



Biblioteca Digital DIBRI -UCSH por Universidad Católica Silva Henríquez UCSH -DIBRI.
Esta obra está bajo una licencia Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

UNIVERSIDAD CATÓLICA CARDENAL RAÚL SILVA HENRIQUEZ

CUADERNOS DE IDEAS N°6

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

ENRIQUE DUSSEL

2006

Universidad Católica Silva Henríquez

Vice Gran Canciller
José Lino Yáñez Caiga, sdb

Rector
Sergio Torres Pinto

Vicerrector Académico
Jaime Labra Trincado

Vicerrector de Administración y Finanzas
Guillermo Escobar Aranís

Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

Consejo Editorial
Ana María Álvarez
Lucía Araya Venegas
Justino Gómez de Benito
Jaime Labra Trincado - Presidente
Manuel Loyola Tapia - Secretario Ejecutivo
Gonzalo Miranda Hiriart
Mario Silva Sthandier

Secretaria Ediciones UCSH
Oriana Saldivia

Dirección
General Jofré 462, Santiago
Teléfono: 56-2- 4601144 • Fax: 6354192
Correo electrónico: publicaciones@ucsh.cl
Web: www.edicionesucsh.cl - www.ucsh.cl

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

© Ediciones UCSH

Primera Edición, septiembre 2006.
ISSN 0718-266X

Diseño y Diagramación: Fabiola Hurtado Céspedes

Impreso en LOM ediciones

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

Cuadernos de Ideas

Es una iniciativa de divulgación de artículos, conferencias e intervenciones realizadas a instancias de la vida académica de la Universidad Católica Silva Henríquez. De contenidos temáticos variados, esta publicación busca aportar al público interesado perspectivas de opinión diversas, estimulando la reflexión y la lectura.

Los contenidos de Cuadernos de Ideas, son de exclusiva responsabilidad de los autores publicados, no comprometiéndolos necesariamente la posición oficial de esta Universidad.

Filosofía de la liberación

Introducción

La Filosofía de la Liberación es un movimiento filosófico como “contra discurso” moderno¹, desde la periferia mundial, con pretensión de universalidad.

Hace algo más de veinte años, a finales de la década del 60, surgió en América Latina la Filosofía de la Liberación —en Argentina, al comienzo, y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del Mundo periférico y aun de países centrales—.

En efecto, durante estas dos décadas han acontecido muchas novedades. Sin embargo, las hipótesis originarias no sólo no se han modificado, sino que se han profundizado; por otra parte, no han sido contradichas, sino más bien ignoradas —la táctica no-racional de la dominación—. Mientras tanto, en América Latina la filosofía analítica y la epistemología positivista han ido perdiendo mucho de su élan religioso y sectario²; el latinoamericanista ha debido nutrirse de un mayor rigor metodológico. Todo ello alienta la “tradición” filosófica en la que se originó la Filosofía de la Liberación, por lo que hoy puede crecer con mayor claridad que antes, en la primera década del siglo XXI. Y, sobre todo, la realidad desde la cual surgió dicha filosofía, es hoy más acuciante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la miseria, la pobreza, la explotación de

1 J. Habermas considera, equivocadamente, que el “contradiscurso (Gegen-diskurs) de la Modernidad” acaba de cumplir dos siglos (Véase El discurso filosófico de la modernidad, ed. alemana Suhrkamp, Frankfurt, 1988, pp. 351 ss; ed. castellana Taurus, Buenos Aires, 1989, pp. 358 ss.), y sólo se produce en Europa.

2 Críticas como las de un Richard Rorty o Feyerabend tienen mucho que ver con esto.

los oprimidos de la periferia mundial (en América Latina, África o Asia), de las clases dominadas, de los hispanos, turcos, etc. A lo que hay que agregar la mujer “objeto” sexual, los ancianos acumulados “sin uso” en la miseria o en los asilos, la juventud explotada y envenenada, las culturas populares y nacionales silenciadas..., a todos los “condenados de la tierra”, como expresaba Franz Fanon, que esperan y luchan por su liberación.

Delimitación histórica

1. Tres etapas históricas

La Filosofía de la Liberación, en primer lugar, intenta recuperar la filosofía amerindia (como en el caso del pensamiento crítico de los tlamatinime mexicanos³ o amautas incas), como auténtico origen crítico de un proceso de constitución de la identidad filosófico-cultural latinoamericana⁴. En segundo lugar, tiene conciencia de originarse paralelamente al proceso mismo del nacimiento de la modernidad —como su crítica interna desde la periferia y con pretensión de ser su superación—.

Existen, pensamos, tres etapas en los antecedentes históricos de la Filosofía de la Liberación⁵.

3 Véase Miguel León Portilla, *Filosofía náhuatl*, FCE, México, 1979.

4 Véase mi obra 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Nueva Utopía, Madrid, 1992, en el capítulo “De la invasión al descubrimiento del Otro”, pp. 135ss (con traducciones al francés en Editions OUVRIÈRES, Paris, 1992; al alemán Patmos, Düsseldorf, 1993; al italiano La Piccola Editrice, Brescia, 1993). Véase de Rodolfo Kusch “El estar-siendo como estructura existencial y como decisión cultural americana”, en *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas II*, Buenos Aires, 1973, pp. 575-579.

5 Para una visión de conjunto véase mi ponencia “Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana”, en Ponencia, *II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1982, pp. 405-436 (con amplia bibliografía); y Heinz Krümpel, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.

La primera, ante el proceso de la Conquista (desde 1511 con la protesta de Antón de Montesino), toma conciencia de la injusticia en el nivel de la historia mundial naciente⁶. La disputa de Valladolid (1550) entre Ginés de Sepúlveda (el filósofo moderno hegemónico) y Bartolomé de las Casas (el contradiscurso crítico)⁷ es un primer ejemplo de ello.

La segunda, ante el proceso de la primera emancipación (desde 1750 aproximadamente), irrumpe con un pensamiento crítico de liberación, desde un Benito Díaz de Gamarra, con su *Elementa Recientioris Philosophiae* (1774), un Carlos de Sigüenza y Góngora o Francisco Xavier Clavigero, contra el absolutismo borbónico. Pero en especial son los supuestos filosóficos de un fray Servando de Mier (en México), Manuel M. Moreno (1778-1811, en el Plata), Simón Rodríguez (1751-1854 en Venezuela), el mismo Simón Bolívar, Juan Germán Rocío⁸ u otros patriotas que manifiestan un discurso de liberación.

La tercera, ante el proceso de la segunda emancipación. Desde un Mariátegui (1895-1930) con sus Siete ensayos sobre la realidad peruana (Lima, 1928) a la revolución cubana (1959), se va originando el tercer momento de la Filosofía de la Liberación o su surgimiento en sentido estricto. Desde la crisis del populismo y el desarrollismo, en el movimiento del 68 en América Latina, por el descubrimiento de la articulación de la filosofía con el proceso de subdesarrollo periférico, que Salazar Bondy (1925-1974) problematiza en ¿Existe una filosofía en América Latina?⁹, se toma conciencia filosófica de la posición dominada y

6 Véase mi artículo "Retos actuales a la Filosofía de la Liberación", en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre) 1 (1988), pp.43-61, "La filosofía política ante la conquista".

7 Véase 1492: El encubrimiento del Otro, en "Crítica al mito de la modernidad" (pp. 85 ss).

8 Con su obra *Triunfo de la libertad contra el despotismo* (1811), Caracas, 1953. Siglo XXI, México, 1969.

9 Véase la ponencia "Metafísica del sujeto y liberación", en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

dependiente en el “sistema mundo” —como define I. Wallerstein—. Nace así la Filosofía de la Liberación contemporánea.

2. El origen (1969-1976)

La primera fase es el momento de su constitución. La Filosofía de la Liberación se hace presente por primera vez en el II Congreso Nacional de Filosofía argentino, en Córdoba en 1971¹⁰. El grupo originario lo formaban Osvaldo Ardiles (Córdoba), Alberto Parisi (Universidad del Comahue), Juan Carlos Scannone (Buenos Aires), Julio de Zan y Aníbal Fornari (Santa Fe), E. Dussel (Mendoza) y otros que firmaban los primeros artículos de las publicaciones conjuntas¹¹. En la Semana de 1973, participaron

10 Aparecían en la revista *Stromata* (Buenos Aires) desde 1969, ya que en ese año se organiza la I Semana Académica en la Universidad del Salvador en San Miguel (Buenos Aires), donde se fue nucleando el grupo fundador. Véase especialmente la III Semana de 1971, en *Stromata*, 1-2 (1971), con artículos de O. Ardiles, J.C. Scannone, H. Assmann, E. Dussel, etc.

11 Leopoldo Zea expuso el tema “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, en *Stromata*, 4 (1973), pp. 399- 413, en agosto de dicho año el filósofo mexicano entra en contacto con el movimiento. En la edición de 1976 de *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona, Zea muestra la presencia de la Filosofía de la Liberación (en especial en pp. 409 ss., y en pp. 520-526). Véase la obra de Francisco Miró Quesada en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981. Cabe destacarse que Augusto Salazar Bondy en su obra citada, afirmaba que la filosofía era inauténtica y había que “cancelarla”, pero había históricamente “todavía posibilidad de liberación” (p. 133). Salazar Bondy, sin embargo, para nada hablaba de Filosofía de la Liberación. En la respuesta polémica de Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, no se toca el tema de la Filosofía de la Liberación. Recuerdo que en la Semana del Salvador de 1973 Augusto Salazar Bondy —que morirá desgraciadamente el año siguiente— se mostró sumamente impresionado por el hecho de la Filosofía de la Liberación, movimiento al que él tenía conciencia de no haber pertenecido.

Leopoldo Zea y Salazar Bondy¹². En ese año, aparece mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*¹³. También en 1973 lanzamos “A manera de Manifiesto” una declaración en la que se definía el movimiento, ya que “Filosofía de la Liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en

12 Aunque en elaboración desde 1969, publiqué *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, t.I-II, en 1973. Los tomos IV y V fueron publicados por USTA, Bogotá, 1979-1980 (los cinco tomos aparecieron en portugués en Loyola, São Paulo, 1981-1982). Sobre esta temática véase a modo de ejemplo los siguientes trabajos: José L. del Río Gallegos, ¿Es posible una Filosofía de la Liberación?, Doctorado, Universidad Iberoamericana, México, 1978; Miguel Galíndez, *La filosofía de la liberación como opción metódica*, Licenciatura, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1979; Germán Marquinez Argote y otros, *Interpretación del Cogito cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*, Maestra, USTA, Bogotá, 1980; Pablo Sudar, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Licenciatura, UCA, Buenos Aires, 1981; Francisco Muguerza O., *La ética en la Filosofía de la liberación latinoamericana*, Licenciatura, P.U.C. del Ecuador, Quito, 1982; Alan Alegre, *From Exteriority to Liberation*, Licenciatura, Ateneo de la Manila University, Quezon City, Filipinas, 1983; Roberto Segundo Goizueta, *Domination and Liberation: An analysis of the anadialethical Method*, Doctorado, Marquette University, Milwaukee, 1984; Edgar Moros-Ruano, *The Philosophy of Liberation: An alternative to Marxism in Latin America*, Doctorado, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1984; Carlos Mongardi, *Filosofía de la Liberación*, Guadalajara, 1985; Jess Jimenez Orte, Maestra, *Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoamericaine de la Liberation*, Université de Montreal, 1985; Emma Paz Pasmio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Licenciatura, P.U.C. del Ecuador, Quito, 1985; Ever Rojas Vargas, *Teoría crítica de la liberación del hombre latinoamericano*, Licenciatura, U.C. Bolivariana, Cochabamba, 1985; James García Ward, *Comparison of two liberation thinkers*, Doctorado, De Paul University, Chicago, 1985; Paulo Regrio Viegas, *Algunas perspectivas antro-po-filosóficas para la América Latina*, U.C. de Pelotas, Pelotas (Brasil), 1986; Roque Zimmermann, “América Latina -O nao ser”, *Vozes*, Petrópolis, 1987.

13 *Trastapa de Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*, obra conjunta Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, obra con autores tales como O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti, C. Cullen, J. De Zan, E. Dussel, A. Fornari, D. E. Guillot, A. Kinen, R. Kusch, A. de la Riega, A. Roig, J. C. Scannone. La influencia de Emmanuel Levinas fue determinante en este momento –desde el 1969–. En 1975 apareció *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, con la participación de los nombrados, más Máximo Chaparro y Alberto Parisi.

el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario"¹⁴.

Esta fase¹⁵ concluye con la represión dentro del peronismo que comienza en 1975 y, posteriormente militar, que lanza a muchos de los filósofos del movimiento al exilio (como en la etapa nazi de la filosofía alemana en los '30).

3. Exilio, persecución y confrontaciones (1976-1983)

La segunda fase de cruciales divisiones es, al mismo tiempo, de expansión continental. Víctor Martín parte a Venezuela; Horacio Cerutti a Ecuador; Arturo Roig primero a Ecuador y después a México, donde ya estaba E. Dussel, Alberto Parisi y Osvaldo Ardiles desde 1975; Hugo Assmann de Chile a Costa Rica; Carlos Bazán a Canadá, y así muchos otros.

En Morelia, en el I Coloquio Nacional Mexicano de Filosofía, en 1975, se lanza una declaración sobre "Filosofía e Independencia", donde se proponía (Leopoldo Zea, Miró Quesada, Abelardo Villegas, Arturo Roig, Enrique Dussel), que "Filosofía de la Liberación o de la Independencia lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía, lo amplía y universaliza [...]. La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado e intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como filosofía de la liberación [...]. La liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis libertadora social

14 Se comenzó a editar la Revista de Filosofía Latinoamericana, San Antonio de Padua, Buenos Aires, desde 1974, que cambiará de orientación ante el exilio de muchos de sus miembros. El 2 de octubre de 1973 fue objeto de un atentado de bomba la casa particular de E. Dussel, el 30 de marzo de 1975 se lo expulsaba de la Universidad Nacional de Cuyo por autoridades derechistas.

15 En Arturo Roig, *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981, pp. 95-101.

y nacional. El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede por, eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas”¹⁶.

El XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas de América Latina, Asia y África, en México en 1976, con participación de L.Zea, R. Pannikar, E.Dussel, etc., se planteó el problema de una Filosofía de la Liberación.

En México, en las Universidades de Puebla, Toluca o Chihuahua, se organizan seminarios sobre Filosofía de la Liberación¹⁷. El movimiento se hace presente en 1978 en el I Congreso de Profesores de Filosofía de Centroamérica en Tegucigalpa, y en los Congresos de Filosofía Latinoamericana que organizara la

16 En 1975, en México, escribo Filosofía de la Liberación.

17 Miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP, Fribourg) desde el XVIII Congreso Mundial de Brighton en 1988, donde se organizó una Mesa Redonda sobre “Identidad y Liberación” con participación de filósofos norteamericanos, africanos y asiáticos. En el IX Congreso Interamericano de Caracas de 1977, Víctor Martín hizo presente los planteos de la Filosofía de la Liberación. La AFYL se hizo presente en muchos otros congresos de esa época, tales como en el X Congreso Interamericano de Talahassee (Florida, 1981), el XVIII Congreso Mundial de Filosofía de Montreal (1983) hubo una mesa sobre “Filosofía y Liberación” (donde participaron P. A. Quintin, E. Dussel, J. Haddox y F. Cunningham), XI Congreso Interamericano de Filosofía de Guadalajara (1985), donde se lanzó una nueva declaración “Filosofía y Liberación”, con 150 firmas, donde se lee que “durante estos diez años [desde la declaración de Morelia de 1975] América Latina, en varios de sus países, sigue viviendo una trágica experiencia de dictaduras que enlutan el continente con la sangre de nuestro pueblo [...]. Afirmamos que la filosofía, sin abandonar la universalidad, debe rechazar los discursos que ocultan la realidad sufriente de las mayorías, para asumir una actitud comprometida ante la dominación en favor de la liberación. Si esto es válido para América Latina, deseáramos intercambiar estas experiencias y esperanzas con los filósofos de África, Asia y con todos los filósofos críticos de las demás regiones del mundo”. En ese año, en octubre, se organizaban en Guadalajara unas Jornadas Filosóficas sobre “Filosofía de la Liberación”. Mientras tanto AFYL crecía igualmente en Estados Unidos y se hacía presente en los Congresos de la Asociación Filosófica, especialmente en la región del Este.

USTA, Bogotá, desde 1980. Allí nació en 1982 la “Asociación Filosofía y Liberación (AFYL)”¹⁸.

Mientras tanto el grupo que había quedado bajo la dictadura en Argentina mimetiza su discurso y toma nuevas orientaciones¹⁹. Como una protesta kierkegaardiana, Osvaldo Ardiles escribe El exilio de la razón²⁰.

4. Nuevos retos desde América Latina (1983-1989)

La tercera fase, desde la “apertura democrática” (en 1983 con Alfonsín en Argentina, 1985 con Sarney en Brasil), se trata de un momento de debates, de franco crecimiento y de respuestas a una nueva problemática. Desde 1979, Alipio Marcio Dias Casali en su tesis sobre la filosofía de la liberación, La Pedagogía de Enrique Dussel: elementos para un estudio crítico²¹, había advertido

18 Véanse trabajos de esa época en J. C. Scannone, Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, Guadalupe, 1990. Ante la represión (como en tiempos de Hitler en la Alemania nazi) la hermenéutica de la cultura popular era posible, pero no una crítica económico-política de la represión de las masas empobrecidas.

19 Córdoba, Sils María, 1988. Bajo la dictadura, “en ese lapso, la razón peregrinó, vivió a la intemperie, fue denostada y perseguida a través de muy desdichadas alternativas” (p. 11). De importancia Filosofía: populismo o liberación (pp. 155 ss.).

20 Investigación de doctorado, PUCSP, São Paulo, p. 175.

21 En el mismo sentido la obra de Horacio Cerutti, Filosofía de la Liberación Mexicana, México, FCE, 1983, advierte sobre la línea populista de la filosofía de la liberación. Véase además “Filosofía de la Liberación en América. Diez años después”, en Cristianismo y Sociedad (México), 80 (1984), número dedicado al tema. Además considérese mi artículo “Cultura nacional, popular, revolucionaria”, en revista Casa de las Américas (La Habana), 155-156 (1986), pp. 68-73; y “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria, más allá del populismo y del dogmatismo)”, en Latinoamérica (México) 1 (1985), pp. 77-128. En mi obra La producción teórica de Marx, México, Siglo XXI, 1985, pp. 9-45, y en especial “La cuestión popular”, un párrafo del último capítulo, se trata de una respuesta al ataque de Cerutti, que debo agradecer porque me ha servido para clarificar posiciones fundamentales de la Filosofía de la Liberación.

sobre la ambigüedad populista²². Desde ese momento se hacen frecuentes investigaciones sobre el tema²³.

En la Universidad Federal de Rio de Janeiro, se organiza del 10 al 13 de junio de 1985, una II Semana de Filosofia da Libertação sobre "Democracia e Libertação"; en Curitiba, el CEFIL se ocupa igualmente del tema desde el mismo año, del 18 al 20 de septiembre de 1985, se ocupan de Filosofia de la Liberación en el I Coloquio Filosófico de la Facultad de Filosofia de la Universidad de Morón (Argentina); el VII Encuentro Estatal de Filosofia y I Simposio Nacional de Filosofia Latinoamericana, del 11 al 14 de septiembre de 1986 en Pelotas (Rio Grande do Sul, Brasil), se centra nuevamente sobre la Filosofia de la Liberación; ha habido también simposios sobre filosofia de la liberación en la Universidad de Piracicaba (São Paulo). El Congreso del Latin American Studies Association (LASA), llevado a cabo del 23 al 25 de octubre de 1986 en Boston, organiza una mesa redonda sobre Filosofia de la Liberación bajo la dirección de M.Ch.Morkovsky (coordinadora de AFYL-Estados Unidos). De la misma manera, se organiza una mesa redonda sobre el tema en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofia de la FISP, del 20 al 26 de septiembre de 1987 en Córdoba (Argentina); en la Universidad de Buffalo (State University of New York) se tiene también una mesa redonda sobre Filosofia de la Liberación. Jorge Gracia, que organizó este III Congreso de la Federación Internacional de Estudios Latinoamericanos y del Caribe, además ha coordinado un número del Philosophical Forum donde se incluye un capítulo sobre Filosofia de la Liberación²⁴. En el IV Congreso Nacional de Filosofia de México, en Toluca, del 23 al 27 de noviembre de 1987, F. Miró Quesada expuso como conferencia el tema "Filosofía de la Liberación: convergencias y divergencias"; Ana Mara Rivadeo,

22 En 1993, se defenderá la tesis de Mariano Moreno en la Universidad de Murcia, muy completa y versada. Alberto Parisi advirtió sobre el extremo grado de abstracción de esta categoría de exterioridad (trascendentalidad interna para Franz Hinkelammert).

23 Citado más arriba.

24 Petrópolis, Vozes, 1985.

en “La actualidad del pensamiento de A. Gramsci” defendió brillantemente la necesidad de una liberación “nacional” y “popular”; Pablo Guadarrama en “¿Por qué y para qué filosofía en América Latina?”, sitúa a la filosofía de la liberación en una segunda corriente, en la de la filosofía latinoamericana contemporánea. En el I Congreso de Pensamiento Latinoamericano organizado en noviembre de 1987 en Santa Clara (Cuba), se inicia un gran interés en la Isla del Caribe sobre el tema (que se hará presente en los siguientes congresos hasta 1992). Además, la Filosofía de la Liberación se articuló a la revolución sandinista. En el II Congreso Nacional de Filosofía de Nicaragua (1988), se tocó nuevamente el tema. Alejandro Caldera Serrano, que participó en el seminario sobre Filosofía de la Liberación en Lovaina en 1986, se refirió al asunto. Cabe destacarse de este autor su obra *Filosofía e crise. Pela filosofia latino-americana*²⁵.

5. Debates con pretensiones de universalidad (desde 1989)

La cuarta fase de la historia reciente de la Filosofía de la Liberación podría iniciarse desde el XVIII Congreso Mundial de Filosofía, que se realiza en Brighton, del 21 al 27 de agosto de 1988, y donde esta corriente ha cobrado presencia mundial.

En efecto, en 1973, tuve la oportunidad de dictar unas conferencias en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Dakar (Senegal), y pude comprobar personalmente la receptividad del tema en África. En 1984, y en julio de 1985, he estado en la India y he podido experimentar lo mismo en Asia. En la Universidad del Cairo (Egipto), Mourad Wahba se interesa en un diálogo intercontinental. En agosto de 1985, estuve en la Universidad de Nairobi (Kenya) con miembros del departamento de Filosofía, y en especial con Odera Oruka, y se vio la pertinencia de la Filosofía de la Liberación para África. En la tabla redonda del Brighton hablamos sobre estos temas comunes.

25 En “Ética de la liberación de Enrique Dussel”, América Latina (Moscú), N° 8 (1986), pp. 32-39.

La revista Concordia en Aachen (Alemania), editada por Raúl For-net Betancourt en tres lenguas (alemana, francesa y castellana), da a conocer en Europa los logros de la Filosofía de la Liberación. En torno a la revista surge el grupo europeo de AFYL.

Con significado muy especial, en los países de la Europa Oriental se comenzó a tener interés por esta corriente de pensamiento. Natalia Petisheva hace referencia a la ética de la liberación²⁶. La autora la considera todavía parte del pensamiento burgués, en especial por hacerse referencia a países pobres y ricos –no advirtiendo que Marx también tiene en cuenta la “competencia” entre capitales globales de países más o menos desarrollados–. Posteriormente, en la revista Ciencias Sociales²⁷ aparece un artículo de Leonardo Pérez Leyva, “La filosofía de la liberación”, donde se centra principalmente en la cuestión del materialismo dialéctico. Eduardo Demenchónok publica “La Filosofía de la liberación latinoamericana”, en Ciencias Sociales²⁸.

El debate con el “linguistic turn” comenzaba cuando William Reese, de la State University of New York, en Albany, escribió un trabajo sobre “Analytics and Liberation Philosophy” (presentado en el Congreso Interamericano de Guadalajara). Por su parte, Hugo Assmann, igualmente, ha redactado un artículo sobre “Retos de la filosofía analítica a la filosofía de la liberación”. La presencia en Estados Unidos de filósofos como James Marsh (Fordham), de gran creatividad en sus últimas obras, y Eduardo Mendieta (New School), joven filósofo hispano, ambos en Nueva York, dan al movimiento una resonancia particular.

Desde noviembre de 1989, cuando se consolida el diálogo con la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel, la Filosofía de la Libera-

26 Número 13 (1987), pp. 121-130.

27 Número 1 (1988), pp. 123-140.

28 Véase la obra ya nombrada Fundamentación de la ética y Filosofía de la liberación, México, Siglo XXI, 1992 (ed. alemana en Ethik und Befreiung, Aachen, Augustinus, 1990).

29 Diskursethik oder Befreiungsethik?, Aachen, Augustinus, 1992. En ocasión del 70° aniversario de Apel se realizó en Frankfurt un seminario, editado en 1993, con referencias al debate.

ción²⁹ podrá ir descubriendo sus posibilidades en el desarrollo de una “pragmática de la liberación” e ir definiendo sus posiciones. Dicho debate se continuó en México en 1991³⁰. Posteriormente, en Mainz en 1992³¹, y se desarrolló en agosto de 1993³² en el XIX Congreso Mundial de Filosofía en Moscú y en la UNISINOS de São Leopoldo (Rio Grande) en octubre de 1993.

En abril de 1992, se organizó un Coloquio sobre “Hermenéutica y Liberación” en la Universidad de Nápoles. Se comenzó un diálogo entre la hermenéutica de Paul Ricoeur y la Filosofía de la Liberación³³, gracias al trabajo de Domenico Jervolino³⁴. En abril de 1993, en México, se efectúa una discusión con Charles Taylor (Montreal) sobre el eurocentrismo; en septiembre del mismo año, con G. Vattimo (Torino), para delimitar los discursos post-modernos y de liberación.

De esta manera, la Filosofía de la Liberación entra en una etapa de confrontación constructiva con algunos discursos filosóficos aceptados dentro de la comunidad hegemónica filosófica mundial³⁵.

30 En especial los artículos de Hans Schelkshorn, del posterior encuentro en Mainz en 1992, “Diskurs und Befreiung”, en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Augustinus, Aachen, 1992, pp. 181-207, donde se describen muy bien los “puntos de partida” y el significado de estos dos movimientos éticos.

31 En Mainz, el grupo de AFYL de América Latina y Estados Unidos (que coordina Michael Barber, Saint Louis University), crece ahora al organizarse un grupo de Europa (que coordina Raúl Fornet Betancourt, con presencia de filósofos de Rusia, Polonia, Italia, Alemania, España y Suiza).

32 *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del Terzo Mondo*. Capone Editore, Lecce, 1992, con contribuciones de P. Ricoeur, D. Jervolino, E. Dussel, etc.

33 Escribe en su obra *Il cogito e l'ermeneutica*, Procaccini, Napoli, 1984: “Sarebbe un'ermeneutica che, nell'interpretare le opere della libertà, sul fondo opaco e sofferente del vivere, si costituirebbe essa stessa come esercizio di libertà e come pratica liberatrice” (p.188). Es decir, “della poetica della libertà è da attendersi un'etica e forse anche una politica della liberazione” (p. 185).

34 Véase mi obra *Apel, Ricoeur, Rorty y La Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara (México), 1993.

35 Para una visión general véase Hans Schelksorn, “*Ethik der Befreiung*”, Herder, Treiburg, 1992, pp. 31 ss.

Delimitación conceptual

1. Filosofía de la liberación y praxis. Categorías y método³⁶

La Filosofía de la Liberación se mueve en la dialéctica o el “pasaje”, que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho “pasaje” dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el antiguo momento, como sistema de dominación, de la praxis de la liberación misma, y del momento constructivo del nuevo orden, su edad clásica.

No interesa, por ello, tanto la “reforma” de la “sociedad abierta” (la “Totalidad” vigente), como su “superación” liberadora. De allí la necesidad de definir claramente la categoría negativa –con respecto a la dicha “Totalidad” vigente– que permitía el acto de “superación” que la liberación implica.

Es la situación, la “realidad” latinoamericana de miseria, de clases y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc., el punto de partida y el criterio para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el método y aquellas categorías pertinentes para una reflexión filosófica sobre una tal “realidad”. En nuestra obra Filosofía de la Liberación hemos intentado una descripción de algunas de las categorías esenciales

36 Véase Filosofía de la Liberación, capítulo 2. Lo mismo puede considerarse en mi Para una ética de la liberación, a lo largo de los cinco libros (ed. Siglo XXI, USTA, Buenos Aires, t. I-II, 1973; t. III, Edicol, México, 1977; t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980). La “Totalidad” desde Aristóteles (to holón), Tomás (ordo), Hegel (Totalität), Marx, Heidegger (Ganzheit) hasta Lukács, punto de partida de toda ontología, es puesta en cuestión primeramente por Schellin y posteriormente, desde la “proximité” o “exteriorité” de Levinas; posición que después radicaliza la Filosofía de la Liberación. Contra Levinas, esta filosofía afirma la posibilidad de una “política de liberación” más allá del horizonte de la “Totalidad” (es decir, la “institucionalización” de una “nueva” Totalidad futura, aunque sea éticamente ambigua; es decir, inevitablemente y a la larga, un nuevo sistema de dominación).

(Proximidad, Totalidad, Mediaciones, Exterioridad, Alienación, Liberación, etc.)³⁷, que a nuestro juicio son las mínimas y las necesarias para analizar la realidad de la “praxis de liberación” de los oprimidos.

En tanto, debe tomarse en serio la “Totalidad” (como toda ontología), y la “institucionalización” de las mediaciones (tanto tecnológicas, como científicas o cotidianas). La Filosofía de la Liberación no puede negar el lugar determinante de la “racionalidad” –aun en el sentido habermasiano–. En este punto, no puede ser post-moderna. En cuanto dicha institucionalización pueda ser dominadora, negadora del ser de la persona, la crítica de la Totalidad es, ahora sí, un momento esencial de la Filosofía de la Liberación. Sin embargo, es necesario saber “desde-dónde” se efectúa dicha crítica. No debe ser nihilista ni sólo volver a los orígenes del pasado (como en el caso de Nietzsche), o negar simplemente toda racionalidad (como Rorty). Como Schelling, no se partirá desde “el Otro que la razón”, sino desde “el Otro” que la razón dominadora, opresora, totalizada totalitariamente. Es decir, no se partirá desde el momento dominador de dicha racionalidad. Además, y cuando la “crítica” parte desde la “Exterioridad” del “pobre” explotado y excluido (excluido de la distribución de la vida), desde la “mujer” objeto sexual, etc. (es decir, desde la “positividad” de la realidad del Otro que para el sistema es el “No-ser”, el que se niega), dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación (dialéctica negativa), sino que es la afirmación de la Exterioridad del Otro, “fuente” (Quelle) –y no el “fundamento (Grund)”– “desde-donde” se parte (del “trabajo vivo” ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del eros y no como “objeto”; como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular como creadores de “nueva” ideología, etc.). Desde la “positividad” de dicha afirmación es que se puede “negar la negación”. La Filosofía de la Liberación, en este sentido, es una

37 Citado más arriba.

filosofía positiva. A este movimiento más allá de la mera “dialéctica negativa” lo hemos denominado el “momento analéctico” del movimiento dialéctico –esencial y propio de la liberación como afirmación de un “nuevo” orden, y no meramente como negación del “antiguo”³⁸–.

Por ello, la utopía no es el fruto de una mera “imaginación creadora” desde la Totalidad (desde Marcuse a Bloch), sino aun más, la afirmación de lo que “no-tiene-lugar” (ouk-tópos): el “pobre”, la mujer “castrada”, el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etc. Dichas “ouk-topías” (los que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los “No-ser” que sin embargo, tienen realidad. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, imaginación, “posibles” para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la Exterioridad trascendental del oprimido la “presencia” vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del Otro, imposible para el sistema de dominación. De allí el sentido de la “analogía” del nuevo orden de liberación futuro –que no es simplemente una “metáfora” de lo dado, como diría Ricoeur, sino una imposibilidad “analógica”³⁹ para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro–; de allí se deriva el sentido específico del “proyecto de liberación”⁴⁰.

38 Véase mi artículo “Pensée analectique en Philosophie de la Libération”, en *Analogie et Dialectique, labor et Fides*, Genève, 1982, pp. 93-120.

40 Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, cap. V, parágrafo 30, t. II, pp. 97 ss. Es toda la cuestión del “pro-yecto meta-físico” o “trans-ontológico” (que ni Heidegger, Habermas, o Levinas pueden plantear). No es el “pro-yecto” ni de la “comunidad de comunicación real” ni “ideal” de Apel, sino lo “histórico-posible”, como mediación entre ambas. No es el “Ser” como fundamento de la Totalidad vigente, sino como el “Ser-futuro” de la Totalidad construida en el proceso mismo de liberación.

2. Pertinencia de la “económica”

Hablamos de la “económica” y no de la economía, como el momento en que la praxis y la poiesis, en síntesis concreta, se articulan para constituir el nivel práctico-productivo por excelencia⁴¹.

Si la Filosofía de la Liberación parte de la realidad de la miseria, la pobreza, la explotación, dicha relación persona-persona (práctica que se institucionaliza y reproduce históricamente siempre ya a priori desde una estructura económica (como presupuesto práctico [relación social] y productivo [tecnológico]). El “economicismo” staliniano entendió el nivel económico como la base infraestructural que determinaba la supraestructura (lo político y lo ideológico). El “politicismo” (de tipo habermasiano, por ejemplo) da prioridad absoluta a la relación social o política sobre la economía (relegada a un “sistema” yuxtapuesto y secundario), imaginando que la “democracia”, la legitimación y otros niveles esenciales de la convivencia humana son los fundamentales. Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad, de la “mayoría” de la Humanidad en la periferia) dice relación a “productos” del trabajo tecnológico, que como “satisfactores” cumplen con la necesidad de la vida. Somos “vivientes que tienen lógos”; es decir, el lógos es una función de la vida y no viceversa. La vida humana, de su corporalidad, no sólo es la condición de posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto

41 Sobre el tema hemos escrito mucho. Véase Filosofía de la Liberación, cap. 4.4; en la Filosofía ética de la liberación hay en cada capítulo una económica: la economía erótica (parág. 45), la economía pedagógica (parág. 51), la economía política (parág. 57), la economía antifetichista (el culto) (parág. 64). Además, mis obras de comentarios sobre Marx: La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse, México, Siglo XXI, 1985; Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México, 1988; El Marx definitivo (1986-1880), México, Siglo XXI, 1990. En todo ello hemos efectuado la “vía larga” de la que habla Ricoeur, pero no de la lingüística sino de la económica. En el debate con Apel véase el punto 4.3: “De la comunidad de comunicación del lenguaje a la comunidad de comunicación de vida”, en la Introducción a la Transformación de la filosofía de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación.

tal. La razón (lógos) es un momento de la vida humana y no la vida de la razón. Y bien, ser corporalidad, tener necesidades (de comer, ciencia, arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque a priori somos parte de una comunidad, “relación comunitaria” o “social”) y productivo (porque se come “pan”, se viste un “vestido”, etc., producto del trabajo humano). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización antropológica por excelencia. Marx expuso todo esto con una claridad y pertinencia nunca igualadas y hoy más necesaria que nunca para la “mayoría” de la Humanidad que yace en la miseria, la pobreza, en el mundo periférico, donde el capitalismo ha fracasado (mucho más que el socialismo).

Si el “paradigma de la conciencia” (de Descartes a Husserl) fue subsumido por el “paradigma del lenguaje” (como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el “paradigma de la vida”, vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como “participación” y “comunicación” del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). Nuevamente en este nivel, la Totalidad (por ejemplo, el capital) puede excluir (como pauper, diría Marx); o explotar alienándolo, al Otro: al “trabajo vivo”, la persona del pobre en su corporalidad necesitada, hambrienta. En la Exterioridad, el Otro, el “trabajo vivo” acepta un contrato de venta de su “fuente creadora de valor” desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido (alienado) en el sistema de salario, como creador de plusvalor. Liberación es aquí, no sólo subvertir la relación práctica social (acción comunicativa, institución política, injusticia ética), sino igualmente situarse de otra manera en la relación productiva del trabajo mismo (revolución tecnológica subsecuente y necesaria). En ningún otro momento las categorías de la Filosofía de la Liberación pueden ser manejadas con tanta claridad y pertinencia. Además, en esta “vía larga”, la filosofía describe (en un nivel ético, antropológico, ontológico, trascendental) la “realidad” de la miseria en la que yace el pueblo latinoamericano. Tiene la “económica” una pertinencia insustituible, ya que en ella se concretizan las relaciones prácticas (política, erótica, pedagógica, antifetichista) y productivas (ecológicas, semiótico-

pragmáticas o lingüísticas, poético-tecnológicas o de diseño, estéticas o del arte).

Los reclamos justos y urgentes de la ecología, pueden unirse al reclamo de justicia de la explotación de las personas. La Tierra y la Humanidad pobres son explotadas y destruidas simultáneamente (por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el “ascenso de la tasa de ganancia”, y por un estalinismo productivista cuyo criterio fue el “ascenso de la tasa de producción”; ambos sistemas antiecológicos y antihumanos). Es tiempo de recuperar, desde Marx, el sentido ecológico (ni la Tierra ni la persona humana tienen “valor de cambio” alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y la segunda, de uso y de cambio, pero ambas no son “producto” del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor de cambio). La “dignidad” de la Tierra y la Persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la Filosofía de la Liberación (y de Marx). La tecnología destructiva de la naturaleza es un momento del capital (relación social que tiene como único fin la valorización del valor). Frecuentemente, los movimientos ecologistas del centro no advierten la relación esencial entre ecología y capitalismo (o estalinismo productivista, que la “perestroika” intentaba superar)⁴².

En los diez últimos años, la Filosofía de la Liberación ha respondido al desafío de la “Ética del discurso” de K.-O. Apel. Éste ha presentado varias observaciones críticas a la filosofía de la liberación en diversos Encuentros coordinados por R. Fornet-Betancourt en Alemania, México y España. En particular, las críticas se ha condensado en cuatro objeciones sintetizadas en un trabajo publicado en la Revista Isegoría. Dussel ha respondido en un importante artículo titulado “La ética de la liberación ante la ética del discurso”⁴³, y responde claramente a las cuatro objeciones indicando que: 1) La miseria, que es una evidencia

42 Véase mi obra *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1983; y la edición e introducción de los Cuadernos tecnológico-históricos de Karl Marx de 1851 (Universidad de Puebla, Puebla, 1984).

43 “La ética de la liberación ante la ética del discurso” en *Isegoría* N° 13 (1996), pp. 135-149.

de exigencia ética, necesita, para alcanzar validez intersubjetiva, de la mediación hermenéutica de las ciencias sociales críticas; 2) En el nivel ideológico la Filosofía de la Liberación no acepta ser criticada de historicismo y de un cierto marxismo standard, ya que reconstruye el pensamiento de Marx de manera original; 3) La trascendentalidad trans-ontológica que propone la Filosofía de la liberación es propia de la alteridad de tipo levinasiano; 4) Aunque se acepta la necesidad de efectuar una fundamentación formal antiescéptica, lo que importa ética y materialmente es la demostración ante el cínico que pretende justificar la muerte de la verdad ética de la praxis de liberación.

Bibliografía

Caldera Serrano Alejandro: *Filosofía e crise. Pela filosofia latino-americana*, Petrópolis, Vozes, 1985.

Cerutti G. Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.

Demenchonók Eduardo: *Filosofía Latinoamericana. Problemas y Tendencias*, Bogotá, Ed. El Búho, 1990.

Dussel Enrique: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1994.

_____ : "Retos actuales a la Filosofía de la Liberación", en *Libertação/Liberación* (Porto Alegre) 1 (1988), pp. 43-61.

_____ : *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

_____ : *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Madrid, UNAM-Trotta, 1998.

_____ : *Hacia una filosofía Política crítica*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2001.

_____ : *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya-Yala, 1994.

_____ : *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI-UAM-I, 1988.

_____ : "La ética de la liberación ante la ética del discurso", en *Isegoría* 13 (1996), pp. 133-149.

Fornet-Betancourt R.: "La filosofía de la liberación", en Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual, Barcelona, ICE Universitat de Barcelona, 1987, pp. 123-150.

Miró Quesada Francisco: Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, México, FCE, 1981.

Rubio Jaime: "Elementos metodológicos para la filosofía de la liberación", en Análisis, 23 (1976) pp. 9-103.

Scannone Juan Carlos: Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, Guadalupe, 1990.

_____ : Teología de la liberación y praxis popular, Salamanca, Sígueme, 1975.

_____ : "Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación", en www.afyl.org/scannone.pdf

Schute Ofelia: "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en Prometeo, 8 (1987) pp. 19-42.

Zea Leopoldo: El pensamiento latinoamericano, Barcelona, Ariel, 1976, (en especial en pp. 409 ss., y en pp. 520-526).

_____ : "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", en Stromata, 4 (1973), pp. 399- 413.

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