *Ibid.*, p.48.

5. Eudeba, Buenos Aires, 1975. Ahora en el Tomo IX de estas *Obras Selectas*.

6. Eudeba, Buenos Aires, 1969. Ahora en el Tomo X de estas *Obras Selectas*.

nismo semita.⁵ El humanismo helénico⁶ y El dualismo en la antropología de la cristiandad.¹ En esta última obra se cerraba el *Curso de 1966*, que terminaba en el siglo V de la Cristiandad latino-germánica, con el tratamiento de Europa hasta su entronque con su expansión en América Latina. Nuevamente reconstruyó toda esta historia de las Cristiandades (armenia, georgiana, bizantina, copta, latino-germánica, etc.), describiendo también el choque del mundo islámico en Hispania (desde el 711 hasta el 1492 d.C.), en otras obras posteriores.²

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

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

Desde los finales de la década del 60, y como fruto del surgimiento de las ciencias sociales *críticas* latinoamericanas (en especial la «Teoría de la Dependencia»³), y por la lectura de *Totali-*

1. Obra que tienen por subtítulo: *Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Buenos Aires, 1974. Ahora en el Tomo XI de estas *Obras Selectas*.

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

3. Véase una historia y una reconstrucción teórica de la «Teoría de la Dependencia» en mi obra *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, Routledge, London, 2001 (publicada en español en 1988), pp. 205-230. Theotonio dos Santos acaba de volver sobre el tema en su reciente obra *Teoría de la Dependencia*, Plaza y, México, 2001, confirmando mis hipótesis enteramente. Desde 1975 hasta fines de los 90s, las ciencias sociales latinoamericanas se fueron volviendo más y más escépticas.

dad e infinito de Emmanuel Levinas, y principalmente por los movimientos populares y estudiantiles del 1968 (en el mundo, pero fundamentalmente en Argentina y América Latina), se produjo en el campo de la filosofía, y por ello en la filosofía de la cultura, una ruptura histórica. Lo que había sido el mundo metropolitano y el mundo colonial, ahora (desde la terminología todavía desarrollista de Raúl Presbisch en la CEPAL) se categoriza como «centro» y «periferia». A esto habrá que agregar todo un horizonte categorial que procede de la economía *crítica* que exigía la incorporación de las clases sociales como actores intersubjetivos a integrarse en una definición de cultura. Se trataba, no de una mera cuestión terminológica sino conceptual, que permitía escindir el concepto «substancialista» de cultura y comenzar a descubrir sus fracturas internas (dentro de cada cultura) y entre ellas (no sólo como «diálogo» o «choque» intercultural, sino más estrictamente como *dominación* y *explotación* de una sobre otras). La asimetría de los actores había que tenerla en cuenta en todos los niveles. La etapa «culturalista» había concluido. En 1983 me expresaba así, en un párrafo sobre «Más allá del culturalismo»:

«Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de los bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo [...]. Faltaba también al culturalismo las categorías de *sociedad política* (en último término el Estado) y *sociedad civil* [...].¹

La filosofía latinoamericana como *Filosofía de la Liberación* descubría su condicionamiento cultural (se pensaba *desde* una cultura determinada), pero además articulado (explicita o implícitamente) desde los intereses de clases, grupos, sexos, razas, etc. determinadas. La *location* había sido descubierta y era el primer

cas con respecto a la «Teoría de la Dependencia». Yo demostré (en 1988) en el *op.cit.* que la refutación fue inadecuada y que la «Teoría de la Dependencia» era la única teoría sostenible hasta el presente. Franz Hinkelammert, en la polémica con Karl-Otto Apel, mostrará rotundamente la validez de dicha «Teoría».

1. Dussel, 1983, t. I/I, pp. 35-36.

tema filosófico a ser tratado. El «diálogo» intercultural había perdido su ingenuidad y se sabía sobre determinado por toda la edad colonial. De hecho en 1974 iniciamos un «diálogo» intercontinental «Sur-sur», entre pensadores del África, Asia y América Latina, cuyo primer encuentro se efectuó en Dar-es-Salam (Tanzania) en 1976.¹ Estos encuentros nos dieron un nuevo panorama directo de las grandes culturas de la humanidad.²

La nueva visión sobre la cultura se dejó ver en el último encuentro llevado a cabo en la Universidad de El Salvador de Buenos Aires, ya en pleno desarrollo de la Filosofía de la Liberación, bajo el título «Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular».³ Era un ataque frontal a la posición de Domingo F. Sarmiento, un eminent pedagogo argentino autor de la obra *Facundo: Civilización o barbarie*. La civilización era la cultura norteamericana, anglosajona, técnica; la barbarie, la de los caudillos federales que luchaban por las autonomías regionales contra el puerto de Buenos Aires (correa de transmisión de la dominación inglesa). Se trataba del comienzo de la demitificación de los «héroes» nacionales que habían concebido el modelo neocolonial⁴

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

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

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

4. Las manifestaciones tumultuosas de 20 y 21 de diciembre de 2001 en Argentina, fueron ya el final del largo proceso de vaciamiento de un país periférico, explotado por la

del país que mostraba ya su agotamiento. Una cultura «imperial» (la del «centro»), que se había originado con la invasión de América en 1492, se enfrentaba a las culturas «periférica» en América Latina, África, Asia y Europa oriental. No era un «diálogo» simétrico; era de dominación, de explotación, de aniquilamiento. Además, en las culturas «periféricas» había élites educadas por los imperios, que como escribía Jean Paul Sartre en la introducción a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, repetían como eco lo aprendido en París o Londres. Elites ilustradas neocoloniales, fieles a los imperios de turno que se distanciaban de su propio «pueblo», y que lo utilizaban como rehén de su política dependiente. Había entonces asimetrías de dominación en el plano mundial: a) una cultura (la «civilización» de Ricoeur), la occidental, metropolitana, eurocéntrica dominaba y pretendía aniquilar todas las culturas periféricas; y b) las culturas poscoloniales (América Latina desde domienzo del siglo XIX y Asia y África con posterioridad a la llamada II Guerra mundial) escindidas internamente entre 1) grupos articulados a los imperios de turno, élites «ilustradas» cuyo dominio significaba dar la espalda a la ancestral cultura regional, y 2) la mayoría popular afincada en sus tradiciones, y defendiendo (frecuentemente de manera fundamentalista) lo propio contra lo impuesto desde una cultura técnica, económicamente capitalista.

La Filosofía de la Liberación, como filosofía *crítica* de la cultura, debía generar una nueva élite cuya «ilustración» se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* (que para A. Gramsci era el *popolo*). Por ello se hablaba de una «liberación de la cultura popular»:

estructura colonial durante tres siglos, por los préstamos y la extracción de riqueza agrícola desde el comienzo del siglo XIX hasta el XX, y por el aceleramiento en la extracción de riqueza del modelo neoliberal implementado por G. Bush y C. Menem. Una generación fue físicamente eliminada en la «Guerra sucia» (1975-1984) para que pudiera ser implementado el modelo económico, que llevó a la miseria al país más rico e industrializado de América Latina desde 1850 a 1950. Todo esto lo preveía claramente la Filosofía de la Liberación desde el comienzo de la década del 70, posterior a la derechización política, que destituyó el gobierno de Cámpora, dirigida por el mismo inocultable fascismo periférico de J. D. Perón desde Junio de 1973.

«Una es la *revolución patriótica* de la liberación nacional, otra la *revolución social* de la liberación de las clases oprimidas, y la tercera es la *revolución cultural*. Esta última se encuentra en el nivel pedagógico, el de la juventud y el de la cultura».¹

Esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial debe ser el punto de partida del diálogo intercultural. Escribíamos en el 1973:

«La cultura como cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de la resistencia del oprimido contra el opresor [...] Para crear algo nuevo ha de tenerse una palabra nueva que irrumpre a partir de la *exterioridad*. Esta *exterioridad* es el propio pueblo que, aunque oprimido por el sistema, es lo más extraño a él».²

El «proyecto de liberación cultural»³ parte de la cultura popular, todavía pensada en la Filosofía de la Liberación en el contexto latinoamericano. Se había superado el desarrollismo culturalista que opinaba que de una cultura tradicional se podría pasar a una cultura secular y pluralista. Pero igualmente había todavía que radicalizar el análisis equivoco de «lo popular» (lo mejor), ya que en su seno existía igualmente el núcleo que albergará al populismo y al fundamentalismo (lo peor). Será necesario dar un paso más.

§ 3. La cultura popular: no es simple populismo

En un artículo de 1984, «Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación (Cultura popular revolucionaria: más allá del populismo y del dogmatismo)»,⁴ debí una vez más aclarar la dife-

1. *Oito ensaios*, p.137.

2. *Ibid.*, p.147.

3. En *Ibid.*, pp.146ss.

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

rencia entre a) el «pueblo» y «lo popular» y b) el «populismo» (tomando este último diversos rostros: desde el «populismo tatcherista» en el Reino Unido –sugerido por Ernesto Laclau y estudiado en Birmingham por Richard Hall–, hasta la figura actual del «fundamentalismo» en el mundo musulmán; «fundamentalismo» que se hace presente igualmente, por ejemplo, en el cristianismo sectario norteamericano de un George W. Bush), o en el sionismo de la derecha fundamentalista en Israel (contra la tradición ética de los profetas judíos).

En ese artículo dividíamos la materia en cuatro párrafos. En el primero,¹ reconstruyendo posiciones desde la década del 60 mostrábamos la importancia de superar los límites reductivistas (de los revolucionarios ahístóricos, de las historias liberales, hispánico-conservadoras o meramente indigenistas), reconstruyendo la historia cultural latinoamericana dentro del marco de la historia mundial (desde el Asia oriental nuestro componente amerindio; la proto-historia asiático-afro-europea hasta la cristiandad hispana; la cristiandad colonial hasta la «cultura latinoamericana dependiente», postcolonial o neocolonial). El todo remataba en un proyecto de «una cultura popular post-capitalista»²:

«Cuando estábamos en la montaña –escribía Tomás Borge sobre los campesinos– y los oíamos hablar con su corazón puro, limpio, con un lenguaje simple y poético, percibíamos cuanto talento habíamos perdido [las élites neocoloniales] *a lo largo de los siglos*.³

Esto exigía un nuevo punto de partida para la descripción de la cultura *como tal* –tema del segundo párrafo.⁴

1. Véase *Oito ensaios*, pp.171ss.

2. *Ibid.*, pp.189ss.

3. «La cultura del pueblo», en *Habla la dirección de la vanguardia*, Managua, 1981, p.116.

4. *Oito ensaios*, pp.191ss.

Desde una relectura cuidadosa y arqueológica de Marx (desde sus obras juveniles de 1835 a 1882,¹ indicábamos que toda cultura es un *modo* o un sistema de «tipos de trabajo». No en vano la «agri-cultura» era estrictamente el «trabajo de la tierra» –ya que «cultura» viene etimológicamente en latín de «*cultus*» en su sentido de consagración de la tierra»²–. La poiética *material* (fruto físico del trabajo) y *mítica* (creación simbólica) son *pro-ducción cultural* (un poner *fuerza*, objetivamente, lo subjetivo, o mejor intersubjetivo, comunitario). De esta manera lo económico (sin caer en el economicismo) era rescatado.

En un tercer apartado,³ se analizaban los diversos momentos ahora fracturados de la experiencia cultural –en una visión postculturalista o post-spengleriana–. La «cultura burguesa» (a) se la estudiaba ante la «cultura proletaria» (b) (en abstracto); la «cultura de los países del centro» se la analizaba ante «la cultura de los países periféricos» (en el orden mundial del «sistema-mundo»); la «cultura multinacional o imperialismo cultural» (c) se la describía en relación a la «cultura de masas o cultura alienada» (d) –globalizada–; la «cultura nacional o del populismo cultural» (e) se la articulaba con la «cultura de la élite ilustrada» (f) y se la contraponía a la «cultura popular»⁴ o la «resistencia creación cultural» (g).

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

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

3. *Oito ensaios*, pp.198ss.

4. Véanse de la época «Cultura(s) popular(es)», número especial sobre el tema en *Comunicación y cultura* (Santiago), 10 (1983); Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Vozes, Petrópolis, 1977; Osvaldo Ardiles, «Ethos, cultura y liberación», en obra colectiva *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, pp.9-32; Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Cuicuilco, México, 1981;

Esquema 1

	Capitalismo central	Cultura multinacional (c)			Cultura de masas (d)
	Capitalismo periférico	Cultura ilustrada (f)	Cultura popular (g)	Cultura nacional (e)	
(a) Cultura burguesa	Trabajo asalariado	Trabajadores Campesinos	Etnias, Artesanos, Marginales, Otros		
(b) Cultura proletaria					
Guardan exterioridad					

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

En 1977, en el tomo III de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, habíamos escrito:

«La *cultura imperial*¹ (pretendidamente universal) no es lo mismo que la *cultura nacional* (que no es idéntica a la popular), que la *cultura ilustrada* de la élite neocolonial (que no siempre es burguesa, pero si oligárquica), que la *cultura de masas* (que es alienante y

José L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1979; Arturo Warman, «Cultura popular y cultura nacional», en *Características de la cultura nacional*, IIS-UNAM, México, 1969; Raúl Vidales, «Filosofía y política de las etnias en la última década», en *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, pp.385-401; etc.

1. Téngase especialmente en cuenta que grupos culturales (étnicas indígenas, lumpen o marginales, etc.) se encuentran como «fuera» del orden capitalista pero *dentro* o en el seno del pueblo.

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

unidimensional tanto en el centro como en la periferia), ni que la *cultura popular*.¹

Y se agregaba:

«A la *cultura imperial*, a la *ilustrada* y a la *de masas* (en la que debe incluirse la cultura proletaria como negatividad) son los momentos internos imperantes a la totalidad dominante. La *cultura nacional*, sin embargo, es todavía equívoca aunque tiene importancia [...] La *cultura popular* es la noción clave para una liberación [cultural].»²

En los 80s, con la presencia activa del FSLN en Nicaragua y muchas otras experiencias en toda América Latina, la cultura creatora era concebida como la «cultura popular revolucionaria»³:

«La cultura popular latinoamericana –escribíamos en el nombreado artículo de 1984– sólo se esclarece, decanta, se autentifica en el proceso de liberación (de liberación económica del capitalismo, liberación política de la opresión) instaurando un nuevo tipo democrático, siendo así *liberación cultural*, dando un paso creativo en la línea de la tradición histórico-cultural del pueblo oprimido y ahora protagonista de la revolución».⁴

En esa época se hablaba del «sujeto histórico» de la cultura revolucionaria: el «pueblo», como «bloque social de los oprimi-

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

2. *Ibid.*

3. Véase Ernesto Cardenal, «Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista», en *Nicaráuac* (Managua), I (1980), pp. 163ss;

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

dos», cuando cobra «conciencia subjetiva» de su función histórico-revolucionaria.¹

La cultura popular no era populista. «Populista» indicaba la inclusión en la «cultura nacional» de la cultura burguesa u oligárquica de su élite y la cultura del proletariado, del campesino, de todos los habitantes del suelo organizado bajo un Estado (que en Francia se denominó el «bonapartismo»). Lo popular, en cambio, era todo un sector social de una nación en cuanto explotado u oprimidos, pero que guardaba igualmente una cierta «exterioridad» –como veremos más adelante–. Oprimidos en el sistema estatal burocratizado, alterativos y libres en aquellos momentos culturales simplemente despreciados por el dominador, como el folklor,² la música, la comida, la vestimenta, las fiestas, la memoria de sus héroes, las gestas emancipatorias, las organizaciones sociales y políticas, etc.

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

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

Lentamente, aunque la cuestión había sido vislumbrada intuitivamente desde finales de la década de los 50s., se pasa de a) una obsesión por «situar» América Latina en la historia mundial –lo que exigió reconstruir totalmente la visión de dicha historia mun-

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

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

dial–, a b) poner en cuestión la visión *standard* (de la generación hegeliana) de la misma historia universal que nos había «excluido», ya que, al ser «eurocéntrica», construía una interpretación distorsionada,¹ no sólo de las culturas no-europeas, sino que –y esta conclusión era imprevisible en los 50s y no había sido esperada *a priori*– igualmente interpretaba inadecuadamente a la misma cultura occidental. El «orientalismo» (defecto de la interpretación europea de todas las culturas al oriente de Europa, que Edward Said muestra en su famosa obra de 1978, *Orientalismo*) era un defecto articulado y simultáneo al «occidentalismo» (interpretación errada de la misma cultura europea). Las hipótesis que nos habían permitido negar la inexistencia de la cultura latinoamericana nos llevaban ahora al descubrimiento de una nueva visión *crítica* de las culturas periféricas, e inclusive de Europa misma. Esta tarea iba siendo emprendida casi simultáneamente en todos los ámbitos de las culturas poscoloniales periféricas (Asia, África y América Latina), aunque por desgracia en menor medida en Europa y Estados Unidos mismos.

En efecto, a partir de la problemática «postmoderna» sobre la naturaleza de la Modernidad –que en último término es todavía una visión todavía «europea» de la Modernidad–, comenzamos ha advertir que, lo que nosotros mismos habíamos llamado «postmoderno»,² era algo distinto a lo que aludían los Postmodernos de los 80s (al menos daban otra definición del fenómeno de la Modernidad tal como yo lo había entendido desde los trabajos efectuados

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

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

para situar a América Latina en confrontación a una cultura moderna vista desde la periferia colonial). Por ello, nos vimos en la necesidad de reconstruir desde una perspectiva «exterior», es decir: mundial (no provinciana como eran las europeas), el concepto de «Modernidad», que tenía (y sigue teniendo) en Europa y Estados Unidos una clara connotación eurocéntrica, notoria desde Lyotard o Vattimo, hasta Habermas, y de otra manera más sutil en el mismo Wallerstein —en lo que hemos denominado un «segundo eurocentrismo»—.

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

Ahora no se trata ya de «localizar» a América Latina. Ahora se trata «situar» a *todas las culturas* que *inevitadamente* se enfrentan hoy en todos los niveles de la vida cotidiana, de la comunicación, la educación, la investigación, las políticas de expansión o de resistencia cultural o hasta militar. Los sistemas culturales, acuñados durante milenarios pueden despedazarse en decenios, o desarrollarse por el enfrentamiento con otras culturas. Ninguna cultura tiene asegurada de antemano la sobrevivencia. Todo esto se ha incrementado hoy, siendo un momento crucial en la historia de las culturas del planeta.

En nuestra visión del curso de *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), y en los primeros trabajos de esa época, tendía a mostrar el desarrollo de cada cultura como un todo autónomo o independiente. Había «zonas de contactos» (como el Mediterráneo oriental, el Océano Pacífico y las estepas euroasiáticas desde el Gobi hasta el Mar Caspio), pero explícitamente dejaba hasta la expansión portuguesa por el Atlántico Sur y hacia el Océano Índico, o hasta el «descubrimiento de

América» por España, el comienzo del despliegue del «sistema-mundo», y la conexión por primera vez de las grandes «ecumenes» culturales independientes (desde Amerindia, China, el Indostán, el Sudeste asiático, el mundo bantú, el mundo islámico, la cultura bizantina y la latino-germánica). La modificación radical de esta hipótesis por la propuesta de A. Gunder Frank del «sistema de los cinco mil años» —que se me impuso de inmediato porque eran exactamente mi propia cronología—, cambió el panorama. Si debe reconocerse que hubieron contactos firmes por las indicadas estepas y desiertos del norte del Asia oriental (la llamada «ruta de la seda»), fue la región de la antigua Persia, helenizada primero (en torno a Seleukon, no lejos de las ruinas de Babilonia) y después islamizada (Samarkanda o Bagdad), la «placa giratoria» del mundo asiático-afro-mediterráneo. La Europa latino-germana fue siempre periférica (aunque en el Sur tenía un peso propio por la presencia del antiguo Imperio romano), pero nunca fue «centro» de esa inmensa masa continental. El mundo musulmán (desde Mindanao en Filipinas, Malaka, Delhi, Bagdad o el «corazón del mundo» musulmán, hasta el Magreb con Fes en Marruecos o la Andalucía de la Córdoba averroista) era una cultura mercantilista mucho más desarrollada (científica, teórica, económica, culturalmente) que la Europa latino-germana después de la hecatombe de las invasiones germanas,¹ y las mismas invasiones islámicas desde el siglo VII d.C. Contra Max Weber debe aceptarse una gran diferencia civilizatoria entre la futura cultura europea (todavía subdesarrollada) con respecto a la cultura islámica hasta el siglo XIII (las invasiones turcas siberianas troncharán la gran cultura árabe, pero organizarán el Imperio Otomano).

1. Lo que estamos exponiendo se encuentra explicado en mi artículo: «Europa, Modernidad y Eurocentrismo», en *Filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp.345ss (hay traducciones en diversas lenguas: «Europa, Moderne und Eurozentrismus. Semantische Verfehlung des Europa-Begriffs», en Manfred Buhr, *Das Geistige Erbe Europas*. Instituto Italiano per gli Studi Filosofici 5, Viviarium, Napoli, 1994, pp. 855-867; «Europe, modernité, eurocentrisme», en Francis Guibal, 1492: «Recontre» de deux mondes? Regards croisés, Editions Histoire et Anthropologie, Strasbourg, 1996, pp. 42-58; «Europe, Modernity, and Eurocentrism», en *Nepantla. Views*

En el Occidente la «Modernidad», que se inicia con la *invasión* de América por parte de los españoles 1942, cultura heredera de los musulmanes del Mediterráneo (por Andalucía) y del Renacimiento italiano (por la presencia catalana en el sur de Italia),¹ es la «apertura» geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del «sistema-mundo» en sentido estricto (por los océanos y no ya por las lentes y peligrosas caravanas continentales), y la «invención» del *sistema colonial*, que durante 300 años irá inclinando lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo (mercantil en su inicio, de mera acumulación originaria de dinero). Es decir: modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente.

Si esto es así, *España es entonces la primera nación moderna*. Esta hipótesis se opone a todas las interpretaciones de la Modernidad, del centro de Europa y Estados Unidos, y aún es contraria a la opinión de la inmensa mayoría de los intelectuales españoles hoy en día. Sin embargo, se nos impone cada vez con mayor fuerza, a medida que vamos encontrando nuevos argumentos. En efecto, la Primera Modernidad, la ibérica (del 1492 a 1630 aproximadamente), tiene matices musulmanes por Andalucía² (la región que había sido la más culta del Mediterráneo en el siglo

from South (Durham), Vol. I, Issue 3 (2000), pp. 465-478), cuya síntesis expongo en el vol. I de *Política de la Liberación* (2007).

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

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

XII), se inspira en el Renacimiento humanista italiano implantado firmemente por la «Reforma» del cardenal Cisneros, por la reforma universitaria de los dominicos salmanticenses (cuya Segunda Escolástica es ya «moderna» y no meramente medieval), y, en especial poco después, por la cultura barroca jesuítica, que en la figura filosófica de Francisco Suárez inaugura en sentido estricto el pensamiento metafísico moderno.¹ *El Quijote* es la primera obra literaria moderna de su tipo en Europa –cuyos personajes tienen cada pie en un mundo distinto: en el sur islámico y en el norte cristiano, en él la cultura más avanzada de su época y en la inicial modernidad europea²–. La primera gramática de una lengua romance fue la castellana, editada por Nebrija en 1492. En 1521 es aplastada por Carlos V la primera revolución burguesa en Castilla (los comuneros luchan por la defensa de sus fueros urbanos). La primera moneda mundial, la moneda de plata de México y el Perú, que pasaba por Sevilla, se acumulaba al finalmente en China. Es una Modernidad mercantil, preburguesa, humanista, que comienza la expansión europea.

Sólo la *Segunda modernidad* temprana se desarrolla en las Provincias Unidas de los Países Bajos, provincia española hasta comienzo del siglo XVII,³ un nuevo desarrollo de la Modernidad, ahora propiamente burguesa (1630-1688). La *Tercera modernidad* temprana, inglesa y posteriormente francesa, despliega el modelo anterior (filosóficamente iniciado por un Descartes o Spinoza, desplegándose con mayor coherencia práctica en el individualismo posesivo de un Hobbes o Locke).

1. Téngase en cuenta que René Descartes es alumno de La Flèche, colegio jesuita, y reconoce que la primera obra filosófica que leyó fueron las *Disputaciones metafísicas* de F. Suárez. Véase el capítulo histórico correspondiente al tema en mi *Política de Liberación*, vol. I, [95ss].

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

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

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

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

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

En el momento de elaborar una teoría del «diálogo entre culturas» pareciera que todas las culturas tienen simétricas condiciones. O por medio de una «antropología» *ad hoc* se efectúa al tarea de la observación descomprometida (o en el mejor de los casos «participativa») de las culturas *primitivas*. En este caso existen las culturas superiores (del «antropólogo cultural» universitario) y «las otras» (las primitivas). Entre ambos extremos están las culturas desarrolladas simétricas y «las otras» (que ni siquiera pueden situárselas asimétricamente por el abismo cultural infranque-

ble). Es el caso de Durheim o de Habermas. Ante la posición observacional de la «Antropología» como ciencia eurocéntrica no puede haber diálogo cultural con la China, la India, el mundo islámico, etc., que no son culturas ilustradas europeas ni *primitivas*. Están en la «tierra de nadie».

A esas culturas que no son ni «metropolitanas» ni «primitivas», se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretenda salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una trasnacional de la alimentación puede incluir en su menú un plato folklórico de una cultura culinaria extraña (como el «Taco Bell»). Esto pasa a ser «respeto» a las otras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el «*overlapping consensus*» de un John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, occidentales, y además *capitalistas*) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticiamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo individualista de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas «incorporadas», gracias al indicado «*overlapping consensus*» (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas), diferencias anti-occidentales inaceptables.

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

En su obra *Imperio*, Negri y Hardt sostienen una cierta visión postmoderna de la estructura globalizada del sistema-mundo. A ella es necesario anteponerle una interpretación que permita comprender más dramáticamente la coyuntura actual de la historia mundial, bajo la hegemonía militar del Estado norteamericano (el *home-State* de las grandes corporaciones transnacionales, que lentamente, como cuando en la República romana Cesar atravesó el Rubicón), que va transformando a los Estados Unidos de una *república* en un *imperio*,¹ dominación posterior al final de la «Guerra

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

Fría» (1989), que intenta encaminarse a una gestión monopolar del Poder global. ¿A qué queda reducido el diálogo multicultural que una cierta visión ingenua de las asimetrías entre los dialogantes? ¿Cómo es posible imaginar un diálogo simétrico ante tamaña distancia en la posibilidad de empuñar los instrumentos tecnológicos de un capitalismo fundado en la expansión militar? ¿No estará todo perdido, y la imposición de un cierto occidentalismo, cada vez más identificado con el «americanismo» (norteamericano, es evidente), borrará de la faz de la tierra a todas las culturas universales que se han ido desarrollando en los últimos milenios? ¿No será el inglés la única lengua clásica que se impondrá a la humanidad, que agobiada deberá olvidar sus propias tradiciones?

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

Llegamos así a una última etapa de maduración (que como siempre había sido anticipada en intuiciones previas), a partir de nuevas hipótesis de André Gunder Frank. Su obra *ReORIENT: global economy in the Asian Age*¹ (y la más compleja argumentación de Kenneth Pomeranz en *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*²) nuevamente nos per-

1. University of California Press, Berkeley, 1998.

2. Princeton University Press, Princeton, 2000. En esta obra Pomeranz prueba que efectivamente hasta el 1800 Inglaterra no tenía ningún avance significativo sobre la civilización del delta del Yangze en China (con 39 millones de personas en 1750), y que después de evaluar con nuevos argumentos el desarrollo ecológico de la explotación del suelo en ambas regiones, atribuye la posibilidad de la revolución industrial en Inglaterra debido a dos factores externos o fortuitos al sistema económico mismo inglés: el tener colonias y el uso del carbón. Ningún otro factor permitió la mínima ventaja inicial de Inglaterra sobre la región del Delta del Yangze que en poco tiempo se hizo gigantesca. Deja de lado entonces aún una crisis económica en China o el Indostán. El uso creciente y antiecológico del suelo exigió en China una mayor mano de obra campesina, que le impidió liberarla (como Inglaterra pudo hacerlo gracias a los factores externos al sistema económico mismo indicados, como, por ejemplo, el bajo costo de la alimentación proveniente de América del Norte) hacia la industria capitalista naciente también en China.

mite desplegar una problemática ampliada y crítica, que debe retomar las claves interpretativas del problema de la cultura de la década de los 60s, alcanzando ahora una nueva implantación que hemos querido denominar «*Trans-moderna*», como superación explícita del concepto de «Post-modernidad» (postmodernidad que es *todavía un momento final de la Modernidad*).

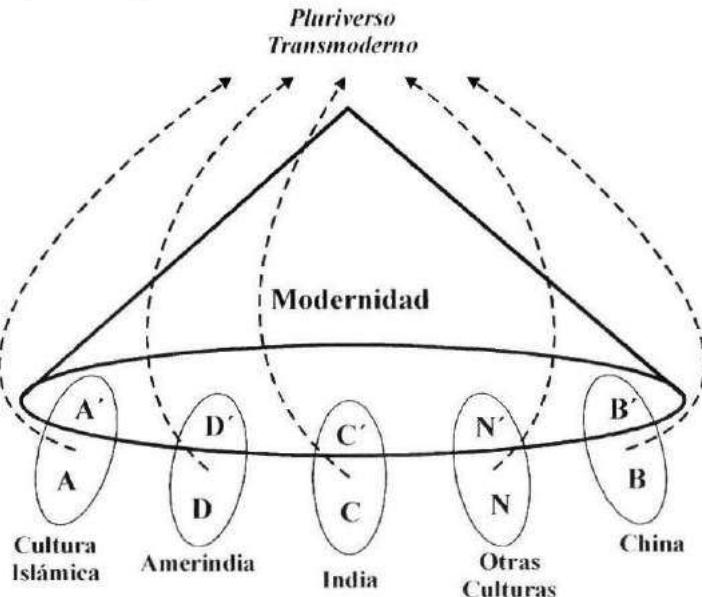
La reciente nueva hipótesis de trabajo puede formularse de la siguiente manera, y muy simplificadamente: la Modernidad (el capitalismo, el colonialismo, el primer sistema-mundo) no es coetánea a la hegemonía mundial de Europa, jugando la función de «centro» del mercado con respecto a las restantes culturas.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

Europa comenzó a ser «centro» del mercado mundial (y extender por ello el «sistema-mundo» a todo el planeta) desde la revolución industrial; que en el plano cultural produce el fenómeno de la Ilustración, cuyo origen, *in the long run*, debemos ir a buscarlo (según las hipótesis que consideraremos a continuación del filósofo marroquí Al-Yabri) en la filosofía averroísta del califato de Córdoba. La hegemonía central e ilustrada de Europa no tienen

sino dos siglos (1789-1989).¹ ¡Sólo dos siglos! Demasiado corto plazo para poder transformar en profundidad el «núcleo ético-mítico» (para expresarnos como Ricoeur) de culturas universales y milenarias como la china y otras del extremo oriente (como la japonesa, coreana, vietnamita, etc.), la indostánica, la islámica, la bizantino-rusa, y aún la bantú o la latinoamericana (de diferente composición e integración estructural). Esas culturas han sido en parte *colonizadas* (incluidas en la totalidad como negadas, el aspecto A del esquema 1), pero lo mejor de la estructura de sus valores ha sido más bien excluido, despreciado, negado e ignorado que aniquilado. Se ha dominado el sistema económico y político para poder ejercer el poder colonial y acumular riquezas gigantescas, pero se ha evaluado a esas culturas como despreciables, insignificantes, no importantes, no útiles. Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élites modernizadas y occidentalizadas. Esa «exterioridad», esa alteridad siempre existente y latente, indica la presencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brasas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera «identidad» sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una «identidad» en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.

Esas culturas universales, asimétricas de un punto de vista de sus condiciones económicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares, guardan entonces una alteridad con respecto a la propia Moderindad europea, con la que han convivido y han aprendido a responder a su manera a sus desafíos. No están muertas sino vivas, y en la actualidad en pleno proceso de renacimiento, buscando (y también inevitablemente equivocando de manera parcial) caminos

1. De la revolución francesa a la caída de la URSS, que significa el ascenso monopolar de la hegemonía norteamericana actual, posterior al final de la Guerra Fría, en total crisis después de la primera década del siglo XXI.

Esquema 2*Modelo aproximado para comprender el sentido de la Trans-Modernidad Cultural*

nuevos para su desarrollo próximo futuro. Por no ser modernas esas culturas tampoco pueden ser «post»-modernas. Son Pre-modernas (más antigua que la modernidad), Coetáneas a la Modernidad y próximamente Trans-modernas. El Post-modernismo es una etapa final de la cultura moderna europeo-norteamericana, el «centro» de la Modernidad. Las culturas china o vedantas no podrán nunca ser post-moderno-europeas, sino otra cosa muy distinta y a partir de sus propias raíces.

Así el concepto estricto de «*trans-moderno*» quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción,¹ como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de

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

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

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

El diálogo intercultural deber ser *transversal*,¹ es decir, debe partir de *otro lugar* que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un

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

diálogo intercultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. Veamos algunos aspectos de este diálogo crítico intercultural con intención de *trans-modernidad*.

Tomemos como hilo conductor de nuestra exposición una obra de la cultura árabe en el nivel filosófico. Mohammed Abed Al-Yabri, en sus obras *Crítica de la razón árabe*¹ y *El legado filosófico árabe*,² es un excelente ejemplo de lo que deseamos explicar. Al-Yabri –filósofo magrebí, es decir, de una región cultural bajo el influjo del pensamiento del Califato de Córdoba en su edad clásica– comienza la deconstrucción de su tradición filosófica árabe,³ que culminó en una auténtica «Ilustración» –antecedente directa de la renovación latino-germánica del París del siglo XIII, y por ello aún es un antecedente también directo de la *Aufklärung* europea del siglo XVIII («averroísta», según las hipótesis de Al-Yabri)–.

5.1. Afirmación de la exterioridad despreciada

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

Hay diferentes maneras de afirmarse; entre ellas hay maneras equivocadas de la propia afirmación. Por ello, a partir del ejemplo indicado y en primer lugar, Al-Yabri critica las propias interpretaciones o «lecturas» hermenéuticas de la tradición islámica

1. Icaria-Antrazyt, Barcelona, 2001.

2. Trotta, Madrid, 2001.

3. El árabe, después de siglos de traducción del griego de las obras filosóficas helénicas y bizantinas, debió inventar una lengua técnico-filosófica absolutamente sofisticada. Por ello desde Marruecos hasta Filipinas la filosofía del mundo musulmán debe llamarse «filosofía árabe», el nombre de su lengua clásica.

de la filosofía árabe contemporánea en el mundo musulmán. La primera línea interpretativa es la del fundamentalismo («*salafis*»¹). Dicha interpretación tiene una intención *afirmativa*, como todas las restantes, ya que intenta recuperar la antigua tradición árabe en el presente. Pero para Al-Yabri dicha corriente es ahistórica, meramente apologética y tradicionalista. Otra línea de interpretación es la liberal, europeísta, pretende ser meramente moderna, pero al final niega el pasado o no sabe como reconstruirlo. La tercera es la interpretación izquierdista («el *salafismo marxista*»).² La pregunta, ante estas tres hermenéuticas presentes del pasado, es: «¿De qué modo [podemos] reconstruir [hoy] nuestro legado?».³

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

En el plano de la cultura popular, otro ejemplo, Rigoberta Menchú en *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la con-*

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

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

3. *Ibid.*, p.24.

ciencia,¹ dedica largos capítulos a describir la cultura de su pueblo maya de Guatemala. Parte de una afirmación autovaliosa de sí misma. Es la reflexión originaria sobre la que edificará todo el edificio. Contra los juicios ya hecho habituales, es necesario comenzar desde el origen *positivo* de la propia tradición cultural.

Este primer paso es un recuerdo del pasado desde una identidad, que ha sido anterior a la Modernidad o que ha evolucionando impereceptiblemente en el contacto inevitable y secreto con la Modernidad.

5.2. Estrategia de resistencia. *El tiempo hermenéutico*

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

Al-Yabri muestra lo equivocado de «algunos intelectuales árabes, cuya relación con el legado cultural europeo parece ser más estrecha que la que llevan con el legado árabe-islámico, plantean el problema del pensamiento árabe contemporáneo en estos términos: ¿cómo puede este pensamiento asimilar la experiencia del liberalismo *antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?*».² Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri y tantos otros plantearon así la pregunta. El problema, sin embargo, es otro:

«¿Cómo el pensamiento árabe contemporáneo puede recuperar y asimilar la experiencia racionalista de su propio legado cultural para vivirla de nuevo, en una perspectiva semejante a la de nuestros antepasados: luchar contra el feudalismo, contra el gnosticismo, contra el fatalismo, e instaurar la ciudad de la razón y de la justicia, una ciudad árabe libre, democrática y socialista?»³

1. Siglo XXI, México, 1985.

2. Cit. Al-Yabri, *Critica de la razón árabe*, p.159.

3. *Ibid.*, p.160.

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

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

5.3. Crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura y de la Modernidad

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

Es así que Al-Yabri efectúa una «deconstrucción» de su propia tradición con elementos críticos de ella misma y con otros «tomados» de la misma Modernidad. No es la Modernidad la que le impone al intelectual crítico sus instrumentos; es el intelectual crítico el que controla, maneja la elección de los instrumentos modernos que le serán útiles para la reconstrucción crítica de su propia tradición, no como sustancia fija. Al-Yabri muestra así que las escuelas «orientales» del mundo árabe (las escuelas en relación con Bagdad son las propiamente *orientales*, más próximas al gnosticismo persa, y las relacionadas con El Cairo, de tradición neoplatónica alejandrina son ya *occidentales*, dentro del Oriente islámico, como veremos) debieron inicialmente oponerse frontalmente a su enemigo principal: el pensamiento gnóstico per-

sa. Los *mu'tazilites* crearon estrictamente el primer pensamiento teórico islámico (anti-persa), con componentes propios del *El Korán*, subsumiendo igualmente de manera creadora momentos de la cultura griego-bizantina, con el fin político de justificar la legitimidad del Estado califal.¹ Nacieron así las tradiciones *orientales*. Las escuela abasíes de Bagdad, y sus regiones aledañas como Samarkanda o Bújara, pero igualmente la tradición fatimita de El Cairo, con pensadores tales como Alfarabi y Avicena, se inclinaron sin embargo hacia un pensamiento neoplatónico con matices teológico-místicos como «iluminación». Por el contrario –enseña Al-Yabri contra muchos expositores de la historia de la filosofía árabe–, la filosofía propiamente *occidental* andaluz-magrebí (en torno a las grandes capitales culturales de Córdoba al norte y Fez² al sur), significó una ruptura original que tendrá duradera herencia. Por motivos tanto políticos como económicos (y aquí el filósofo marroquí utiliza instrumentos críticos de la filosofía moderna europea), el califato cordobés, *occidental* como hemos indicado, rompió con la visión teologizante del pensamiento *oriental*, e inauguró una clara distinción entre *razón* natural (que conoce científicamente por observación, y desarrolla la física, la mecánica y la matemática de nueva manera) y la *razón iluminada* por la *fe*. Se

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

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

distingue entre *razón* y *fe*, ni se las confunde ni se las niega, se las articula de manera novedosa.

Fue el filósofo Ibn-Abdun quien llevó a Alándalus la orientación racionalista de la escuela de Bagdad (contraria a la posición de Alkindi, Alfarabi y Avicena). Una segunda generación, al comienzo del siglo V de la hégira (siglo XI cristiano), se especializa en matemáticas y medicina. La tercera generación, con Avempace,¹ integra la física y la metafísica, y se libera del neoplatonismo gnóstico de la escuela *oriental*, invocando la argumentación racional aristotélica (depurado del neoplatonismo).

Los almohades tenían por lema cultural: «Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes». Se trata del movimiento cultural liderado por Ibn Túmert, en tiempos de gran cambio y por ello de gran libertad política y ímpetu racionalista y crítico. Ibn Túmert critica la analogía, como método que va de lo conocido a lo desconocido.² Si Alfarabi y Avicena (por la multiplicidad y problemas políticos del *oriente*) habían pretendido unir³ filosofía y teología, Averroes (en el *occidente* almohade) se proponer separarlas, pero mostrando su mutua autonomía y complementariedad. Tal fue el tema de su obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, un verdadero «discurso del método»: la verdad (revelada) no puede contradecir la verdad (racional), y viceversa. En especial, la *Destrucción de la destrucción*, muestra que no son apodícticos los argumentos

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

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

3. Es decir, «confundirlas» de diversas maneras no adecuadas para Averroes.

con los que Algazel intenta demostrar la irracionalidad de la filosofía. Fue entonces la elaboración y expresión de toda la doctrina llamada de la «doble verdad» de Averroes —que tan equívocamente fue interpretada en el mundo latino medieval¹—. Al mismo tiempo el filósofo cordobés indicó la manera de relacionarse con otras culturas:

«Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio (racional de los seres existentes), de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos] [...] Siendo pues esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia».²

Por ello, «adoptar el espíritu averroísta es romper con el espíritu avicenista *oriental*, gnóstico, y oscurantista».³ Como puede verse la filosofía árabe practicó el método que estamos describiendo. Fue fiel a su tradición pero subsumió lo mejor (según propios criterios) de la otra cultura que en algunos aspectos era tenida por muy desarrollada (por ejemplo, en la elaboración de la ciencia lógica)

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

De manera que el intelectual crítico debe ser alguien localizado «entre» (*in betweeness*) las dos culturas (la propia y la Modern-

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

2. Cit. Al-Yabri, *Critica de la razón árabe*, pp.157-158.

3. *Ibid.*, p.159.

na). Es todo el tema del «borden» (la «frontera») entre dos culturas, como lugar de un «pensamiento crítico». El tema la expone largamente Walter Mignolo, en el caso de la «frontera» mexico-norteamericana como ámbito bicultural creativo.

5.4. Diálogo intercultural entre los críticos de su propia cultura

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

Dicho diálogo es esencial. Como filósofo latinoamericano me agradaría comenzar una conversación con Al-Yabri a partir de la siguiente pregunta: ¿Por qué decayó el pensamiento filosófico árabe en una crisis tan profunda a partir del siglo XIV? Esto no se explica sólo por la presencia lenta y creciente del Imperio otomano. ¿Por qué se internó dicha filosofía por el callejón sin salida del pensamiento fundamentalista? Habrá que echar mano de una interpretación histórico-mundial más amplia para comprender que habiendo sido el mundo islámico la «llave» del contacto del «mundo antiguo» (desde Bizancio, y en menor lugar de la Europa latino-germánica, hasta el Indostán y China), inevitablemente la constitución de un «sistema-mundo» por España y Portugal, por el dominio de los Océanos, dejó lentamente al mundo musulmán fuera

de la *zona central de contacto* con las otras culturas universales (como lo había sido en el «sistema antiguo»). La pérdida de «centralidad» (y con ello de «información»), el empobrecimiento relativo (aunque más no sea por la inflación de la plata ante las gigantescas cantidades extraídas en América Latina), y otros factores no primariamente culturales o filosóficos, sumió al mundo árabe en una pobreza «periférica», en una división y un aislacionismo político que lo «tribalizó», desarticulándose en separatismos destructivos en las antiguas regiones unificadas por el derecho, la religión, la ciencia, el comercio y la lengua árabe. La decadencia filosófica fue sólo un momento de la decadencia de una civilización, de una crisis económica, política y militar de un mundo que de «centro» se transformó en «periferia». Hay entonces que ligar, por ejemplo, la historia del mundo islámico con el naciente «sistema-mundo», con América Latina y con el crecimiento de la Modernidad europea, equidistante al peso de la cultura chino-indostánica hasta el 1800. Ello le permitirá a Europa en el siglo XIX, es decir después de la revolución industrial, aún «colonizar» al mundo árabe. La «colonialidad» cultural se expresa filosóficamente en decadencia filosófica. Salazar Bondy se preguntaba de manera semejante en América Latina en 1969: «¿Es posible pensar filosófica y creativamente desde un ser colonial?»¹

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

Al poder secundarse transversal, mutuamente los pensadores críticos de la periferia, y de los espacios de «frontera» como fruto del diálogo intercultural e interfilosófico; al poder organizar redes de discusión de sus problemas específicos proceso de

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

autoafirmación se transforma en un arma de liberación. Debemos informarnos y aprender de los fracasos, de los logros y de la justificación aún teóricas de los procesos de creación ante la globalización de la cultura europeo-norteamericana, cuya pretensión de universalidad hay que deconstruir desde la multifocalidad óptica de cada cultura.

5.5. Estrategia de crecimiento liberador trans-moderno

Una estrategia presupone un proyecto. Denominamos proyecto «*trans-moderno*» al intento liberador que sintetiza todo lo que hemos dicho. En primer lugar, indica la afirmación, como autovalorización, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado *fuerza* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas. Es el tiempo del cultivo acelerado y creador del desarrollo de la propia tradición cultural ahora en camino hacia una utopía *trans-moderna*. Se trata de una estrategia de crecimiento y creatividad de una renovada cultura no sólo descolonizada sino novedosa.

El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente «*trans-moderno*», porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser «fronterizo». La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad. Por ejemplo, en las culturas indígenas de América Latina hay una afirmación de la

Naturaleza completamente distinta y mucho más equilibrada, ecológica y hoy más necesaria que nunca, que el modo como la Modernidad capitalista confronta dicha Naturaleza como explotable, vendible y destructible. La muerte de la Naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad, y sin embargo la cultura moderna que se globaliza nada aprende del respeto a la Naturaleza de otras culturas, aparentemente más «primitivas» o «atrasadas», según parámetros desarrollistas. Este principio ecológico puede también integrar lo mejor de la Modernidad (no debe negar toda la Modernidad desde una identidad sustantiva purista de su propia cultura), para construir aún desarrollos científicos y tecnológicos a partir de esa experiencia de la misma Modernidad.

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

§ 6. Respuesta a los desafíos

Algunos me pueden criticar, en primer lugar, por la evolución de mi postura en cuanto a la existencia de la «filosofía» en Amerindia, es decir, en las altas culturas del *Abbia Yala* (la denominación de América en la cultura de los Kunas del Panamá) antes de la invasión de los europeos. Todo reside en la definición que se tenga de «filosofía». Si por «filo-sofía» se entiende el «amor de la sabiduría» que consiste en un pensar reflexivo siguiendo los criterios organizacionales del discurso según el *método de la lógica griega*, más específicamente aristotélica (como en el caso de las filosofías peripatéticas, de algunos romanos, de bizantinos, islámicos o latino-germánico desde la mal llamada «Edad Media» hasta la Modernidad europea), que sería la definición *estrecha* de «filosofía», ni siquiera habría habido filosofía la practica-

da en China, en el mundo vedanta o budista; Nietzsche tampoco sería filósofo. Si, en cambio, por «amor a la *sabiduría*» se entiende el intento de organizar discursos reflexivos que permiten una cierta comprensión ético-ontológica de la totalidad de lo que se ha experimentado de la realidad, siguiendo metodológicamente *diversos criterios organizacionales* según un orden racional en el discurso, que pueden tener desarrollos propios en cada cultura, evidentemente las teorías emanadas del taoísmo, del budismo, la ontología brahámica o la «*sabiduría*» de los *amautas* o los *llamatinime* son auténticas «filo-sofías».¹

Al comienzo de mi reflexión, en los 60s, hablé del «hombre culto», que es el sabio que da cuenta de los últimos fundamentos ético-ontológicos de su propia cultura. Esta sabiduría podría ser entonces aceptada como filosofía, una vez definida como tal. En este sentido dichos sabios habría producido filosofía en la América originaria. En ese entonces, y mucho después, debo reconocerlo, sostenía una cierta visión eurocéntrica de la filosofía (la griega, islámica y occidental moderna). Sin embargo, aún en esa época comenzaba a socavar los cimientos del eurocentrismo, que es siempre helenocéntrico, al dar importancia a las culturas semitas que exigían que se clarificaran otras experiencias humanas que necesitaban nuevas categorías filosóficas, más allá de las griegas.

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

Mi crítica al helenocentrismo me permitirá posteriormente ser crítico del eurocentrismo.

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

Responderé ahora rápidamente a algunos puntos centrales de la argumentación de ciertos críticos.

Primeramente, quiero reafirmar que todo pensamiento que se llame filosófico es un pensamiento abstracto, en la búsqueda de una expresión unívoca, de un altísimo grado conceptual (y entre estos deben aceptarse como filosóficos textos taoistas, tratados vedantas, escritos griegos o expresiones reflexivas de los tlamaatinime).

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

En tercer lugar, opino que puede probarse que las altas culturas han tenido instituciones de aprendizaje en las que los jóvenes se

iniciaban en las técnicas de pensamiento desarrolladas por los maestros. Esto supone una gran diferenciación funcional, de roles sociales muy definidos. El «filósofo» o «sabio» (los mandarines, los monjes budistas, los sabios brahámicos, los amautas, los tlamatiniime, etc.) no eran propiamente sacerdotes, ni shamanes, ni poetas, ni muchas otras funciones sociales muy «cercanas». Cuando se organizan en las altas culturas esas funciones sociales que pueden, como los sabios egipcios de Menfis, dedicarse a la *skholé* (al estudio como profesión), creo que podemos hablar de filosofía. Extender el concepto de filosofía a toda expresión simbólica propia de la sabiduría de diversas comunidades (como los mitos de los tupinambas estudiados por Levy-Strauss, que ciertamente son racionales, pero no abstractamente conceptuales¹), sería no una concepción intercultural de filosofía, sino una extensión excesiva de dicho concepto.

En cuarto lugar, en referencia a la significación «singularizante» (y aún sustantiva con identidad no contradictoria) del Otro en la propia cultura, que pareciera entenderse a América Latina como una totalidad indiferenciada, en la que no se ve con claridad la alteridad de muchos Otros en oposición y aún en conflicto en el *interior* de América Latina, debo indicar lo siguiente. Pareciera que en mi posición se ve sólo la «perifericidad» latinoamericana como un todo (la negatividad continental), pero no se advierten muchos Otros periféricos en el mismo continente cultural (tales como la realidad distinta del indígena, del afro-latinoamericano, etc.). Sólo se observaría la negatividad *ad extra* pero no *ad intra*. Se enfatizaría la realidad de *un* pueblo y no los *diversos* rostros. En efecto, y tal como he mostrado, descubrí la alteridad del indio desde los 60s (siendo objeto de mi tesis doctoral en historia en La Sorbonne). Sobre el esclavo africano en América vislumbré el tema desde aquella época, pero más claramente en los 70s (cuando conocí personalmente el Caribe, al Brasil y al norte-oeste de

1. Las tragedias de Sofocles son ciertamente expresión de racionalidad, de sabiduría helénica, de razón mítica y poética, pero no son obras filosóficas.

Colombia, y en especial en el diálogo sobre el racismo con James Cone, en New York), y no he dejado de anotarlo siempre. A los afro-latinoamericanos los he considerado como «universos propios con derecho a la auto-determinación cultural, política y religiosa». Pero es verdad que ante tantos escépticos de la mera existencia de América Latina como tal, es decir, como un todo *latinoamericano*, he debido insistir más sobre América Latina *como totalidad* (en su negatividad propia), que en su compleja constitución conflictual *interna* siempre presente y que debe ser resaltadas. Claro que hay «muchas» Américas Latinas, pero ante el escéptico de su existencia, esta visión daría razón a su pulverización nacionalista o regional. También explicaría el tomar a América Latina como un todo, el hecho de que cuando se efectúa un diálogo intercontinental (como en el que hemos participado frecuentemente entre África, Asia y América Latina, y aún en Europa o Estados Unidos) se tiende a hablar de América Latina como una unidad (que de todas maneras existe, ya que un maya o un aymara son pueblos originarios pero *latinoamericanos*, en tanto han hecho un trecho de su historia, al menos los últimos 500 años, juntos a los mestizos, a los criollos, a los afro-latinoamericanos, etc.). Esta cuestión, de la complejidad cultural de nuestra América y del contenido simbólico positivo y contradictorio al interior de la cultura latinoamericana lo he discutido especialmente con Juan Carlos Scannone.

Pienso, tal como lo sospecha Raúl Fornet-Betancourt, que tengo una tal concepción de la Filosofía de la Liberación que tiendo a argumentar en el sentido que toda Filosofía Intercultural está ya determinada por los criterios de una Filosofía de la Liberación. Tal como lo he formulado al final del § 5. de esta contribución, el diálogo intercultural *crítico* y fecundo deben realizarlo los *críticos* de cada cultura a partir de los criterios y de las víctimas de su propia cultura, desde una *border land*. En efecto, es la articulación como *intelectual orgánico* (tomando la expresión válida de A. Gramsci), dentro de las organizaciones de las víctimas de la propia cultura (como, por ejemplo, entre los «parias» de la India), lo que le permite, al que pretende dialogar con otros interlocutores

de otras culturas, poner en cuestión a la propia cultura (en el caso nombrado, serían los filósofos que ponen en cuestión la dominación brahámanica de la filosofía vedanta, no sólo en cuanto a la costumbre de las castas, sino en cuanto a una ontología que para alguna es el fundamento de diversas exclusiones u opresiones en el interior de las culturas del inmenso continente indostánico). En este caso las preguntas iniciales de la Filosofía de la Liberación determinan como un presupuesto a la Filosofía Intercultural que organiza el diálogo entre culturas. No advertir las asimetrías entre las culturas actuales (o diferencias masivas como en la Guerra de Irak de marzo y abril de 2003 en el nivel de tecnología militar, por ejemplo, nivel que siempre tuvo relevancia cultural fundamental), y las asimetrías entre los actores intra-culturales, es perder el sentido originario del pensar crítico. *Esta referencia a las víctimas desde la espacialidad periférica de la «frontera» como «punto de arranque» del diálogo es el tema originante de todos los demás en la Filosofía de la Liberación*, y por ello, igualmente, de un diálogo *crítico* intercultural. Opino que la articulación con la negatividad de la víctima es de nuevo el presupuesto irrebasable (para expresarme como K.-O. Apel).

Por todo ello, el concepto de «*trans-modernidad*» supone también la categoría de víctima, de Exterioridad (la exclusión cultural de las victimas de la Modernidad), y un diálogo *crítico* intercultural también lo presupone, o, en caso contrario, la interculturalidad se tornaría apologética, folclórica o populista (al no considerar la *negatividad* como punto de partida táctico, que exige por su parte la afirmación evolutiva y teórica,¹ anterior a la *negación de la negación* tradicional).

1. Al *afirmar* la dignidad del esclavo (primer movimiento evolutivo-teórico) se inicia en el descubrir al esclavo como esclavo (*negado* tácticamente). Descubierta la dignidad se impone prácticamente el proceso de liberación posterior: *negar* efectivamente la esclavitud, la *negación* primera.

Una década política argentina (1966-1976) y el origen de la «filosofía de la liberación»

Algunos creen poder hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico. Es crítica *idealista* aunque a veces con pretensión de marxista, ya que no parten de la *praxis* histórico-concreta para descubrir el sentido *real* de un pensamiento, desde la realidad que le dio origen. Se creen frecuentemente ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica la filosofía *desde la filosofía*, la ideología *desde la ideología*, la idea *desde la idea*, un libro *desde otro libro*, sin ver las estructuras sociales ni económicas que determinan, nunca de manera absoluta, el surgimiento y desarrollo de todo movimiento filosófico. Esto acontece igualmente, como es evidente, en América Latina, y también con la filosofía de la liberación, surgida en Argentina, al final de los 60s., que ante el desarrollo, crisis y extinción de su hontanar nacional debió articularse a otros movimientos latinoamericanos —tales como los que se desarrollan en Centroamérica y el Caribe. La historia de la filosofía latinoamericana poco ha hecho en el sentido de partir de un análisis histórico social, económico-político, para de allí estudiar la expresión explícita de los movimientos filosóficos.¹

1. En nuestro trabajo «La filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica», en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 47-56 (y en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62), ponencia en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicano en Morelia en 1975, no intentaba, para nada, dar una impronta técnica a las palabras «irrupción» ni «generación». Nuestro intento explícito era indicar que «el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana. Por ello hemos de ver los condicionamientos que se ejieren en el mismo discurso filosófico hasta transformar-

La historia argentina del último siglo (desde 1880) está atravesada por la hegemonía de un grupo social que se originó en «la conquista del desierto» efectuada por Julio A. Roca y que coincide con la expansión del «imperialismo» —este último concepto en sentido técnico¹—. La «pampa verde», húmeda, fértil, con casi un millón de km², era arrebatada violentamente a los indios —varias etnias que se habían nomadizado por el caballo, siendo los araucanos el grupo principal—. De estas gestas nos habla el Martín Fierro; de todas maneras un mestizo que mira al indio como enemigo —y en esto ya es, aunque nos cueste, *la negación* de nuestra primera historia argentina—. Al final el mestizo mismo es un invasor y los primitivos habitantes fueron eliminados como animales; hasta se pagó —en la posterior expansión del capitalismo agrario en la Patagonia— algunos chelines por «cabeza de indio». Se conocen fotos de un «cazador de indios» que con fusil en mano, con una cabeza cortada de indio tomada de sus cabellos en la otra, con un pie sobre el cuerpo abatido del habitante de *las pampas*; así se hace retratar muy orgulloso.

lo frecuentemente en una justificación *ideológica*» (*Praxis latinoamericana...* p.49). Es necesario entonces estudiar apretadamente los acondicionamientos históricos que se ejercieron en el nacimiento de la filosofía de la liberación (como lo hubiera hecho Marx, es necesario un «18 Brumario» y no imputaciones ideológicas).

1. Es sabido que el «esbozo popular» de Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, t.1, s/f, pp. 690-798), donde se toma una posición exclusivamente económica) mientras que John Hobson, *The Imperialism* (1902), Ann Arbor, Michigan, 1972, había igualmente indicado un nivel político colonial (pp. 133ss), será después debatido también por Fritz Stemberg, *El imperialismo*, Siglo XXI, México, 1979 (del original Alemán de 1926), donde se trabaja mucho más la cuestión del salario. El trabajo de Lenin es fundamental para la «cuestión de la dependencia» y aún para nuestro tema sobre Argentina: «Inglaterra y Alemania en el transcurso de los últimos 25 años han invertido en Argentina, Brasil y Uruguay. 4 mil millones de dólares aproximadamente; como resultado de ello disfrutan de 146% de todo el comercio de estos tres países» (op. cit. p. 746), y después cita Lenin: «América del sur y sobre todo Argentina, se halla en tal dependencia financiera con respecto a Londres, que casi se le debe calificar de colonia comercial inglesa... Los capitales invertidos por Inglaterra en la Argentina, de acuerdo con los datos que suministró en 1909 el cónsul austro-húngaro en Buenos Aires, ascendían a 8.750 millones de francos. No es difícil imaginarse los fuertes vínculos que esto asegura al capital financiero... de Inglaterra con la burguesía de la Argentina» (Ibid. p. 762). Excelente definición de «imperialismo» en p. 764.

Sobre el asesinato de los habitantes de las pampas nació la gran burguesía agraria que, inmediatamente, se articuló por las exportaciones de cereales y carne al imperio inglés. De 1880 a 1930 se produce el «milagro argentino» y su decadencia no ha terminado de llegar «al fondo». Es decir, el último medio siglo (1930-1980) culmina, paradójicamente, con la «Guerra de las Malvinas». El mismo imperio inglés que «fundó» la Argentina moderna y que permitió la existencia de un ejército profesional, descendiente de los extirpadores del indio con Roca en los 80s., fue abatido por «su madre patria»: Inglaterra. Pero, como en realidad ya no es Inglaterra sino Estados Unidos, la nueva metrópoli, no será difícil reinterpretar los hechos para seguir cumpliendo tareas de ocupación interna —única función que ha cumplido el ejército argentino profesional desde hace un siglo; es decir: represión popular en favor de la gran burguesía agraria— habiendo, es evidente, lapsos de excepción populistas.

El populismo (sea de la Unión Cívica Radical en sus cuatro etapas: la de Alem, Yrigoyen, Balbín, o Alfonsín, con su herejía desarrollista o el frondizismo; sea del peronismo, con los primeros gobiernos de Perón de 1946-1955 o en el tercero de 1973 a 1976), aunque le pese a los liberales o desarrollistas, ha sido el único movimiento histórico que se opuso a la gran burguesía agraria, sucumbiendo ambos y siempre ante esta histórica fracción de clase dominante (y frecuentemente hegemónica). El populismo, en ambas vertientes radical y peronista, ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeño burgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al final, 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 al capitalismo y al mercado mundial: la fracción de clase *exportadora* de la producción agrícola de la pampa húmeda. No es por ello extraño que la *filosofía de la liberación* floreció fuera de dicha pampa húmeda: nació en

Mendoza en las cordilleras, y se hizo firmemente presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba y otras universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto, llegó a Buenos Aires en las «Semanas Académicas» de San Miguel desde 1969 —que se iniciaron con 150 participantes y, en 1974, eran ya 800 los que tomaron parte—, haciéndose ya latinoamericanas con la presencia de Salazar Bondy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etc.

De todas maneras, no debe dejarse de lado el movimiento que venía produciendo en toda América Latina. Desde 1967 nos tocó ser profesor del IPLA en Quito, ello nos permitió atravesar más de veinte veces América Latina (entre 1967 a 1975), y, por ello, la filosofía de la liberación respondía a la situación global de la praxis latinoamericana, y también de las teorías y cuestiones que se venían gestando en nuestra región.¹

§ 1. Algunos supuestos históricos

Desde 1880 (y aún del 1853 mitrista y posteriormente sarmientino) hasta 1930, ningún gobierno procedió de un «golpe militar». Esto no significa que los militares profesionales fueran débiles,

1. Regresaba en agosto de 1966 a Argentina, después de 10 años de ausencia en Europa y en el Medio oriente, incluyendo dos años en Palestina, como carpintero en Nazaret, en los Kibuts, donde descubrí práctica y teóricamente la cuestión del «pobre» —*Pauper* diría Marx— y la del «indio». Cf. mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Bs. As., 1969, escrito en 1961; mi art. «Chrétiennes latino-américaines», en *Sprit* (París), 7-8 (1965), pp. 2-20; y el escrito autobiográfico que me pidió Leopoldo Zea, «Liberación latinoamericana y filosofía», en *Latinoamérica*, (Méjico), 10 (1977), pp. 83-91 (también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 7-20). La posición de Marx al respecto es clara cuando en los *Grundrisse* indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre (en latín lo escribe Marx: *virtualiter pauper*) (Cfr. Mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, Méjico, 1985). En *El Capital*, en todo el capítulo de la «Acumulación primitiva» se toca el tema. Por ejemplo, leemos: «*Pauper ubique facit* (el pobre en todas partes está sojuzgado exclamó la Reina Isabel al concluir una gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el *pauperismo*, implantando el impuesto de beneficencia» (I., I, cap. 24; ed. Siglo XXI, Méjico, 1979, t. 1/3; MEWXXII, p. 749).

sino que el «modelo» argentino de agroexportación hacia Londres se adaptó, pese a las crisis circunstanciales, perfectamente a las exigencias del mercado mundial capitalista. Inglaterra necesitaba alimentos (carnes, cereales, etc.) baratos para aumentar el valor adquisitivo de los salarios, y gracias a ello aumentar el plustiempo de trabajo (plusvalor entonces). Argentina ayudaba así al capital inglés disminuyendo el tiempo necesario del obrero industrial para pagar su subsistencia:

«De 1869 hasta 1914 su comercio internacional decuplica su valor, sus exportaciones casi se triplican en 1900-1910. Así Argentina ocupa entonces el segundo puesto después de Estados Unidos en el hemisferio occidental para el comercio exterior y se sitúa tercero en el mundo delante de cuarenta países (incluyendo Alemania y Gran Bretaña) por el valor per cápita de sus importaciones».¹

En 1969 el 51% de la superficie de la región pampeana era explotada por el capital privado de 13 mil personas físicas o jurídicas (y el 32% en manos de 4 mil personas con establecimientos de más de 2.500 hectáreas, siendo el 1.6% de los propietarios).²

Esa «gran burguesía agraria» controla el poder argentino desde hace un siglo, y aunque entra en crisis periódicamente usa esa misma crisis frecuentemente para su beneficio, y así «la riqueza se concentra entre las manos de la minoría emprendedora que se propone a partir de 1880 introducir la civilización *europea* en la tierra de *querandies* y de los *ranqueles*».³ Es evidente que la población restante (pequeña burguesía, clase obrera naciente, campesinos, marginales, etc., tanto criollos como emigrantes) se acostumbraron, gracias a la enorme extensión y productividad pampeana a un consumo (bienes importados) muchas veces por sobre el grado de desarrollo de sus propias fuerzas productivas. Esto creó unas masas

1. Alain Rouquié, «Hegemonía militar, estado y dominación social», en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Bs. As. 1982 p. 13.

2. Ricardo Sidicaro, «Poder y crisis de la burguesía agraria argentina», en *Ibid.* p.52.

3. A. Rouquié, *op. cit.* p.36.

populares acostumbradas a la existencia de bienes de consumo (alimento en especial, pero igualmente, vestido, casa, etc.) mucho más alta que en otros pueblos de América Latina o el tercer mundo.

Esta estructura agroexportadora de abundancia crea una tendencia que pareciera regular la existencia argentina en el último siglo. Las exportaciones agropecuarias dan a la gran burguesía agraria la posesión de divisas (hasta el fin de la segunda guerra, dicha mundial), libras esterlinas, y desde allí dólares. Desde 1880 la distribución de esas divisas es la sangre del sistema económico argentino —tanto de las importaciones de la naciente burguesía industrial como del consumo del asalariado—. Cuando entra en crisis el modelo, desde 1930, un peso sobrevaluado reduce los ingresos del sector agropecuario exportador y subvenciona al sector industrial y al consumo popular (política radical y principalmente peronista). Un peso devaluado aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular (con lo que, de paso, aumenta las existencias de carne y cereales para la exportación) (política periódica de los golpes militares). Los partidos populistas (legalista krausista en el radicalismo, y sindicalista obrerista en el peronismo) se articulan en el fortalecimiento nacionalista de la industria (burguesía industrial nueva) y de la creación de un mercado interno fuerte (aumento de salarios, de consumo, el que por la «pequeña circulación» permite la mayor productividad de la industria nacional). Sin embargo, tanto el radicalismo (legalista) como el peronismo (obrerista), no producen un cambio profundo e irreversible del poder de la gran burguesía agraria.

En efecto desde el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886), hasta la fundación en 1891 de la Unión Cívica Radical (UCR), el partido socialista obrero (PSO) de Juan B. Justo, o la FORA (que nació de la FOA, antiguo sindicato anarquista), el logro de la ley Sáenz Peña (Nº 8871) de 1912 llevará a Hipólito Yrigoyen al poder (1916-1922). Los movimientos populares reales (como las protestas campesinas del «grito de Alcorta» en 1912 o la «Semana trágica» de enero de 1919, o la fundación del partido comunista en el período 1918-1921) no lograrán —como lo hará la revo-

lución mexicana de 1910— arrebatar el poder a la gran burguesía agraria articulada al imperialismo inglés.

Por ello, el derrocamiento del segundo gobierno de Yrigoyen (1828-1930), iniciando la «Década infame», por el primer golpe de estado militar del siglo XX en Argentina, bajo la comandancia de José F. Uriburu (1930), y como consecuencia igualmente de la crisis mundial del capitalismo en 1929, permitirá nuevamente el ejercicio de la hegemonía (por persona interpuesta: los militares) de dicha gran burguesía agraria.

El pensamiento positivista¹ y la reacción antipositivista en la filosofía argentina² hay que situarlos en este contexto (de 1880 a 1930). La «ideología argentina» (pensando en la *Ideología alemana* de Marx) deberá dar cuenta de esta problemática paso por paso desde Alberdi, pasando por el liberalismo, el krausismo, el

1. Desde la obra específica de Ricaurte Soler, *El Positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá, 1959, el tema no se ha profundizado con un método materialista histórico». El «Positivismo» argentino es la filosofía que se articula, paradójicamente, al imperialismo. Es el «centro» (como diría Gramsci) de la «Formación ideológica» del liberalismo abierto a la independencia del momento expansivo del imperialismo (lo mismo en América Latina). Es el ideal de Sarmiento: «Cien mil por año harían en diez años un millón de europeos, industriosos diseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explorando nuestras riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres *civilizados* (sic: europeos), la guerra civil es imposible...» (*Facundo, civilización y barbarie*, Losada, Bs. As. 1963 p. 250). En efecto, esos europeos son hoy todavía la gran burguesía agraria argentina, que la «explotaron» —como quería Sarmiento—, pero no para enriquecer al país —como soñaba ilusionariamente el prócer— sino para sí mismos, para Inglaterra primero y Estados Unidos después. Cf. Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía argentina*, Peuser, Bs. As. 1958, pp. 55ss. (Sobre el positivismo) Cf. Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, 1971, pp. 46ss.

2. El antipositivismo, desde Korn o Alberini (a partir del gobierno populista-liberal de Yrigoyen) hasta Carlos Astrada (en tiempo del peronismo populista, desde 1946), significa de alguna manera la articulación con el «nacionalismo» de la burguesía industrial. Se cumple así el tránsito del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana... Por ello se puede hablar del espíritu del pueblo como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (del primer De Anquín), y desde un movimiento anti-imperial equivoco (como el peronismo) (art. nuestro «Filosofía de la Liberación... Irrupción de una nueva generación...» ed. cit. p. 58). Véase nuestra posición siempre crítica ante el peronismo (en 1975), que Cerutti ignora sistemáticamente —porque destruiría su tesis fundamental—. Eseríbiamos ahí: «El mismo peronismo posee en su seno un equivoco fundamental...» (*Ibid.*). Cf. Caturelli, *op. cit.* pp. 152ss.

positivismo, hasta Korn y Alberini. Como hemos indicado en nuestra ponencia «La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica»,¹ Francisco Romero —militar de origen y formación— toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina. «A buen entendedor pocas palabras» —pero para que algunos entiendan esto son necesarias muchas más palabras—. En Morelia (1975), en el primer Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero —no es difícil que Mario Bunge sea alumno del gran filósofo porteño—.

Lo abstracto de un pensamiento, inicialmente fenomenológico de un Romero no se contradice esencialmente con el nacionalismo de derecha de pensadores como Leopoldo Lugones que en 1923 había mantenido unas conferencias sobre la «Acción» en el teatro Coliseo,² donde se mostrará, con el tiempo, «el peligro de la democracia» —que coincidirá con el franquismo español de la época—. En el fondo ambos son capitalistas, uno libre-cambista y el otro nacional-protecciónista. Su enemigo común es el socialismo.

1. En el art. cit. en nota anterior habíamos escrito: «Romero... responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar desfiebre con sus armas: la llamada oligarquía ganadera de la Plata» (p. 57). Véase mi art. «Francisco Romero» en *Cuyo* (Mendoza), VI (1970), pp. 79-86). Por mi parte, intentaba una interpretación materialista histórica donde pudiera analizarse la complicidad de la filosofía argentina hegemónica con la clase dominante (la burguesía industrial nueva o la gran burguesía agraria), no era una visión «pequeño burgués», ya que la pequeña burguesía que «optaba» por las clases dominadas («el pueblo»), era infinitamente más articulada a una posición crítico-filosófica que el pequeño burgués (desde Korn a Romero) que habían optado por las clases dominantes. Queda mucho por hacer, entonces, en cuanto a descubrir en los actuales grandes pensadores de la corriente latinoamericana misma, sus articulaciones de clase, «centro» de formaciones ideológicas de clase.

2. Cfr. Christian Buchrucker, *Nationalismus, Faschismus und Peronismus* (1927-1955), tesis doctoral, Berlin, 1982, pp. 59): «Die politische Entwicklung Argentiniens und die Geburt des Nationalismus».

El golpe de estado, el *segundo*, que realiza el GOU el 4 de junio de 1943, originará con el tiempo al peronismo. Es la etapa que va desde el 17 de octubre de 1945 en que aparece la figura de Eva Perón, hasta las elecciones del 24 de febrero en que Perón derrota a la Unidad Democrática (que incluía al PC argentino, que venía desde la doctrina frentista estaliniana y la alianza con los aliados durante la guerra, cayendo de error en error histórico),¹ hasta la fundación del IAPI en mayo de 1946 —que controlaba todas las exportaciones de carne y cereales en manos del Estado, restricción fundamental al manejo de divisas de la gran burguesía agraria, que terminará por destruir a Perón—.

En diciembre de 1947 se funda el partido peronista. Se capta en totalidad a la CGT, hasta la expulsión y asesinato del dirigente Cipriano Reyes en septiembre de 1948. El 11 de noviembre de 1951 Perón logra el 61% de los votos en su segunda elección. El 26 de julio de 1952 muere Evita. El 16 de septiembre de 1955 se produce el tercer golpe militar, ahora la «Revolución libertadora»

1. Algunos se regodean con mi «antimarxismo» de la época del comienzo de los 70's. Debe entenderse que si a dieho antimarxismo se le hiciera la aclaración de «antidogmatismo» (tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Parecen ignorar la historia del marxismo argentino, no comprenden (ni explican, sino que confunden desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano) el «sentido» real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del «marxismo argentino» hegemónico? Sólo habiendo vuelto al marxismo y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana, que no aportaban en su momento *nuevos horizontes*. Cfr. Michael Loewy, *El marxismo en América Latina*, Era, México, 1980; Robert Alexander, *Communism in Latin America*, Rutgers Univ. Press, N. Brunswick, 1957; G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, FCE, México, tomos III (1959), IV, (1960), V (1961); los art. de José Aricó y J. Portantiero en la *Storia del Marxismo*, Einaudi, Roma, t. IV (1982), pp.307-330; Boris Goldenberg, *Kommunismus in lateinamerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; mi art. «Encuentro de cristianos y marxistas en América Latina», en *Cristianismo y sociedad* 74 (1982) pp. 19-36. Lo interesante hubiera sido mostrar el cómo mi antimarxismo táctico (en realidad antidogmático) ha llegado a ser un pensar revolucionario, clasista y popular.

bajo Lonardi —nuevo triunfo de la gran burguesía agraria contra la incipiente burguesía industrial que hegemonizaba el proceso dentro del populismo peronista—. La Sociedad Rural Argentina (SRA) triunfaba una vez más sobre el capitalismo industrial y el consumo popular (contra la CGE: Confederación General Económica, y la CGT).

El ejército argentino, en su esencia, es una mediación de los intereses de otras clases (el mismo de origen pequeño burgués). Pasó de un «nacionalismo integrista» en el 30 a un «nacionalismo populista» en el 45.¹

Filosóficamente, la Argentina populista (1946-1955) tuvo sus pensadores, algunos de ellos verdaderamente importantes, signados por las determinaciones, nunca absolutas, del tiempo.²

La crisis económica argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial, y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaba el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente.

La caída del peronismo en 1955 constituyó una «Restauración Liberal», el comienzo de la articulación de la dependencia del «desarrollismo», la expansión del capitalismo transnacional (por la internacionalización del capital productivo del centro). Filosóficamente vuelve Francisco Romero a la universidad; es el lejano comienzo del positivismo lógico o la filosofía anglosajona en boga

1. Cf. A. Rouquié. *Poder militar y sociedad política en Argentina (1943-1973)*, t. II, Emecé, Bs. As., 1982, pp. 9ss.

2. Tanto Carlos Astrada como Nimio de Anquín pertenecen a este grupo, ambos «fueron becados a Alemania, tres años antes de la revolución de los 30s (Argentina). El primero estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica» (art. mío cit., en notas *supra*); ambos tendrán un «talante» filosófico mucho más profundo que un Francisco Romero, por ejemplo.

en Estados Unidos, Inglaterra y Europa. El gobierno de Frondizi en 1957, su derrocamiento por el cuarto golpe militar de 1962; su reemplazo por el radicalismo tradicional de Illia y su nuevo derrocamiento por el quinto golpe militar en 1966, son los hitos finales de una época. Entramos entonces en tema.

§ 2. Primera Fase. El Onganiato (1966-1969). Preparaciones¹

La gran burguesía agraria volvía al poder gracias a Krieger Vasena, pero no era ya la situación de los años 30s:

«A principios de la década de los treinta el 25% del trigo, el 65% del maíz y el 38% de la carne vacuna comercializados internacionalmente provenían de la Argentina. A mediados de los años setenta, esos porcentajes habían descendido al 14% para el trigo, al 12% en el caso del maíz y al 30% con respecto a la carne vacuna».²

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, quizás más de comerciantes y financieros que propiamente ganaderos, los Anchorena, Santamariana, Devoto, Bullrich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes, estaba con otras fracciones de clase o clases diferentes guardando una hegemonía falta de total

1. Cfr. A. Rouquié, *op. cit.*, t. II, pp. 99-223. También Félix Luna, *De Perón a Lanusse (1943-1973)*, Planeta, Bs. As. 1972., pp. 187 ss.; Marcelo Acuña, *De Frondizi a Alfonsín*, Centro Editor, Bs. As., t. II, 1984 (ver bibliografía actualizada) pp. 196 ss.; Roberto Roth, *Los años de Onganía*, La Campaña, Bs. As., 1981; Guillermo O'Donnell, *El estado burocrático-autoritario*, Bs. As., 1983; D. Rok, «Repression and revolt in Argentina», en The New Scholar, VII, 1/2 (1978); Guido Di Tella, *Perón-Perón (1973-1976)*, Sudamericana, Bs. As., 1983; Alejandro Lanusse, *Mi testimonio*, Bs. As., 1977; P. Kandel y Monteverde, *Entorno y caída*, Bs. As., 1976; O. Landí, *La tercera presidencia de Perón*, Bs. As., 1978; J.E. Miguens, *Los neofascismos en la Argentina*, Bs. As., 1981, etc.

2. R. Sidicaro, *art. cit.* p. 63.

dominación —ya que habían perdido capacidad de dirección, pero no poder de invalidación de sus enemigos coyunturales—.

El golpe del 28 de junio de 1966 de Onganía fue aplaudido por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), en fin por todas las fracciones de la clase dominante. La SRA, de paso, festejaba su primer siglo de existencia —fundada en 1866—.

Después de algunos síntomas nacionalistas del ministro Salime, Krieger Vasena (del grupo ADELA: Atlantic Community Group for the Development of Latin America) destruye sistemáticamente los «impedimentos» para una libre competencia. Su política económica es aplaudida por el Banco Mundial y el FMI. Se deprimió el nivel de los salarios y se auspició la inversión de dinero y tecnología extranjera (las transnacionales aumentaron su presencia en el mercado nacional).

SIMPLIFICACION ESQUEMATICA DE FRACCIONES DE CLASES E INSTITUCIONES QUE LAS REPRESENTAN.

Clases dominantes (sector I)	Gran burguesía agraria (SRA, 1866)			ACIEI, 1958	
	otros sectores agrícolas (FAA, etc)	nueva burguesía industrial (CGE, 1952)	burguesía industrial tradicional (UIA, 1987)		
clases dominadas. (Sect.II)	asalariados urbanos (CGT 1948)				
	asalariado del campo				
pequeña burguesía. (sect.III)	profesionales, pequeños propietarios, comerciantes medios, estudiantes, universitarios, etc. (tienen la hegemonía cultural).				

Cf. J. Villareal, *El capitalismo dependiente, estudio de la estructura de clases en Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. En 1914 el 41% de la población ya pertenecía al sector III.

Abundantes préstamos permitieron el incremento de divisas. La ley del 31 de agosto del 66 ponía a los sindicatos contra la pared: se prohibían huelgas, se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal (ley 16.936).

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria (con su SRA, donde Onganía concurría a sus festejos anuales con gran carroaje a la usanza inglesa), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La *nueva* burguesía industrial (CGE) apoyaba al gobierno pero no logrará ser hegémónica, porque la dependencia de su expansión transnacional le hará necesariamente sombra. Por su parte, los trabajadores industriales asalariados recibieron una fuerte represión. Cuando Raimundo Ongaro logró la secretaría general de la CGT —era un dirigente limpio de origen católico, democrático—, el gobierno hizo una alianza con la «vieja guardia» burocrática. El movimiento obrero se escindió: la auténtica CGT de los argentinos (con Ongaro) y la CGT de Azopardo (con la burocracia que hará el juego al poder de turno hasta hoy, y de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la *filosofía de la liberación*).

En la Universidad Nacional del Nordeste —donde fuimos profesor desde 1966 a 1967 de retorno al país¹— los estudiantes exigieron mejor comida en su restaurante. Comenzaron movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que optaba contra el organiato).

Llegó la influencia a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 moría un estudiante asesinado por la policía en Corrientes. El 29 de mayo de 1969 estallaba el «cordobazo», el «país popular» —como lo de-

1. Allí expusimos, «Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional» (publicada después en *Cuyo*, Mendoza), IV (1968), pp. 7-40), en una posición que se oponía al «entreguismo» del organiato. Nuestra praxis nos colocó de inmediato contra los grupos hegemónicos en Mendoza (donde Pérez Guillut, de origen mendocino, pasaba a Ministro de Educación de Onganía). Era lo que en ese momento significaba una «opción por el pobre» —que aunque abstracta, era perfectamente determinable por la «derecha» como su enemigo concreto (que en la Facultad de Filosofía de Mendoza eran los Comadrán, Zuleta Álvarez, Pedro Martínez, Campoy, etc.).

nominó 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).

§ 3. Segunda Fase. Crisis del Modelo (1969-1973). Constitución

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—. En 1966 se había producido en China la «Revolución cultural» en la cual la juventud había jugado un papel fundamental —que sólo muchos años después se conocerá en su sentido político real—.

En mayo de 1968 los estudiantes conmovieron a París. En América Latina los movimientos estudiantiles de ese año y el siguiente fueron notables —dentro de cuyo contexto debe situarse el «cordobazo»—

Desde 1959, por la revolución cubana, hubo un resurgimiento de los grupos guerrilleros, intentando un aceleramiento de la revolución. La muerte del Che Guevara en Bolivia y de Camilo Torres en Colombia levantó al «foquismo» hasta el nivel de ser el modelo de imitación.

La «teoría de la dependencia» daba su diagnóstico desde 1966 sobre el «desarrollo», mostrando teóricamente su falacia. La misma iglesia católica, primero en el Concilio Vaticano II hasta 1965 y fundamentalmente desde Medellín (1968), daba signos de profunda renovación.

Filosóficamente fue la «Escuela de Frankfurt», gracias a la presencia de H. Marcuse en los movimientos norteamericanos contra la guerra del Vietnam, y en Alemania y Francia, la que permitió *politizar*

la ontología.¹ Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes filósofos nos reuníamos en «Calamuchita» (Córdoba). Allí descubrimos a Emmanuel Levinas —que nos permitió dar un paso metafísico fundamental: criticando a la fenomenología, gracias a la categoría de «exterioridad», y desde «el otro» o el «pobre», pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación—.²

Lo decisivo de este momento, más de diez años después, consiste en preguntarse: ¿con qué grupo social se articuló originariamente la filosofía de la liberación? Se nos acusa que fue, simplemente, una expresión ideológica del peronismo.³

La ascensión del peronismo «camporista» —y posteriormente el peronismo con Perón— se «enfrentó durante su gestión de go-

1. La transición de una posición heideggeriana abstracta a una más concreta y política puede verse en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Bs. As., 1973), t. I pp. 144ss. «El Otro como el rostro político». Todo esto en 1970. En un encuentro de sociólogos en 1969 en Buenos Aires, se habló de la «Sociología de la Liberación», donde, inmediatamente pensé en la posibilidad de una «Ética de la Liberación» ya que ocupaba la cátedra de ética de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza. Antes de leer, entonces, la obra de Salazar Bondy, en diciembre de 1969, nació el tema. Recuerdo que en ese año, en la Facultad de Filosofía de la Universidad (UNAM), Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana que analicé desde una categorización husserliana (desde la categoría *Lebenswelt*), pero mostrando a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos.

2. Todo esto irrumpió públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), cuando leí mi ponencia: «Metafísica del sujeto y Liberación»; «La metafísica del sujeto» —que intenta superar Heidegger— se ha concretado histórica, práctica y políticamente en la dialéctica de la dominación —aquí puede observarse ya la crítica antiheideggeriana... La filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de Liberación» (ed. en *América Latina: dependencia y liberación*, García Cambeiro, Bs. As., 1973; pp. 87-89)—. Allí citábamos a Salazar Bondy (p. 88), pero, tanto ahí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una «filosofía de la liberación» explícitamente, sino la cuestión de la inauténticidad de nuestra filosofía. Véanse estas cuestiones cronológicas en el prólogo a mi *Introducción a la Filosofía de la Liberación. Nueva América*, Bogotá, 1991.

3. Sobre el populismo véase, al menos, Lenin, *Contenido económico del populismo*, Siglo XXI, México, 1974; Y. Aleksandrovna, *El populismo ruso*, Siglo XXI, México, 1978, la excelente obra del editor Rubem César Fernandes, *Dilemas do socialismo. A controvérsia entre Marx, Engels e os populistas rusos* (Bakunin, Danielson, Engels, Lavrov, Mikailovski, Plekhanov, Tkatchev, Ulianov, Zasulich), Paz y Terra, Río, 1982; Octavio

bierno con prácticamente todos los sectores empresariales de la sociedad argentina»,¹ con excepción de ciertos grupos de la burguesía industrial encuadrada en la CGE —el ministro Gelbart representaba sus intereses—.

Internamente, sin embargo, el peronismo tenía cuatro sectores frecuentemente antagónicos: dicha burguesía industrial nueva y dinámica (enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (conservador y nacionalista por su ideología), el sindicalismo obrero con o sin estructuras burocráticas (como la CGT-Azopardo, que se había aliado a los militares) y la juventud peronista (que se dividiría posteriormente en grupos de izquierda o la «Tendencia», entre ellos Montoneros; o de derecha como «Lealtad», etc.). El sector más activo entre 1969 a 1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del 11 de marzo, fue la juventud peronista (que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada «Guerra Sucia»).

El 18 de junio de 1969 tomaba el relevo de Onganía un militar especialista en inteligencia: Levington. El 16 de junio se había hallado el cadáver de Aramburu secuestrado por el grupo guerrillero Montoneros, de reciente creación —originado dentro de grupos de la Acción Católica de Buenos Aires y no sin relación con un sacerdote conocido—. El peronismo, con el radicalismo balbinista, y otros tres pequeños partidos, forman un frente: «La hora del pue-

Ianni, *La formación del Estado Populista en América Latina*, Era, México, 1975; Aníbal Quijano y F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Educa, Centroamérica, 1976; Emilio de Ipoli, *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982; W. Altman, L. Sala de Tourón, M. Miranda, P. y M. Wineur, *El Populismo en América Latina*, UNAM, México, 1983; etc. ... Los trabajos de José Ariéco, *Marx y América Latina*, Alianza Editorial, México, 1980, en especial el epistolario de Marx con Danielson (desde 1968), comienzan a mostrar una nueva imagen de Marx, posterior al tomo I de *El Capital*, en relación con la cuestión del «populismo ruso». Las simplificaciones de nuestro crítico Cerutti (es decir: el que usa la categoría «pueblo» es populista) no tienen sentido. Además *no construye* la categoría «populismo».

2. R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 79.

blo» en 1971. El 26 de marzo de ese año asumía la presidencia Alejandro Lanusse —ya que el gobierno de su predecesor se había tornado errático—. Bien pronto se anuncian las elecciones democráticas para marzo de 1973. En julio de 1971 se levantan las prohibiciones para formar partidos políticos. Un clima de libertad se imponía en el país. En 1970 había ganado en Chile Allende las elecciones. Un viento libertario corría por América Latina —aunque pasajero, porque los nubarrones de la Seguridad Nacional, por ahora sólo presente en Brasil desde 1964, no se habían extendido demasiado, lo que se producirá en solo tres años sepultando en su torrente a Uruguay, Bolivia, Chile, y la misma Argentina poco después—.

Por su parte, desde España, Perón sólo contaba con la CGT de los argentinos de Ongaro (desde marzo de 1968), mientras que Vandor (de los metalúrgicos) había entablado relaciones con Onganía. Pero para recuperar el gobierno Perón se apoyará especialmente sobre la juventud —que después traicionará—. El mismo Félix Luna escribe:

«Florece la imagen de Perón también en sectores estudiantiles o intelectuales donde Perón se ha convertido, por obra de un proceso asombroso, en símbolo de liberación nacional, de revolución y cambio... Perón radicalizó su lenguaje y dio un tácito apoyo a los sectores extremos del justicialismo... Pero aquel lenguaje parece insuficiente para conferir a este antiguo militar de 77 años de edad la significación de un Mao o un Guevara que pretenden, darle los sectores juveniles».¹

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 ello, habiendo estado

1. *Argentina de Perón a Lanusse*, pp. 215-216.

«fuera» de la batalla que se entablaba, no pueden juzgar desde la praxis misma—.

Mientras tanto, la pequeña burguesía intelectual conservadora, de derecha, había agotado su discurso. Surgía una nueva justificación para oponerse a la dictadura militar. Además, y en el fondo, «en la medida en que la gran burguesía agraria perdía su capacidad de *innovación cultural* se establecía un creciente distanciamiento con aquella parte de los sectores intermedios dedicados a actividades de tipo intelectual».¹ Por otra parte, habiendo sido la iglesia uno de los apoyos fundamentales de la gran burguesía y el ejército, las prácticas de los «Sacerdotes del tercer mundo» —que desde 1968 habían sido una vanguardia política ante un país temeroso— y de ciertos grupos de la misma inspiración en la juventud peronista, significaba una fractura ideológica esencial por sus consecuencias en la coyuntura. El descubrimiento del potencial revolucionario de la *religiosidad popular* —elemento puramente argentino en el contexto latinoamericano, y ligado a la crítica del «populismo» igualmente dentro de las corrientes teológicas—,² permitió situarse dentro del movimiento popular antimilitar y por el retorno de Perón de manera crítica, creativamente.

La imposibilidad del marxismo tradicional, y aún de su renovación althusseriana,^³ de poder intervenir activamente en dicha coyuntura (junto a los errores del extremismo trotskista como el del ERP y otros), permitió una generalizada desconfianza entre los dogmáticos.

1. R. Sidicaro, *op. cit.*, p. 76.

2. Cf. los trabajos de Aldo Buntig. *El catolicismo popular en Argentina*. Bonum, Bs. As., 1969. (en nueve tomos, donde participamos escribiendo el tomo 4 y 5). Algunos nos atribuyen una posición ingenua, o «deísta», mientras que, si el Otro absoluto entra en un discurso es porque en él esperan (a lo Bloch mesiánico del *Prinzip Hoffnung*) y porque moviliza a los oprimidos en Egipto (al que se refiere Fidel Castro en su obra *La historia nos absolverá*). Véase el tomo V de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980; «El ateísmo de Marx y los profetas».

3. La filosofía de la liberación no fue una simple aplicación a la coyuntura peronista de categorías ya conocidas. En un momento de gran entusiasmo popular, movilización profunda, fue la ardua constitución de aquellas categorías que fueron necesarias y desde los