

COLECCIÓN PERIFERIAS

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN CONTADA POR SUS FUNDADORES

DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS

DUSSEL

CASALLA

SCANNONE

CULLEN

PICOTTI

DEL PERCIO

GANDARILLA SALGADO

AGUZÍN (COORD.)



Ediciones Castañeda



POLIEDRO
EDITORIAL
DE LA UNIVERSIDAD DE SAN ISIDRO

La Filosofía de la Liberación contada por sus fundadores

Desafíos y Perspectivas

Enrique Dussel

Mario Casalla

Juan Carlos Scannone

Carlos Cullen

Dina Picotti

Enrique Del Percio

José Gandarilla Salgado

Pablo Aguzín (Coord.)

La filosofía de la liberación contada por sus fundadores : desafíos y perspectivas / Enrique D. Dussel ... [et al.] ; editado por M. Soledad Lohlé. - 2a edición especial - Beccar : Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro ; Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial Castañeda, 2021. Libro digital, PDF - (Periferias)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-47817-5-8

1. Filosofía Contemporánea. 2. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Dussel, Enrique D. II. Lohlé, M. Soledad, ed.
CDD 199.8

Colección Periferias

Diseño editorial: Soledad Lohlé

Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro

Universidad de San Isidro Dr. Plácido Marín

Av. del Libertador 17175 Beccar (B1643CRD), Buenos Aires, Argentina

En colaboración con Editorial Castañeda

ISBN 978-987-47817-5-8



Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro es propiedad de la Fundación de Estudios Superiores Dr. Plácido Marín

Autorizada provisoriamente por Decreto PEN Nro. 1642/2012 conforme a lo establecido en el artículo 64 inciso "c" de la Ley 24521

Presentación de la edición digital

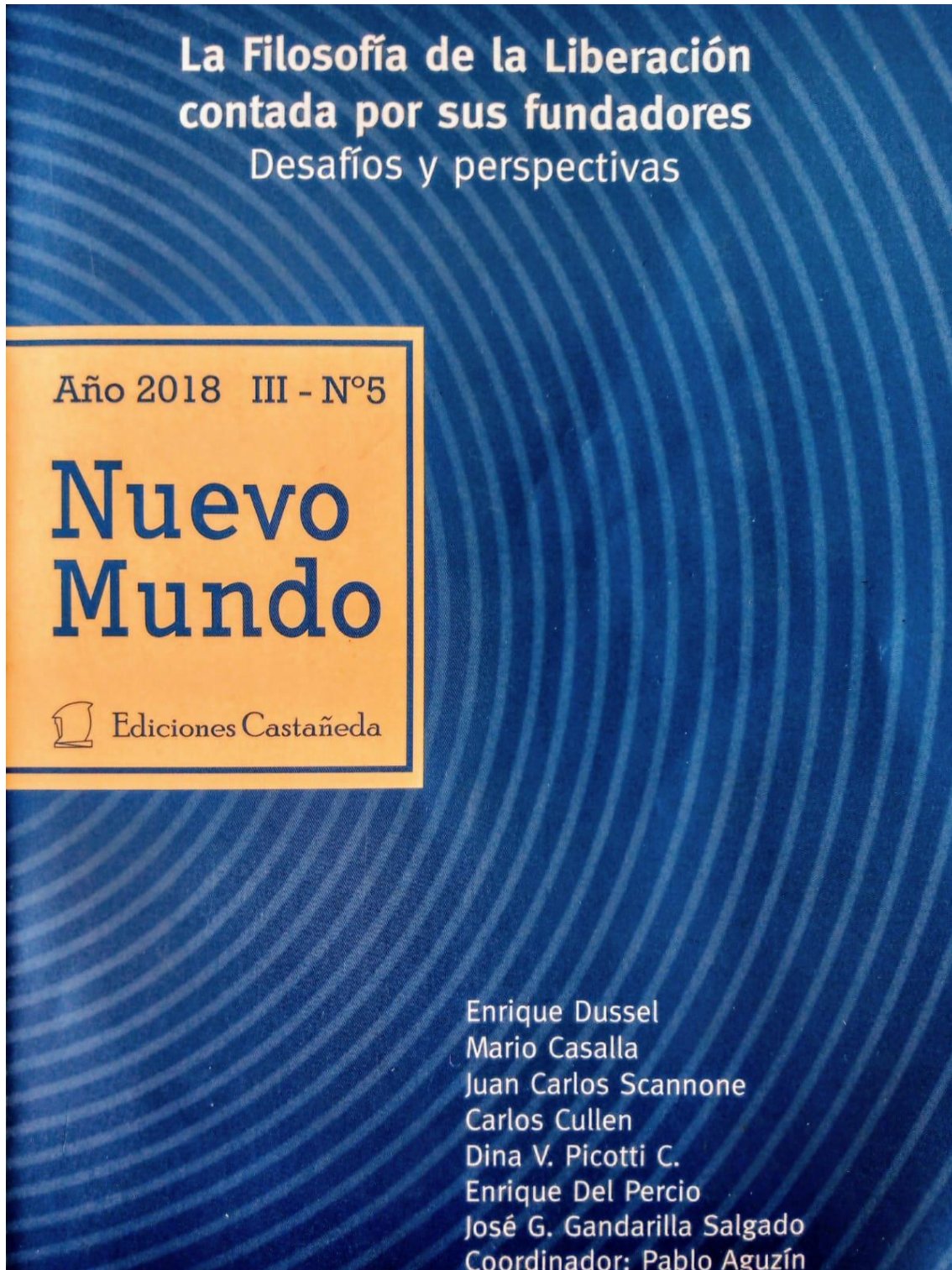
Se cumplen en estos días 50 años del nacimiento de la filosofía de la liberación y 90 del de uno de sus fundadores: Juan Carlos Scannone. No es que esta corriente de pensamiento haya desarrollado una particular devoción por el sistema métrico decimal ni por los años terminados en cero, pero por alguna razón que no habremos de indagar acá, estos aniversarios son algo especial. Constituyen un hito que merece ser celebrado.

En ese marco, la Editorial Poliedro asume la generosa propuesta de la Editorial Castañeda, dependiente de la querida comunidad franciscana, de reeditar, esta vez como coedición en formato electrónico, el texto que fuera publicado en 2018 como número especial de la Revista Nuevo Mundo (III – N 5) que, a su vez, fue resultado de las jornadas coordinadas por Pablo Aguzín y desarrolladas en ese año en la Universidad Nacional del Oeste, en su sede de San Antonio de Padua, Provincia de Buenos Aires. Hasta allí viajó una cantidad de gente que desbordó todas las previsiones (e instalaciones) para acompañar el encuentro de los fundadores de la filosofía de la liberación.

Por las dificultades propias de la distribución en soporte papel de la edición original, acrecentadas por la pandemia, la mayor parte del público interesado se había visto impedido de acceder al texto. Ahora, en este formato de acceso abierto, libre y gratuito, como todo el acervo editorial de Poliedro, será posible disponer de este valiosísimo material de estudio, investigación y nutrición intelectual sin limitación alguna y sin cambios ni retoques con respecto a aquella edición impresa.

Buenos Aires, septiembre de 2021

Tapa original



Índice

Presentación de la edición digital	4
Tapa original	5
Palabras preliminares	8
Primera parte: Testimonios de los orígenes de Filosofía de la Liberación	
Maestros fundadores	12
Segunda parte: Ciclo de conferencias: La Filosofía de la Liberación hoy	
Descolonización de la Filosofía y de las Ciencias Sociales	
<i>Enrique Dussel</i>	32
Pensar y actuar en los tiempos que corren. Algunos aportes desde el paradigma de la Liberación	
<i>Mario Casalla</i>	50
La vigencia actual de la Filosofía de la Liberación	
<i>Juan Carlos Scannone S.I.</i>	74
La ética de la Liberación hoy entre el arraigo y el éxodo	
<i>Carlos Cullen</i>	83
La Filosofía de la Liberación y los desafíos actuales. Una construcción interlógica de la inteligibilidad y racionalidad	
<i>Dina V. Picotti C.</i>	99
Tercera parte: Representantes de la generación intermedia de la Filosofía de la Liberación	
Relaciones peligrosas. Pensar desde el sur después del fundamento	
<i>Enrique Del Percio</i>	128
Hacia una teoría crítica para el Siglo XXI: Reflexiones desde el giro de-colonial	
<i>José Guadalupe Gandarilla Salgado</i>	151

Palabras preliminares

La presente publicación es el resultado del Ciclo de Conferencias *La Filosofía de la Liberación Hoy*, organizado por el Programa Filosofías del Sur del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Nacional del Oeste. Dicho Ciclo se desarrolló todos los sábados de septiembre del año 2017 y contó con la histórica reunión de los Maestros Fundadores de la Filosofía de la Liberación, a saber: Mario Casalla, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Dina Picotti y Juan Carlos Scannone, quienes fueron declarados visitantes ilustres de la Universidad.

La reunión se llevó a cabo en la Sede Centenario de la UNO -sede que pertenece a la Parroquia y Convento franciscano San Antonio de Padua-, donde en los 70' funcionó Ediciones Castañeda, bajo la dirección de Fray Juan Alberto Cortés, lugar en el que se publicaron los primeros artículos de la incipiente Filosofía de la Liberación.

Ha querido el destino que casi 50 años después, en este lugar emblemático, comenzara a funcionar una Universidad Nacional y se fundara el Programa Filosofías del Sur; que Fray David Catalán y la Lic. Beatriz Facciano reflataran Ediciones Castañeda¹; que los jóvenes filósofos que fundaron un movimiento que se atrevió a pensar desde aquí y que encontraron acogida en esa editorial y que ahora retornan como Maestros, vuelvan a reunirse. Claro que no ha sido sólo el destino, sino la persistencia de un movimiento filosófico que aun da que pensar y cuyas premisas fundamentales siguen irradiando luz a los problemas que se avizoran en este siglo XXI.

¹ Varias son las razones que se conjugaron -dramáticamente- por las cuales Ediciones Castañeda debió interrumpir su tarea evangelizadora a través de los MCS (Medios de Comunicación Social). Por un lado, el escenario de las dictaduras militares en el sur de América: PARAGUAY, Alfredo Stroessner (1954-1989); BRASIL, junta militar (1964-1985); BOLIVIA, Hugo Banzer (1971-1982); URUGUAY, varios dirigentes (1973-1985); CHILE, Augusto Pinochet (1973-1990); ARGENTINA, junta militar (1976-1983); y, por otro, la renuncia de Fray Juan Cortés a la dirección de la editorial por presiones institucionales (Orden franciscana) y su exilio en Uruguay desde 1981 hasta 1988. N. del E.

La primera parte de esta edición, bajo el título de *Testimonios*, da cuenta de lo ocurrido el dos de septiembre, sábado por la mañana. Ese día, frente a un auditorio entusiasta que colmó la sala que auspicia de capilla-coro de la Iglesia, los Maestros rememoraron los inicios y los aportes actuales de la Filosofía de la Liberación. Asimismo, se rindió homenaje al recientemente fallecido Julio De Zan, quien se encontraba redactando un texto para ser leído en la reunión. Atravesar

La segunda parte recoge las exposiciones de los Maestros en el Ciclo de Conferencias. El dos de septiembre, sábado por la tarde, expuso Enrique Dussel, lo que aquí se titula como *Descolonización de la Filosofía y de las Ciencias Sociales*. La conferencia de Dussel giró en torno a los postulados básicos de su Filosofía de la Liberación y sobre algunos desarrollos posteriores, haciendo hincapié en la necesidad de *des-construir* la filosofía y la historia eurocéntrica. También realizó algunos adelantos de los que será su Estética de la Liberación.

El sábado nueve de septiembre a la tarde brindó su Conferencia Mario Casalla, titulada *Pensar y actuar en los tiempos que corren. Algunos aportes desde el paradigma de la liberación*. Se trató de una clase magistral donde hizo algunas distinciones entre el denominado período de “normalización filosófica” y la irrupción de la Filosofía de la Liberación en tanto toma como punto de partida de su reflexión categorías tales como *nosotros* en relación a la comunidad, *universal situado* -idea que aporta el propio Casalla-, la irrupción del pobre como punto de partida ético y la comprensión de la política como servicio.

El sábado dieciséis de septiembre por la tarde, fue el turno de Juan Carlos Scannone, quien acompañado por Enrique Del Percio, expuso *La vigencia actual de la Filosofía de la Liberación*. En su discurso subrayó la impronta inculturada de la Filosofía de la Liberación, la necesidad de comprender el nuevo mestizaje que se está dando entre lo tradicional latinoamericano y lo moderno y posmoderno y, además, ahondó en la consigna de las *Tres T* del papa Francisco, esto es: tierra, techo y trabajo.

Por su parte, el sábado 23 de septiembre por la tarde, Carlos Cullen disertó sobre *La Ética de la Liberación. Entre el éxodo y el arraigo*. Su conferencia versó sobre la necesidad de incorporar tanto el *arraigo*, entendido como estar, meramente estar, y el *éxodo*, en términos de liberación de la colonización y de la colonialidad nord-euro-

céntrica. Ambos conceptos los aplicó como herramientas de análisis de las sociedades actuales, a las que definió de post-contractualistas y profundamente injustas. Además, desarrolló la idea de *interpelación* como camino alternativo de la ciudadanía abstracta que se nos impone.

Y, por último, el día treinta de septiembre, Dina Picotti cerró el Ciclo de Conferencias con una exposición magistral denominada *La Filosofía de la Liberación y los desafíos actuales. Una construcción interlógica de la inteligibilidad y racionalidad*. La exposición de Picotti subrayó la idea de construir una lógica distinta a la de la modernidad, apelando al mestizaje y a la diversidad cultural de Iberoamérica. En este sentido, se enfocó principalmente en el componente *negro-africano* de nuestra cultura y, fundamentalmente, sobre la influencia del lenguaje; que al expresarse en palabra, poesía, risa, ritmo, escapa a la mera instrumentalidad moderna e incorpora una *concepción religadora de la realidad*.

Una idea que surgió y que remarcaron los Maestros fue la del *traspaso generacional* de la Filosofía de la Liberación. En este sentido, nos propusimos llevar adelante esa consigna conformando una tercera parte de esta edición con artículos de Enrique Del Percio *Relaciones Peligrosas. Pensar desde el sur después del fundamento*, quien brindó una Conferencia junto a Scannone en el marco del Ciclo; y José Guadalupe Gandarilla Salgado *Hacia una teoría crítica para el siglo XXI. Reflexiones desde el giro de-colonial*. Este autor dictó en la UNO, a modo de continuación del Ciclo y aprovechando su estadía en Buenos Aires, el Seminario *Temas selectos del Pensamiento Descolonial*. Ambos filósofos vienen a constituir los representantes de la generación intermedia de la Filosofía de la Liberación.

Asimismo, nos encontramos trabajando en una nueva edición que continúe la presente. Se trata de la compilación de artículos de pensadores y pensadoras de la nueva generación de la Filosofía de la Liberación, perteneciente a distintos países de nuestra América.

Por último, desde el Programa Filosofía del Sur queremos agradecer especialmente a la Directora del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades de la UNO, Gabriela Celaia, quien realiza un acompañamiento de manera sostenida al Programa y sus diversas actividades. También, un profundo agradecimiento a

Carlos Cullen, quien facilitó la realización del Ciclo de Conferencias y quien viene ocupándose a la par del Programa.

Pablo Javier Aguzín
Coord. del Programa Filosofías del Sur

Primera parte

**Testimonios de los orígenes de la
Filosofía de la Liberación**

Maestros fundadores

Testimonios

Dina Piccotti

Mientras el actual proceso de globalización, que se desarrolla como extensión planetaria de la racionalidad filosófico-científico-técnica, tiende a organizar el mundo sólo desde ésta, nivelando o bien englobando las diferencias, cuando para ser justos con toda la historia habría que pensar en y tender hacia una ecumene, es decir, a la convivencia de pueblos y culturas. Por consiguiente, el reconocimiento y la reunión de nuestro sujeto histórico, constituido por los diferentes pueblos y culturas que han convivido en nuestros países, requiere una lógica y en general una actitud adecuadas, es decir, una inteligibilidad y racionalidad que se construyan a través de la misma tarea de reconocimiento, en relación de sujeto a sujeto, para poder comprender y valorar desde ellos, y una voluntad de tal, que si realmente opera deberá traducirse en una organización política acorde.

(Dina Piccotti. La presencia africana en nuestra identidad)

Estas reflexiones que me parecían familiares cuando las escuchaba, resultaron de un trabajo que fue titulado en su momento la *Presencia africana en nuestra identidad*, porque a pesar que es un componente importante nuestro, a lo largo de nuestra historia, ha sido poco reconocido, poco asumido. Sin embargo, la historia africana, cuando uno se va interiorizando, es infinitamente rica. Incluso hay un trabajo de un africano conocido que mostró que el origen de la filosofía realmente estaba en África. A partir de esto se hicieron muchos trabajos recorriendo las lenguas, todos los aspectos de la cultura, etc. Así que esto me ha comprometido mucho dentro de la actitud común que tuvimos, al menos algunos en los años '70, cuando nos reuníamos en el Colegio Máximo e intentábamos pensar desde aquí. Y *el desde aquí*, nuestra propia realidad, es ese mestizaje en el sentido más positivo de la palabra, de diferentes culturas que nos enriquecen.

Entonces pensaba ya en esa época que de ahí no podía sino surgir un pensar intercultural, por supuesto, desde abajo, como lo recordaba hoy el profesor Dussel, porque siempre fueron los excluidos los no considerados. Entonces yo diría es un

desafío de verdad, no solo de justicia, sino de verdad, es decir, el pensar es amplio y ajeno como diría Quique (Enrique Dussel): todo hombre piensa; todo pueblo ha pensado. Y tenemos una tarea enorme en ese sentido, aquí en nuestra América Latina. Por supuesto, con sus particularidades y sus singularidades. Así que eso nos compromete mucho más a todos.

Yo quiero aprovechar esta ocasión para felicitar al Programa Filosofías del Sur, que es fundamental y creo que debería extenderse a todas las universidades, porque el nivel superior de enseñanza es fundamental; de ahí salen los hombres que en algún momento van a dirigir o los profesionales. Entonces, si queremos ser nosotros mismos, tenemos que también autoconocernos (como decíamos en los años 70) Esa es una tarea y una responsabilidad para todos. Y eso no significa (lo digo porque algunos lo malentendieron) que uno deje de lado otros modo de pensar como la propia filosofía que es un modo de pensar entre otros; no es el único. Entonces, hay una responsabilidad común en todos nosotros.

Eso por lo menos quisiera decir.

Mario Casalla

El primer obstáculo con el que tropieza cualquier investigación -y mucho más cuando se trata de polemizar con un pensamiento- es el de una correcta caracterización del punto de partida.

En efecto, la “aproximación objetiva”, la “ciencia pura”, la “consideración desinteresada”, son ilusiones que la tarea crítica debe aprender a superar.

Toda reflexión está situada -la que investiga y la investigada, la que mira y la que es mirada- y, desde esta situación concreta, se abordan “los hechos”. Se trata de una doble situacionalidad: la del investigador frente al hecho y la de éste respecto de sí mismo. No hay investigadores ni hechos aislados y el problema de la búsqueda de la “pureza” es tan ingenuo como imposible. (Mario Casalla. Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martín Heidegger)

Buenos días a todos y a todas.

Agradezco muy especialmente al profesor Pablo Aguzín esta invitación a compartir esta Jornada con ustedes. Agradezco también a Gabriela Celaia y, en su nombre, a las autoridades de esta joven universidad del conurbano, universidades en las cuales los hombres que tratamos de inscribirnos en un pensamiento nacional y popular, tenemos nuestras mayores esperanzas en tanto y en cuanto tienen otro público. Esperemos que otra manera de enseñar, otra manera de ver y, además, es la posibilidad de que muchos compañeros que realmente vienen del mundo del trabajo están constituyendo una primera generación universitaria. Dicho esto, yo tengo una enorme alegría de encontrarme con estos cuatro queridos maestros presentes y para mí es un gran honor estar con ellos. Estuvimos juntos hace diez años casi cuando habíamos cumplido cuarenta años, ahora vamos camino a los cincuenta años.

Yo para atenerme al tiempo disponible que se nos había acordado para decir algunas palabras sobre este movimiento, voy a hacer lo que usualmente no hago: en vez de hablar voy a centrarme en dos o tres páginas para poder señalarles algo.

En primer lugar, me parecía importante comunicar como una especie de acápite un texto que me gusta mucho de una colección de relatos, algunos de ellos escrito en nuestro país por Antoine de Saint Exupéry, que no es solo el autor de *El Principito* (un libro muy bello por cierto) pero hay una colección de relatos que se llama *Tierra de hombres*, que realmente me parece muy importante. Hay un párrafo en el último de los relatos que se llama precisamente “Los hombres”, que me parece muy significativo colocarlo como pórtico de lo que quiero decir. Decía Saint Exupéry:

Hace algunos años, durante un largo viaje en ferrocarril, quise visitar aquella patria errante en la que me había encerrado durante tres días, en la que durante tres días me encontraba prisionero de un rumor de guijarros arrastrados por el mar, así que me puse en pie. Hacia la una de la madrugada crucé todo el tren. Los coches cama estaban vacíos. Los coches de primera clase estaban vacíos.

Pero los vagones de tercera abrigaban a cientos de obreros polacos que, expulsados de Francia, volvían a su tierra. Caminé por los pasillos, saltando por encima de los cuerpos. Me detuve para mirar; en pie bajo las lamparillas pude contemplar en aquel vagón sin compartimentos, semejante a un dormitorio de tropa, que olía a cuartel o a comisaría, a toda una población confusa y

sacudida por los movimientos menos del rápido, a todo un pueblo que, hundido en pesadillas, retornaba a su miseria. Gruesas cabezas rapadas resbalaban sobre la madera de las banquetas. Hombres, mujeres, niños, todos giraban de derecha a izquierda como si, abandonados, se vieran atacados por aquellos ruidos, amenazados por las sacudidas. No disfrutaban de la hospitalidad de un buen sueño.

Un niño tomaba el pecho de una madre tan cansada que parecía dormida. En el absurdo y el desorden de aquel viaje, la vida se seguía transmitiendo. Miré al padre. Una cabeza pesada y desnuda como una piedra. Un cuerpo replegado en su incómodo sueño, apresado en la ropa de faena, hecho de huesos y jorobas. El hombre parecía un montón de arcilla. Como esos desperdicios que, carentes de forma, reposan durante la noche en los bancos de los mercados. Y pensé: el problema no reside en esta miseria, en esta sociedad, en esta fealdad. Este mismo hombre y esta misma mujer se conocieron un día, y seguro que el hombre sonrió la mujer, seguro que después del trabajo le llevó flores. Inexperto y tímido, tal vez temblaba de miedo por verse rechazado.

Me senté frente a una pareja. Entre el hombre y la mujer, el niño, mal que bien, se había hecho un hueco y dormía. Durante el sueño se dio la vuelta y, bajo la lamparilla, pude ver su rostro.

¡Ah! ¡Qué carita tan adorable! Había nacido de esa pareja una suerte de fruto dorado. De los pesados harapos había nacido un logro de encanto y de gracia. Me incliné sobre esa frente lisa, sobre el tierno mobín de los labios y me dije: He aquí un rostro de músico, he aquí a Mozart niño, he aquí una hermosa promesa de vida. Los principitos de las leyendas no eran diferentes a él: protegido, atendido, cultivado. ¡Qué no llegaría a ser! Cuando por mutación nace en los jardines una nueva rosa, todos los jardineros se conmueven. Se la aísla, se la cultiva, se la mima. Pero, no hay jardinero para los hombres. Mozart niño también será transformado como los otros en la máquina de troquelar. Los logros más grandes que Mozart alcanzará serán los de una música deleznable en la fetidez de los cafetuchos. Mozart está condenado”.

La Filosofía de la Liberación -cuyo recuerdo y futuro es motivo central de estas Jornadas- va camino de su cincuentenario (1971-2021). Sus huellas están por ende todavía frescas, reparemos entonces en el camino recorrido. Podríamos afirmar -dado que hemos sido testigos presenciales- que nació en la Argentina, en los inicios de la década del '70, como una *opción preferencial* igual que en el caso de nuestros primos hermanos teólogos y casi en paralelo. Se trataba también -en grandes trazos- de una *opción preferencial por los pobres*, por los excluidos, por lo marginados y explotados, que en nuestra América Latina y en el entonces denominado Tercer Mundo eran (y siguen siendo) una amplísima mayoría de sus poblaciones. En

nuestro caso filosófico, era una opción preferencial (ética y epistémica) por el *Pueblo*, categoría a la cual -devuelta la jerarquía que la Filosofía oficial en uso le negó sistemáticamente- se tornaba ahora en el “sujeto” de una filosofía naciente.

Por cierto que este sujeto no era ya pensado como el *ego cogito* cartesiano (un yo individual, solitario y en guerra contra la amenaza del otro), sino como un *nosotros*: comunitario, solidario y siempre en movimiento constitutivo de su renovada identidad. Es decir, todo lo contrario de una *sustancia* autosuficiente, cerrada sobre sí misma (como la mónada de Leibniz) y lista para ser presentada como la Verdad indubitable (como “*ser*”). Fue ese el primer gran trabajo teórico y práctico de aquella primera generación filosófica de la Liberación: elaborar y probar -en la insustituible confrontación con nuestra específica realidad nacional, regional y ecuménica- si aquella categoría de *Pueblo* era una piedra suficientemente fuerte como para sustentar sobre ella una nueva manera de filosofar (significante éste al que nunca expresamente renunciamos, como denominación de lo que hacíamos y hacemos: Filosofía).

Cada uno de los que está aquí sentados -y de los que nos acompañaron y ya no están- lo hizo (a su manera, como debía ser), pero lo hizo. Y esto fue constituyendo un cierto *estilo de filosofar* (no una escuela, una academia, ni una facultad, en el sentido tradicional de todos esos términos), sino un *estilo* y en consecuencia, un cierto tipo de hombre y de comunidad de trabajo y reflexión (parangonando aquello de *El estilo es el hombre*). Fuimos esos hombres y mujeres quiénes creímos necesario y apostamos por pensar -también en Filosofía- de una manera diferente.

Hoy camino del cincuentenario de la Filosofía de la Liberación entre nosotros, podemos decir que esa labor fue (y sigue siendo) cumplida por buena parte de aquella generación fundadora y que nuevos cultores se han ido sumando a ese *estilo*. Por cierto que no han sido pocos los obstáculos a superar, porque aquella piedra -fuerte como para asentar sobre ella un nuevo estilo de filosofar- fue al mismo tiempo, *piedra del escándalo* para la otra forma (hasta entonces oficial y eurocéntrica) de filosofar.

Desarrollaremos esto más adelante, pero adelantemos ya que la filosofía argentina venía hasta allí adormilada y más o menos autocomplacida en lo que don

Francisco Romero llamaba el “*ideal de la normalidad filosófica*”, esto es: llegar a ser como Europa en materia de Filosofía y parir algún Kant o Hegel desde nuestras pampas, mediante oportunas y bien cuidadas becas externas de estudio y los mecanismos de un CONICET (entonces naciente), para que nuestros graduados se formen en el exterior y regresen a este “interior bárbaro”, prestigiados y colaborando para que nosotros ingresemos también al “primer mundo” en materia de Filosofía. Como se ve, a veces parece que “no hay nada nuevo bajo el sol”; o bien que “cualquier comparación con el presente es pura coincidencia”. No lo es, claro.

Y está a la vista que no fue así. Con todo y a pesar de todo, la Filosofía de la Liberación (con ese o con otros nombres) constituyó una manera peculiar de filosofar que ya echó raíces entre nosotros e incluso se ha proyectado más allá de nuestra propia realidad nacional. En primer lugar dentro de América Latina y más tarde hacia Europa y América del Norte. En esto la labor pionera de Enrique Dussel tuvo mucho que ver y yo me permito destacarla, ya que nos acompaña en este momento, aquí en este Sur que también es su casa.

Ese concepto de *Pueblo* debidamente trabajado, resignificado y en permanente labor creativa, ha mostrado ser útil no sólo a nosotros los filósofos, sino también a los teólogos, a los pastores y a los hombres de buena voluntad y ávidos de justicia que pueblan el mundo. La figura de Francisco -sentado en la cátedra de Pedro- lo viene demostrando día a día (a creyentes y a laicos, a propios y a extraños) y abre inusuales vías de desarrollo para este paradigma de la Liberación que filósofos y teólogos (argentinos y latinoamericanos) compartimos y practicamos. Claro, también con el “escándalo” que implica un Papa venido *del fin del mundo* y exhortando a los jóvenes para que no dejen de “*hacer lío*”! Algo seguramente muy inquietante para la pax vaticana.

En esto la tarea filosófica y teológica de Juan Carlos Scannone que aquí también hoy nos acompaña, debe ser valorada y destacada. La *Teología del Pueblo* que formulara junto con otros teólogos (como una escuela argentina de Teología de la Liberación) es un nuevo aliciente para perseverar en este camino. Además -por si faltase algún otro indicador más explícito- la demonización creciente y a escala mundial que este sistema capitalista y neoliberal ha desatado contra el concepto de

Pueblo y su adjetivación en *populismo*, es prueba práctica (esto es, política y social) de que estamos en lo cierto. Valga entonces aquello de: *Ladran Sancho, señal de que cabalgamos*.

Pero atención que -para que la marcha prosiga y a la vez se enriquezca- es menester que nuevas generaciones de pensadores argentinos y latinoamericanos tomen la posta en sus manos y sigan la carrera en que estamos empeñados, esto es: la de la Liberación cultural, política y económica de nuestros pueblos. En ese sentido, estar ahora en esta casa en San Antonio de Padua, donde se fundó y todavía sobrevive Ediciones Castañeda -obra ineludible y fructífera de ese gran fraile y compañero que fuera Juan Alberto "Puchi" Cortés (otro especialista en "hacer lio" como pidió Francisco)- es un signo positivo de los tiempos que corren. Y mucho más todavía, si este antiguo solar sirve hoy de sede a una nueva Universidad Nacional (la del Oeste de la provincia de Buenos Aires) en la que además tiene lugar este Programa académico denominado *Filosofías del Sur*, que nuestro joven colega, el Profesor Pablo Aguzín, conduce con singular éxito y esfuerzos. Si persiste en esto (recordando la advertencia de don Leopoldo Marechal: "*Mira que, al elegir un nombre, se elige un destino*"), podremos entonces estar más seguros que esta Casa y esta Universidad, serán otro de los lugares donde la Filosofía de la Liberación podrá traspasar su posta generacional con confianza. Lo cual, en los tiempos que corren, no es poca cosa por cierto.

Hasta aquí lo que deseaba transmitirles a ustedes en esta Jornada de reflexión, recuerdos y homenajes con los que se inaugura un ciclo de diálogos y conferencias. Tendré entonces la oportunidad de ampliar una perspectiva más personal en esta materia el sábado próximo bajo el título *Pensar y actuar en los tiempos que corren. Algunos aportes bajo el paradigma de la liberación*.

Juan Carlos Scannone

El sujeto del pensar sapiencial que exponen los símbolos de una cultura es un nosotros: el nosotros -pueblo- como portador y agente de dicha cultura y de la historia correspondiente. Se trata de un nosotros ético-político (un pueblo) en la comunidad de los pueblos. Ya en otro lugar

mostramos que, al menos en América Latina, son los pobres, trabajadores y oprimidos quienes - dentro de la comunidad orgánica del pueblo- son los principales portadores de esa cultura común, de sus fines éticos y su núcleo ético-simbólico. A este núcleo lo podemos denominar también con el nombre: "sabiduría popular". De ahí que el sujeto de la sabiduría que un filósofo inculturado en América Latina intenta articular reflexiva, crítica y metódicamente en concepto, es el pueblo latinoamericano (Juan Carlos Scannone. Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana)

Les agradezco la presencia a todos ustedes y sobre todo a la Universidad Nacional del Oeste de haberme invitado a esta reunión y, desde luego, a Filosofías del Sur, que me parece muy importante su enfoque de estudios y entre otras, también, el querer estudiar nuestra Filosofía de la Liberación. Ahora yo había pensado: ¿qué digo? Y más bien como hablan de algo conmemorativo y yo simplemente les voy a contar, desde mi punto de vista, cómo comenzó acá en Argentina la Filosofía de la Liberación, que habrán visto escrito en algún lado pero la mayoría no la conoce aún.

Resulta que en 1969 Enrique Dussel era profesor en Mendoza, tenía que escribir un artículo en la revista *Concilio* sobre historia de la Iglesia en América Latina, porque él dirigía en ese momento el Centro de Historia de la Iglesia en América latina. Entonces él vino a San Miguel a usar la biblioteca del Colegio Máximo, porque como ustedes saben, es una de las mejores bibliotecas de filosofía y teología por lo menos en América del Sur. Y ahí vivía con los jesuitas, vivía con nosotros y nos hicimos amigos. Y digo bueno, vamos a ver algo, un enfoque desde lo latinoamericano e interdisciplinar; y empezamos a armar las jornadas académicas de las facultades de filosofía y teología de San Miguel.

El tema de la primera jornada estuvo abocado a la nacionalidad, al tema del pensamiento argentino. Propusimos alguien que hablara de teología; en este caso fue Dussel con el tema de la iglesia. Alguien que hablará de filosofía, y alguien que hablara de ciencias sociales. Y eso hizo que fueran invitando a Dussel, y confieso que mi interés sobre lo latinoamericano vino sobre todo al comienzo, aunque no únicamente, por la amistad con Dussel.

Resulta que en el año siguiente, a comienzos del '71, había un grupo de profesores de filosofía de Santa Fe y Paraná (sobre todo de Santa Fe, pero también había gente del Paraná) que le piden a Dussel una reunión sobre filosofía latinoamericana que él había organizado, y él dijo, invítelo también a Scannone. Y nos reunimos en Santa Rosa de Calamuchita, en un lugar donde las familias podían tener vacaciones (el único cura era yo, todos los demás eran laicos). Era la casa de campo del seminario de la Diócesis de Santa Fe, sobre el río Calamuchita de Santa Rosa de Calamuchita. Y ahí mientras nosotros filosofábamos los familiares, las esposas y los hijos iban a bañarse y nosotros íbamos a bañarnos también al río.

En ese ámbito nace la Filosofía de la Liberación, sobre todo como respuesta al libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Si hay una filosofía de nuestra América, tiene que ser una filosofía de la liberación... y nos iluminó, sobre todo, el libro *Totalidad e infinito* de Emanuel Levinas. Es el encuentro con el rostro del pobre, pero ya no era sólo a nivel personal sino social, histórico y también político. Levinas usa la expresión el pobre, el huérfano, la viuda. Para nosotros significaba los rostros sufrientes sobre todo de América Latina y esa alteridad y exterioridad del pobre con respecto al sistema o al sistema de opresión.

Pero digamos como superándolo, trascendiéndolo; por eso exterioridad, y aplicado ya a nivel social e histórico de América Latina. Así que por un lado, la alteridad de América Latina, con respecto a Europa o a África o a otros ámbitos culturales, como también los pobres reales sufrientes que encontramos cada día en la clase trabajadora: los excluidos. También viene después el tormento de la exclusión, cuando se plantea mucho más tarde la cuestión social, ya no solamente la opresión, sino también la exclusión.

Y ahí nace la primera plantita. Y es en este momento que yo quiero recordar a uno de los participantes de esa reunión que acaba de fallecer; amigos de todos nosotros: Julio De Zan, que aunque él había nacido en Buenos Aires, pero que vivía de hecho en Entre Ríos, Paraná; pero que ya en ese momento él y su señora, quien estaba presente, también es filósofa, vivían en Santa Fe. Aunque había pensado que él era entrerriano, quería también hacerle el homenaje porque murió hace pocos días en Santa Fe.

Entonces había ahí como una primera aproximación. Luego estábamos invitados en la sierra de Córdoba al Congreso de Alta Gracia, en el Segundo Congreso Nacional. Allí se había organizado un seminario: “América como problema” (entendiendo a América como América Latina, nuestra América). Y allí conocimos otra serie de grandes filósofos que se interesaban por problemas de América, entre otros Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Osvaldo Ardiles, etc. En aquel momento, tanto Dussel como yo, presentamos como un comienzo de lo que ya habíamos pensado como Filosofía de la Liberación. Invitamos a ir a todos los que formaban parte de ese seminario y a otros del Congreso a las II Jornadas de San Miguel donde ya habíamos propuesto el tema “La liberación latinoamericana”, en diálogo con la filosofía naciente de la liberación, con la teología de la liberación y las ciencias sociales en un enfoque también liberador.

Cada año nos reuníamos los filósofos en Calamuchita, y luego a nivel interdisciplinar en San Miguel con los teólogos y los científicos sociales que iban viniendo no solo ya del ámbito de Buenos Aires, sino también de todo el país: universidades nacionales, universidades privadas, universidades católicas de los países limítrofes. Venían del Brasil, de Chile, Uruguay y también algunos invitados especiales como Leopoldo Zea. Estuvo también en las jornadas, Salazar Bondy (lo último que escribió fue para estas jornadas)

Hasta que suben los militares y ya no se puede seguir. Luego ya continuamos en “cuarteles de invierno” (expresión de Carlos Cullen), cuando nos reuníamos los que habíamos quedado en Buenos Aires. Recuerdo que discutíamos sobre la *Fenomenología de la crisis moral* que estaba escribiendo Carlos Cullen. A veces podía venir Kusch; pero como vivía en Maimará se dificultaba.

Así fue como, según mi experiencia, nació la Filosofía de la Liberación. Luego más tarde, otros dicen que nació en México del '74. Pero ya Leopoldo Zea había estado dos veces en San Miguel y ya había conocido lo que había nacido acá. Salazar Bondy, que de alguna manera es quien provoca nuestra reflexión, luego lamentablemente fallece. Así que la señora (después la conocí en Lima) me dijo que lo último que escribió Augusto fue lo que publicaron ustedes en la revista *Stromata* de San Miguel.

Ahora lo que yo veo es que durante un tiempo el interés por América Latina estaba opacado. Y ahora percibo en los últimos diez años un nuevo renacimiento del interés, no solo en Argentina, sino en Chile, México, Perú, Brasil y en América Central. Entonces, creo que toda la gente que hace filosofía y ofrece esta iniciativa: el Programa Filosofías del Sur de la Universidad Nacional del Oeste, no solo es válida, sino que es positiva. Y espero que se coordine con las demás universidades nacionales del Gran Buenos Aires y de toda América Latina.

Gracias.

Carlos Cullen

Pretender que la filosofía, en su hábitat ya existente, nos dé el problema resuelto, es o aceptar que pensamos para otro sujeto cultural, o que meramente repetimos lo ya pensado, o que, sencillamente, no nos atrevemos a pensar. Porque el problema del filosofar, entre nosotros, tiene que ver con el miedo, miedo a hacer el ridículo, si pensamos en un corpus propio, miedo a no saber qué hacer, si atendemos al pensar implícito en la América Profunda, silenciosa para la filosofía occidental, miedo, en definitiva, a la propia desconstitución del sujeto, al gesto cultural creador, al pensar “con la libertad suficiente como para asumir cualquier filosofía”, y, tal vez, la no filosofía.

(Carlos Cullen. *Reflexiones desde Nuestra América*)

Muchas gracias a todos y a todas y por supuesto a la Universidad.

Ha venido Cachito (Juan Carlos Scannone) ¿Qué voy a decir? Con permiso Doctor, le voy a decir Cachito como le dije toda la vida.

Lo primero que quiero mencionar es un explícito homenaje a Julio De Zan que hace un mes falleció en Santa Fe. Yo le había pedido que viniera a este encuentro, pero se hallaba ya muy enfermo, entonces después le mande otro correo y le digo ¡bueno escribí algo Julio! Pero me dijo su señora que ya se encontraba muy imposibilitado, pero se puso feliz de saber que esto se hacía. Y creo que se le debe homenaje porque fue un compañero de lucha muy fuerte; más aún, me animé a retomar este librito: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* que es del año 74.

Si ven los nombres que están ahí (en la tapa) somos todos los que estamos hoy acá. Y por esto de Julio se me dio por releer lo que él había escrito aquí (todos escribimos varios textos en este librito) y seleccioné un párrafo. Se los quiero leer, ¡no sé!, como un homenaje a él; pero también para ver esto que está escrito hace más de cuarenta años.

Termina su artículo que, curiosamente, se llama *La dialéctica en centro y en la periferia*. Este muchacho que tenía una pasión por Hegel y por criticarlo. El trabajo se llama así y lo interesante es que uno sobre el final dice: esto parece escrito anoche. ¡Anoche parece escrito! Y dice así:

Nuestros pueblos americanos en cambio, si no han llegado a ser primero dueños de su propia historia en sí o en verdad, no pueden reencontrarse a sí mismos ni morar como en su casa en un mundo que no es el suyo; mientras se mantengan de hecho, política y económicamente, bajo la dominación de los amos del mundo, al adoptar este tipo de filosofía (que llamará Enrique Dussel nord-euro-céntrica) estarán cayendo en el más funesto autoengaño, pues creyendo descansar seguros en sí mismos se estarán entregando con docilidad a sus amos, creyendo exaltar su propia humanidad estarán tributando homenaje a sus dominadores.

Es simplemente sentido crítico. Todo lo que la Filosofía de la Liberación, con todos sus diversos matices, que en estos cincuenta años hemos ido poniéndole.

Hago un pequeño añadido a la historia que contó Scannone recién. En un congreso nacional de filosofía que se organizó en Alta Gracia, un grupo de jóvenes, en ese momento imberbes, nos fuimos a un bar y ahí decidimos fundar el movimiento de Filosofía de la Liberación, donde hicimos un manifiesto que luego recuperamos. Pero creo que lo interesante era nuestra necesidad de romper con algo, pero no sólo por romper con algo, sino por construir alternativas, también creo que este es el tema.

Bueno, ya se habló bastante de esto, pero cuando tuvimos que refugiarnos después del golpe militar, una de las ideas que tuvimos fue la de reunirnos en San Miguel, pero también nos reuníamos en distintos grupos. Una idea que tuvimos fue agregarle a ese manifiesto y otra gente que se fue añadiendo, unas palabritas: Pensamiento y Cultura. Nadie nos iba a meter presos por hablar de pensamiento y

cultura. Pero lo que veíamos y hablábamos ahí adentro no era sencillo. Y acá también quiero mencionar a un colega que colaboró muchísimo en esos encuentros con nosotros y que lamentablemente falleció muy joven: Agustín de la Riega. Mi efímero aplauso.

Creo que en mi caso particular, fue de una enorme importancia el encuentro con Rodolfo Kusch y los enormes aportes que él nos trajo. En el fondo animándonos a perder el miedo a pensar desde la *América profunda*, que sería pensar la ética de la cual venimos, la crítica de este modelo neoliberal vigente en este país ¿Por qué se da esto? No viene tan sencillo el tema.

Antiguamente Mario Casalla y Rodolfo Kusch compartieron la Universidad Nacional de Salta; habían podido ir en un momento democrático todavía, hasta que después se armó la catástrofe y Kusch tuvo que refugiarse en Maimará. Y lo que quiero destacar (porque es parte de este movimiento) es la actitud de ese nivel profundo. Nuestro amigo consiguió también que los alemanes lo financiaran en un proyecto de investigación en plena dictadura: *Sabiduría popular: símbolo y filosofía*. ¡Qué grande!

Rodolfo Kusch venía a San Miguel, y una de las cosas lindas que fue muy fecundo para nuestro trabajo y para lanzar nuestros matices, esas primeras ideas de la Filosofía de la Liberación, sin dejarla en ningún momento de lado; fue que pudimos contar con Kusch porque ese proyecto era plata que nos bancaban los alemanes, la fundación alemana que seguramente generaba costos con eso, pero nos permitía pagar un solo sueldo, lo demás tenía que ser plata para grabaciones y demás. Y sin ninguna duda el grupo dijo esto va para Rodolfo Kusch y se lo girábamos todos los meses a Maimará. Además, yo tengo una cartita de él que me dice: “estamos muertos de hambre y encima mi mujer se le dio por plantar papas y cebollas y a mí no me gustan”. Son tantas cosas simples pero que aclaran muchas otras cosas.

Lo que quería agregar de nuestras historias en el movimiento, lo que profundicé un poco más y seguí trabajando, es precisamente *sacarnos la ilusión de pretender ser sin estar*; que ha sido la lógica del colonialismo y la colonialidad y que de alguna manera nos exilia. No sé, me da una enorme alegría reunirme con mis colegas, con algunos de ellos hace bastante que no nos veíamos y es fuerte esto.

Y bueno, para hacer la jornada, él (Mario Casalla) ya se hizo propaganda para el próximo sábado, después va a venir el sábado de Cachito (Juan Carlos Scannone) y el 23 viene el mío. Yo me agarro también... y hablaremos un poquito más. Desde que este Programa apareció, y Pablo Aguzín también lo sabe muy bien, sabe que cuentan conmigo y de hecho estoy tratando de darles una mano. Mientras pueda tender la mano aprovechen.

Gracias a todos ustedes y vamos a escuchar a Enrique Dussel.

Dina Picotti retoma algunas palabras:

Como dijimos que la filosofía de la liberación pretendía partir de los excluidos, de los hombres, etc., etc., yo quería representar a un excluido que es la mujer.

La proximidad erótica del beso y el coito, la proximidad política de la fraternidad, la pedagógica del mamar, la proximidad "feliz" es esencialmente equívoca. El beso de los amantes puede ser totalización autoerótica, utilización hedónica del otro; la asamblea de los hermanos puede cerrarse como grupo de sectarios dominadores y asesinos; aún como "comunidad de comunicación". El mismo mamar puede ser vivido por la madre como compensación de la carencia orgásmica con respecto al varón castrador y machista. La proximidad se torna así equívoca.

La proximidad metafísica se cumple inequívocamente, realmente, ante el rostro del oprimido, del pobre, el que exterior a todo sistema clama justicia, provoca a la libertad, invoca responsabilidad. La proximidad inequívoca es la que se establece con el que necesita servicio, solidaridad, porque es débil, miserable, necesitado (Enrique Dussel. Filosofía de la liberación)

Enrique Dussel

Les agradezco mucho de haberme invitado.

He estado en Santiago de Chile, he estado también en Rosario, y vengo aquí directo. Y esto que se está produciendo es un hecho, pero un hecho histórico; porque estos genios y estos grandes testimonios... ¡bueno! Algunos son

reconocidos, y es muy importante, porque el cara a cara comunica las experiencias originales y entonces a veces no aparecen nunca porque no hay testimonios.

Entonces lo mío va a ser más bien otro testimonio, es decir, un poquito mi reflexión, pero como después me han asignado más tiempo voy a ser corto pero voy a tratar una primera, diría yo, etapa. Así como se han acordado de De Zan y estoy muy de acuerdo de tantas cosas que viví en Santa Fe. Pero les voy a recordar también a quien nos hizo iniciar la reflexión en aquella reunión de Calamuchita, donde efectivamente los filósofos filosofábamos y los chicos jugaban al fútbol y demás. Y era una comunidad muy bonita lo que hacíamos; alguien exponía un tema quince minutos, nos pasábamos todo el día discutiendo sobre eso, y el primero que expuso fue Ardiles, que también ha desaparecido. Y él, que tenía una buena formación de la escuela de Frankfurt, propuso a todos el primer tema que hicimos en la primera reunión: *Cómo surge la filosofía desde la militancia*. Ese término se usó explícitamente. Es un tema muy importante y que ahí se fue lentamente desarrollando. Yo en otro lugar he hablado de esto pero no importa, como estamos en el testimonio volveré a ese pequeño testimonio.

Yo soy un andinista que a los doce años llegó a cinco mil metros con una mochila al hombro, lo cual me permitió hacer *auto stop* con un proyecto de cien dólares, de Madrid a Jerusalén; y eso fue una aventura fenomenal después de mi doctorado de filosofía en España. Y entonces les voy a redactar una experiencia que va a cumplir sesenta años:

Yo ya estaba en un pequeño pueblito siguiendo la consigna de Mallea, en un libro que se llama *Historia de una pasión argentina* y entonces dice: ante aquellos que dicen que hay que matar al gaucho ¿dónde está el origen del gaucho? Está en el desierto arábigo. Entonces yo dije tengo que ir al origen de la América Latina, y por eso estuve dos años en Israel. Pero como yo soy así muy particular, elegí un lugar que se llama Nazaret, y ahí en una cooperativa palestina en Israel fui carpintero. Esa fue mi experiencia con los pobres.

Entonces ahí hubo una experiencia que la quiero testimoniar en público: el organizador del grupo era Paul Contier, francés; un profesor que se había comprometido con los obreros palestinos en una Israel ya muy sionista y que también le interesaba estudiar hebreo, hablarlo y usarlo. Y un día yo le conté a Paul

Contier la historia de mi experiencia con los pobres y, cuando a un grupito de gente le tocó el tema del Imperio Inca, me miró y dijo: ¿quiénes son los pobres? Yo, le estaba errando.

Y entonces le escribí a un amigo, un historiador, y le dije que alguna vez tenemos que escribir la historia al revés, desde los pobres, eso fue 1959. Puedo decir que el movimiento va a cumplir cincuenta años; eso empezó a hacer fondo en todo lo demás porque todavía me quedaba mis ocho años por Europa. Estuve cuatro en Francia y dos en Alemania; pero eso ya era el punto de partida. En cierta manera, era la futura Filosofía de la Liberación que nació en lugares extraños a partir de esa experiencia del pobre. Pero también quiero recordar la ética que yo escribí del '70 al '75. En el '72, se habla de erótica latinoamericana y de la liberación de la mujer. Lean un poco de historia y pregúntense que pasaba en esa época, y si había todavía feminismo: no había. Recuerdo en un congreso de filosofía en Mendoza en el que introduje el pensamiento de Levinas; y las mujeres me dijeron: “es machista”.

Voy a contar una experiencia de origen muy lejana: esas épocas fueron muy duras, esas épocas que van desde el 69, 70 y 71, en el congreso de Alta Gracia donde no solo se discutió la filosofía que en nuestra época comenzaba a surgir. Donde hubo enfrentamientos muy fuertes tales que los obreros estudiantes que no podían estar en el congreso pedían entrar, y el organizador trazó una línea diciendo “el que pase esta línea es mi enemigo”, y yo le dije “lo siento pero yo voy a hablar con los estudiantes” y pase la línea. Y fui perseguido después. Este movimiento de la Filosofía de la Liberación fue perseguido y fue expulsado.

Voy a decir que en el 75' fueron expulsados muchos filósofos de la liberación y tuvimos que irnos al exilio. Había un exilio interior, pero había un exilio exterior. Y alguno hasta creía que era muy fácil. Junto a Ardiles que era del grupo de México, y junto a otros, hacíamos un seminario para aclararnos el tema del populismo. Entones ahí seguíamos pensando, pero no fue fácil ya que nosotros veníamos con una experiencia distinta de la que se venía pensando en México. Experiencia que después erosionó en Colombia, y en muchas partes del mundo.

Como dijo Casalla el tema del pueblo fue central, pero desde el pobre, y desde la mujer oprimida. El código Hamurabi dice; “he hecho justicia con la viuda”, ahí tenemos a la mujer otra; “he hecho justicia con el huérfano”, el hijo otro; “he

hecho justicia con el pobre”, el otro no rico; “he hecho justicia con el extranjero”, más allá del bien común de la patria. Entonces en el Hamurabi de 3700 años, ya está todo esto especificado, pero Levinas lo hizo filosófico y nos permitió pensar el sistema.

Ahora he publicado en EUDEBA mi primer libro: *El humanismo semita*, y una vez cuando tuvimos nuestro primer congreso en Jerusalén sobre Levinas, un profesor judío argentino, me dijo: “cuando yo era joven su libro me sirvió mucho”. ¡En Jerusalén había un profesor que lo había leído! Lo que da cuenta de la repercusión que tuvimos en el mundo.

De hecho, como decía bien Juan Carlos Scannone, en el primer congreso nuestro había 700 personas, entre las que estaba Salazar Bondy y su señora. Mucho después de que él muriera de hepatitis, ella me dijo: “volvió de la Argentina encantado”. Y realmente comenzó a trabajar, pero con la hepatitis se nos murió años después. Si Salazar Bondy estuviera vivo habría hecho cosas muy interesantes.

Estábamos tan comprometidos con movimientos concretos, y no perteneciendo a ningún partido político, en mi caso y en nombre de la mayoría, y sin embargo en 1973 me pusieron una bomba en mi casa. ¡Y fue espantoso! Pero nuestra reacción fue la siguiente: “al menos alguien entendió lo que estábamos diciendo”. A veces cuando doy clase tomo un texto de Hegel en alemán que está roto y le digo a los muchachos ¡bueno está roto porque la bomba me lo rompió pero vamos a leer el texto!

Y había plena conciencia de que esto iba a tener mucha dimensión. Muchos libros destruidos, entre ellos justamente este que vos trajiste (dirigiéndose a Cullen) que yo diría es el primer manifiesto de la Filosofía de la Liberación (*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*). Justamente dice “A manera de manifiesto”. Es un manifiesto. Y dice:

Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Yo después quise corregir eso de Rusia, y ahora vuelve... El socialismo real también es poder pero no Marx. Entonces ahí hay distinciones que cuarenta años van profundizando.

Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático. He dado conferencias en Rabat, ¡y como captan todos estos temas! en la India, en Beijín. Es mundial, no es solo ya latinoamericano.

La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante... Allí ya tenemos la impronta del feminismo. "...del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor". La parte económica no estaba buena, pasé muchos años leyendo a Marx de una manera nueva desde la filosofía de la liberación. Es otra historia que no voy a contar aquí pero esa publicación sobre Marx se ha traducido al francés, al inglés, al italiano. Y no hablo de eso porque Marx es un desconocido para los marxistas; pero no quiero entrar en eso. Y fue hecho desde la Filosofía de la Liberación, en América Latina, muy pronto en África y Asia.

Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una Filosofía de la Liberación.

En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo... Como dice Casalla, ...de los pobres y marginados...

Como dice Fidel: Pueblo; cuando de lucha se trata, se empieza a poner a obreros desempleados, los obreros asalariados, los campesinos. Pequeños burgueses, imponen un bloque social de los oprimidos. Como Gramsci que ahora sí; ya gracias a su analogía, he podido discernir cinco sentidos de pueblo; y entonces podemos decir que hay algunos que son pueblistas y otros populares. Y bueno, hay un diálogo con Ernesto Laclau, que un poco confundió populismo y pueblo. Entonces no es lo mismo popular que populista. Pero en fin, son temas. Pero ya se enunciaron en la Filosofía de la Liberación.

... acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La filosofía de la liberación sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta... La cual podría ser la de Hegel, pero también la de Heidegger. ...deja así de

ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophia prima la política como posición primera del hombre ante el hombre... Aquí si hay una concepción machista. Habría que haber puesto; como posición primera del “ser humano” ante “el ser humano”.

... de la Totalidad ante la Alteri-dad, de Alguien ante Alguien otro. 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 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.

Y agrego aquí: “¡y sucursalero!”.

Gracias.

Segunda parte

**Ciclo de conferencias:
la Filosofía de la Liberación hoy**

Descolonización de la Filosofía y de las Ciencias Sociales

Enrique Dussel

Me gustaría situarme en el último desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Es muy largo el proceso, ya que comienza entre los años 1969 y 1970. Pero fuimos dando pasos. Recuerdo el primer curso que dicté en Resistencia. Volviendo de diez años en Europa -cuatro en Francia, dos en Alemania, dos en Israel, etc.- Mi interés era América Latina desde el comienzo.

Cuando realicé el viaje hacia Europa entendí que no conocía nada de Latinoamérica, al llegar a Montevideo, Santos, Río, Recife. No podía decir nada de Brasil, porque no me habían enseñado nada. Podía hablar de París, Atenas, Berlín, Popper, pero no de lo propio. Después crucé el atlántico y llegué a Senegal. ¿Qué podía decir del África, de la filosofía africana? Nada. Estaba en el punto más oriental: América Latina, África y Asia.

Al llegar a Portugal y a Barcelona me encontré que no era yo tampoco. Y pensé qué mal formado que estoy que no entiendo lo que me ha pasado en ese viaje. En París descubrí lo que decía en un libro Leopoldo Zea: “América Latina está afuera de la historia”. Cuando estudié en la secundaria me daban un libro de historia que se llamaba De Astolfi, como en todos los libros se dividía la historia en Antigua, Edad Media y Edad Moderna. Esta división es absolutamente eurocéntrica. Hegel decía que el *ser humano* descubrió América, como si todo aquí hubiera sido fauna y flora.

Por ello escribí *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal*. Ahí criticé a prácticamente todos los historiadores e incluso los de América Latina. Hegel dice que Europa es el centro y el fin de la historia universal. Dice que la historia va del este -China, India, Persia, helénicos- hacia el oeste, donde Europa es la culminación. Y luego a los norteamericanos les viene perfecto, ya que el americanismo sería la culminación del eurocentrismo. Este esquema fue un invento

de los románticos alemanes, quienes sacaron del bolsillo una visión ideológica y no científica de la historia.

Y, encima, lo peor de todo es que lo hemos repetido y aun la mayoría lo sigue repitiendo. Esto se llama colonialismo. Está presente aún entre los críticos. Es como una cebolla, donde se saca algo de eurocentrismo pero luego hay que seguir sacando y no se termina. *Hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal* era un intento de otra visión de la historia. Era un proyecto que comenzaba a desarrollarse en 1966. De aquí surgió, lentamente, el movimiento de la Filosofía de la Liberación.

Hoy me propongo mostrar el paradigma de la Filosofía de la Liberación, cómo se está desarrollando en este momento después de más cuarenta años. Es un paradigma que ha logrado mucha madurez. Es sistemático pero abierto. Dice Marx, como economista filósofo, de lo que trata es de hacer la crítica de todo el sistema de las categorías de la economía política burguesa. Esto quiere decir que en filosofía se trata de la crítica de todo el sistema de las categorías de la filosofía moderna. Y el texto de Marx no es cerrado ni ortodoxo, al contrario, es abierto como la vida y con ramas en las que se puede seguir progresando.

Se trata, entonces, de un paradigma es diacrónico, se mueve en el tiempo. Y si se llama liberación no es por accidente; es que hay un sistema dado, hay una negación del sistema cuando se fetichiza, una negación y luego una afirmación del nuevo sistema como creación y ahí viene el momento de la liberación.

Es importante entender que fuimos colonia pero sobre todo mental. Fuimos colonia política (nos nombraban los virreyes y todo), y nos dispusimos a aceptar la dominación y lo seguimos haciendo hasta hoy. Un pueblo como China nunca fue colonia, y no se imagina siquiera lo que significa eso, sus clases dominantes no se tragan -si se me permite- el ser dominados por otros. Esta dominación que casi admitimos como naturaleza.

Nuestros próceres liberaron algunos aspectos, pero ahí nomás ha quedado neocolonia: si Rivadavia pidió un préstamo al imperio Ingles en 1824, ya empezamos mal; con deudas que nunca hemos terminado de pagar. Entonces, pasamos de la colonia al neo-colonialismo. Es decir, no hemos todavía dejado la neo-colonialidad ¡Y la peor!: A nivel mental. Porque no nos concebimos libres y no

tenemos una visión teórica de esa libertad. Entonces para nosotros el negar el hecho de ser dominados, en un sistema que se fetichiza: el fetichizar sería la totalización de la realidad, es un concepto de Marx, pero también sería en cierta manera, del propio Levinas. Entonces ahí empieza el paradigma racional de la filosofía de la liberación.

Partimos de una totalidad, y esa se dice en muchas lenguas: *too on* decían los griegos. La *Pacha mama*, decían los incas. *Totalité*, decía Levinas. Tanto Hegel (*Gesamtheit*) como Heidegger. Y se han escrito libros magníficos sobre la totalidad, *Totalidad y Marxismo*, por ejemplo. También autores como Marcuse. Entonces, totalidad es la ontología -claro, el que no es filósofo dirá ¿*Qué está diciendo?* Cuando le hablo a la gente más simple, suelo hablar de otra manera- es el mundo: el mundo es mi casa, es mi barrio, es mi ciudad, esa es la totalidad; es ahí donde yo me sitúo.

Siempre hay que iniciar la reflexión en alguna totalidad: Voy a hablar de la universidad; bueno, parto de la totalidad *universidad*. Voy a hablar del patio, bueno, totalidad patio. Voy a hablar de Argentina; bueno, totalidad *argentina*. Voy a hablar de mi vida; la totalidad de mi horizonte de comprensión, pero siempre tengo que partir de una totalidad. Y en este punto creo que Heidegger es fundamental. “¿Cómo?” -Dirán ustedes- “¿Heidegger quién pago las cuotas del partido nazi hasta incluso después de la guerra?” ¡Sí! La ontología de Heidegger le impedía ver una ética.

En un encuentro que hubo con el sociólogo O’donnell, en Buenos Aires, nos habló de la teoría de la dependencia. Y entonces entendí las teorías de la dependencia de Gunder Frank. Allá por 1963 era un historiador heterodoxo, sociólogo, economista genial. Está debajo la teoría de la dependencia y el descubrimiento de China. Cuando sacó en 1996 otro gran libro; *ReOrient (re-orientar y volver al oriente)*. Ahí demuestra que China era el centro comercial hasta el año 1800. No crean que China era para dejar a un lado; durante 1400 años fue un país mucho más avanzado que Europa. Y entonces este libro generó otra visión de la historia, de la tecnología, de la economía.

Ahora yo me pregunto ¿Alguno de ustedes tiene otra visión de la historia universal que no sea la antigüedad, la edad media, y la edad moderna? Levanten la mano ¡Y ni en el Asia ni en el África la levantan! ¡Quiere decir que es mundial esta visión, se impuso! ¡Pero se impuso para demostrar a todo un noventa por ciento de

la humanidad que están dominados! Entonces la descolonización epistemológica es el punto de partida, está fundada en la Filosofía de la Liberación en una columna, y la otra en la figura de Aníbal Quijano, en la sociología de la Colonialidad del poder.

Son las dos columnas de esta gran novedad que se está haciendo mundial por primera vez en la historia. Es decir, por primera vez hemos hecho preguntas que levantan al estudiante en Berlín, o en Talín, o en Brabán. Digo entonces, es necesario una reconstrucción de todo el sistema de categorías. Y eso Europa no lo tiene claro, porque sigue siendo lo hegemónico. En Europa no hay novedad, es más bien seguir lo mismo. Pero nosotros no, si hacemos lo mismo vamos a terminar peor.

De ahí que la liberación de la situación es el tema fundamental, pero son el sur: África, Asia y América Latina. Pero como entran en un paradigma epistémico racional que surge de la experiencia de la gente, aún de los más humildes que pueden colaborar en esto ya que ven expresada su racionalidad. Todo empieza con una totalidad que a su vez hay que construirla detalladamente. Era lo que mi maestro de la Sorbonne, Paul Ricoeur, decía con describir esa totalidad por partes. En mi libro *Filosofía de la Liberación* de 1975, aparecen esas categorías.

Entonces, fue surgiendo el modelo. Totalidad es lo ontológico de un sistema, lo que Heidegger llama “el ser como fundamento”. Levinas, a quien yo había conocido allá en Paris, es prácticamente el primer filósofo que filosofa la experiencia semita. Porque ésta pasa como teología, y no por racionalidad. Por ejemplo, Tomás de Aquino diría hay cuatro virtudes cardinales: está la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza. Esas son las de Aristóteles, pero la fe, la esperanza, el amor, son virtudes teologales. Es un acto de Fe que incumbe a la ontología.

Entonces Levinas toma la categoría de *Totalité*, pero eso es el punto de partida del Marxismo ortodoxo. En Lukács la categoría de *Totalidad* era fundamental en su redescubrimiento de Marx desde una lectura Hegeliana. Y existen más categorías, como la de *Otro*. Porque se nos ha enseñado que la primera relación era la de un sujeto con un objeto ¡Falso! La primera experiencia es sujeto-sujeto.

Porque si no, no nacimos de nadie, y sabemos que yo estuve nueve meses dentro del vientre de mi madre. Entonces dice Levinas “Es una piel debajo de la piel”. Y no entendíamos lo que significaba eso, y muchas veces uno estaba en cinta y

no entendíamos algo como que eso era *una piel debajo de una piel*, y que apareció a la luz del mundo cuando se le da a luz, es decir, al niño se lo parió. Y el niño va a recibir de la madre todo; primero el ser, pero también su lengua, y también su subjetividad. Y desde aquí que empieza a pensar desde él.

Ricoeur escribió un libro contra Levinas que se llama *Soi-même comme un autre*; *El sí mismo como otro*. Y estaba en Chicago, yo pasé por ahí, y tomamos un café en el que pasamos cuatro horas; yo le dije “maestro no estoy de acuerdo con usted”: No es el sí mismo como *Otro* ¡No! ¡Es el otro el que se constituye al sí mismo! También le hice una pregunta respecto de porqué había elaborado un pensamiento sobre la política y no de la economía. A lo que me respondió “Uh no, porque es difícil hay que estudiar matemática...” Y yo comencé a explicarle Marx, a hablarle de Marx, y él me decía “Je vous écoute”. Y ahí entendí que Ricoeur no conocía a Marx. Ninguno conoce a Marx. ¡Porque no lo han leído!

Y es importante, porque para mí el que no lee Marx, es un ingenuo. Pero no hay que leerlo para ser Marxista, sino para ser crítico en cosas como el problema de la pobreza. Si hay pobres es porque transferimos valor a los paraísos fiscales, como el presidente argentino, y todavía lo justifica, y moralmente; lo que ya es el colmo. Pero si no sé cómo es que económicamente funciona no entiendo, y eso es ya un problema ético.

La totalidad tiende a cerrarse sobre sí, y fetichizarse. Es un término medio teológico, pero es de Marx, porque él entendió muy bien que con las manos producimos dioses, que después adoramos. Pero como Marx era judío, se expresa en categorías judías. Yo mismo me decía cuando lo leía “este hombre no piensa en griego, ni en alemán, piensa en hebreo”. Va a salir un libro mío ahora en siglo XXI que se llama *La metáfora teológica en Marx*. Y tiene una teología completa, ya que él dice que la crítica a la teología es la crítica a la política, es la crítica a la economía y es la crítica a todo. Es un tema muy interesante, que choca, pero me gusta que choque.

La filosofía era el pasaje del mito al logos, se decía en la facultad. Y Aristóteles decía: el que ama la filosofía es el que hace los mitos. Así que el propio Aristóteles está en contra de eso; ya que el que ama la sabiduría es el que hace los mitos. ¡Un chamán, de una tribu, es un sabio! Y el filósofo, porque ama la sabiduría, en el sentido más profundo de la palabra -o en el más superficial, que podría ser con

precisión lógica y demás- después deviene ideológico y no sabiduría, sino meramente mediaciones puramente científicas.

Ernst Bloch, marxista y alumno de Max Weber, que tiene un libro que se llama *El principio esperanza*, dice: “Voy a hacer un estudio del susto, del sueño y del miedo de la humanidad”, que son los mitos. Y en los tres tomos llega a un mito muy particular: Prometeo es el gran mito griego. Y el mito adámico es el gran mito semita. El mito adámico no tiene nada que ver con el pecado original. Y es verdad, no tiene nada que ver con el pecado original; eso lo dice Plotino. El pecado original es tener un cuerpo, para Plotino. El alma tiene un cuerpo y el principio material tiene un cuerpo, que es necesario para cualquier pecado. No habla pues del pecado original sino de la estructura de cualquier pecado. Lo hace símbolo. Pero hay que entender la hermenéutica para entender lo que en la obra de Ricoeur aparece como *la simbólica del mal*, donde hace un análisis de Prometeo, del mito helénico y del mito adámico; pero desde otra concepción completamente distinta.

No busco referirme a ese mito, sino a otro todavía más fecundo que el mito adámico. Se trata del mito mosaico, que para mí no es un mito teológico, sino que es un mito racional. Michel Worswick, un comentarista norteamericano, en su libro *Egipto*, dice que Egipto es todo sistema de hoy. En Egipto hay un faraón, que es dominador, y hay un esclavo. Entonces tenemos una relación de dominación en donde además se totaliza la relación; y el faraón aparece como un Dios. El faraón se consagra como el fundamento divino. El esclavo para poder moverse debe esperar la divinidad del faraón, es decir, va a ser imprescindible desde un punto de vista racional ser lo que funda el sistema de dominación. Ese esclavo en realidad se entiende no solamente constituido desde el ser, sino que tiene una exterioridad, porque puede hablar una lengua que no es egipcia. Y esa misma historia son los indígenas que aunque fueron metidos en la encomienda o en la hacienda, seguían hablando su lengua, teniendo sus tradiciones, otra política, otra economía, otra erótica. Era una exterioridad positiva, no vacía como podría llegar a decir Laclau, sino positiva. Esta exterioridad resulta el punto de partida del segundo momento del paradigma racional. El primero es la totalidad que se totaliza. El segundo es desde los oprimidos, que son el no ser.

Fíjense de donde vienen estas categorías que Heráclito incluso dijo: “el logos llega hasta el muro de la ciudad”. Y más allá del muro están los *hoi polloi*, es decir, las multitudes. Y más allá los bárbaros. El ser es griego; el no ser es bárbaro. Y por eso Traciano, en el discurso contra los griegos dice “yo vengo a ejercer una filosofía bárbara”. Bárbaro es el no ser. No es tan inocente; por algo Aristóteles dice el hombre es el animal político, que vive en la polis. Pero no es eso lo que dijo exactamente Aristóteles, sino: el viviente que vive en la ciudad.

Por consiguiente, los asiáticos, los egipcios y europeos que estaban al norte de Macedonia y no habitan en la ciudad ¡No son humanos! Hasta Sócrates conversa con sus discípulos y le saca definiciones de todo y les dice: “¿de dónde lo sacaste?”, al no saber que responder, él dice: “recuerdos que yacían en tu alma”. Ahora, fíjense que contradicción esos recuerdos. Dice que son universales, pero también son griegos. Miren que sutil dominación; esos recuerdos son griegos pero él cree que son universales. Es decir, Sócrates es un dominador. Le hace creer al discípulo que lo que soñó y recordó es universal.

Entonces, empezamos a destruir y a reconstruir la filosofía griega, medieval y moderna. Tenemos que reconstruir todo porque lo tenemos que hacer desde la exterioridad. Y es el momento de Walter Benjamín, de la escuela de Frankfurt, es decir, lo que se conoce como la dialéctica negativa. ¿De dónde parte la dialéctica negativa? Del sufrimiento del oprimido. Sufrimiento es afectividad, y de ahí es donde nace la protesta y se racionaliza como crítica.

Yo no soy escéptico, ni postmoderno. Creo en la razón. Cuidado. La razón del otro como razón crítica. Cuando Vattimo dice “Razón di debole (pensiero debole)”, también debilita la razón crítica. Entonces, aparecen los posmodernos, nueve años después de la Filosofía de la Liberación: Lyotard escribió su libro en 1979. En ese entonces yo decía que la nuestra era una filosofía posmoderna, pero luego me contaminaron la palabra. Por eso, empecé a usar la expresión *trans-moderna*.

Entonces, este es el segundo momento: la negación. Pero más importante es la tercera, que es la creación del nuevo sistema. Y en el mito mosaico es la tierra prometida. Y eso es lo más difícil, y se corresponde con el concepto de liberación. Ahí empezamos a tener un modelo diacrónico y no sincrónico. Porque casi todos los autores en política, en economía y demás, toman una totalidad y la analizan

sincrónicamente. Pero en cambio esto va a ser diacrónicamente. Y dice la Ley: la Ley es necesaria para todo sistema, sin ley solo habría desorden.

Pero, ¿y cuando la ley hace posible la dominación? Hace legal la dominación; las Leyes de Indias son un ejemplo. Leyes que se organizaron allá en 1668, y que San Martín no cumplió por supuesto. Si hubiera cumplido las Leyes de Indias no hubiera liberado nada. En realidad era necesariamente ilegal porque no había constitución. Washington lo mismo, que era ilegal en un comienzo, y eso es interesante.

La suegra del tal Moisés le dice en el desierto: “Justifica tu acción, tú no tienes ley”. No la tenía, y entonces le entró la preocupación a Moisés. Y esto nos pone frente a un tema de la propia Filosofía de la Liberación: la legitimidad, que no puede ser otra cosa que el consenso de la comunidad, del pueblo; y cuando hay una coincidencia de los oprimidos de que es necesario organizar un nuevo sistema para dejar de serlo.

Por lo tanto, eso que Habermas llamaría *consenso* se transforma en un consenso crítico, contra el consenso del sistema que ahora se transforma en dominador. Cosa que nunca pensó Habermas. El consenso de la comunidad crea disidencia. Pero este autor pensaba un sistema como totalidad sincrónica. En cambio yo digo que hay un sistema cuyo fundamento formal es el consenso. Decía Gramsci: Una clase es dirigente cuando se apoya en el consenso del pueblo, del bloque social. Pero cuando pierde el consenso la clase dirigente se transforma ahora en dominante, y empieza a reprimir.

Es decir, que hay dos consensos: el consenso de origen y el de los oprimidos. El consenso machista dice: “la familia como base tiene los derechos”, y entonces surge otro consenso, el de la mujer, que se le opone y dice: “nosotras también tenemos derechos”. Y empieza a surgir la crisis de legitimación. Eso no lo plantea prácticamente ningún filósofo político europeo. Y entonces si desde el fundamento nuevo, creo una legitimidad nueva de los oprimidos, construyo un nuevo sistema. Voy a proponer un nuevo sistema legal que luego va a ser una Ley nueva, que ahora surge desde el oprimido.

Por lo tanto, el concepto de ley hay que verlo sincrónicamente. El anarquista se equivoca, porque la sociedad necesita una Ley, no puede vivir sin Ley, pero debe ser más justa que la anterior. De manera que, empezamos a luchar contra los

conservadores aquí, y contra los anarquistas también; y como que quedamos en el medio.

La soberanía es del pueblo, pero cuando el pueblo se populiza empieza a ser ley un sector del pueblo. Hay una parte del pueblo que niega al pueblo. Y, siendo así, hay otro pueblo que protagoniza y que construye. Entonces cuidado con el concepto de pueblo: hay un debate entre *La razón populista* de Ernesto Laclau y la de la Filosofía de la Liberación, de la que yo participo.

Por tanto el paradigma es diacrónico. Y eso es lo que explico en el pequeño libro *La filosofía de la liberación*, el cual es un metalenguaje de todos los lenguajes, donde digo qué es *totalidad*, qué es *exterioridad*, qué es *opresión*, qué es *liberación*. Ahora la puedo aplicar a muchos niveles. Puedo hacer una erótica o una liberación de la mujer, o el tema de género que es mucho más amplio de lo que lo tratamos en el '72. Funciona igual.

Si yo trato a la totalidad como erótica, ¿quién constituye la totalidad erótica que Freud descubrió? Es un ego fálico. Así como en el ego cogito en la ontología. Pero en la sexualidad es un ego fálico. En consecuencia, el ser es fálico y el no ser es la castración. ¡Perfecto, Freud funciona! ¡Funciona como machista! Dice Freud: “el varón es el sujeto de la sexualidad y la mujer es el objeto”. Es una teoría machista, pero genial; ya que nos describe todas las posibilidades del machismo para poder negarlo.

En una charla con un amigo nos dijimos: “tenemos que releer Freud de otra manera”. Y pensamos algo como que una nena que ve el falo de su hermanito: “Mira tiene un aparatito, yo soy superior porque a él se lo pueden cortar, ¡A mí no!”

¿Se dan cuenta? Dios suponía al machismo como punto de partida. No se trata de un ego cogito, sino de un ego fálico. Y el objeto dominado es la mujer como objeto sexual. Lo que pasa es que en la mujer no hay una castración. Y el ser es fálico y el no ser es la castración. Eso las feministas todavía no lo estaban viendo. En el '72 yo estaba haciendo una ontología del tema, pero no supieron rescatar esa intuición experimental. La mujer es punto de partida de la liberación, no ya del yo pienso, sino del yo amo; de la erótica.

Entonces hay que reconstruir una rueda, una nueva casa y una nueva pareja. Esa es la segunda parte de la filosofía de la liberación. En la primera son las seis

grandes categorías. En la primera se aplican a cuatro niveles prácticos. La sexta es la erótica con su totalidad, su exterioridad y su mediación.

En la pedagógica es lo mismo. Leo a Rousseau, el gran pedagogo de la modernidad, y digo; ahora ¿quién es el ego? El ego magisterial, con su dominado: Emilio. Pienso en el filósofo de la educación Paulo Freire. Pero el filósofo le pone los puntos a Pablo Freire. Éramos muy amigos, y le reconocía que nosotros le construíamos el fundamento de su pedagogía de la liberación; o de la dominación; como dominación en el sistema, pedagogía y política.

Política: donde siempre uno domina al otro. ¿A quién hay que leer? a Hobbes. Por tanto, hay un individuo que domina a otro, que lucha a muerte. Y para no ser asesinado hace un contrato y surge así el contrato político. Una construcción irracional que se repite en toda las facultades de derecho y de política. Es absurdo, nunca hay un individuo completamente solo, no podría hablar, si fuera así entonces no tendría ombligo; porque en la convivencia con la madre ya hay una comunidad. Dicho individuo metafísico del contrato perdió la comunidad, y solo se podría relacionar con otros abstractamente. De ahí que, la razón para hacer el contrato es para que no se maten, y se olvida que la vida es lo importante: ese es el primer principio de la ética. Esto Hobbes no lo entiende, por eso a Hobbes no hay que permitirle ni la primera página.

Y a Adam Smith peor. Adam Smith usa el mismo modelo. Yo soy un productor que produce zapato, y el otro produce pan, y entonces vamos hacer un contrato de intercambio. Y esto se repite en toda la filosofía moderna hasta Popper y hasta Heidegger. No en Walter Benjamín, porque este tuvo un excelente profesor de pensamiento azteca. Benjamín entendió que el azteca, el indio, era algo fundamental en la comprensión de Europa; porque él era un judío y que -solo por eso- de algún modo era exterior a Europa. Así, vamos desarticulando todos los sistemas categoriales desde otra posición.

Y esto es una labor ética y cultural de compromiso con los oprimidos, que son la racionalidad más profunda de la historia. La historia funciona desde los oprimidos, y no desde los opresores como lo pensaba Hegel. Incluso, dice Hegel, el pueblo portador de Espíritu absoluto es el pueblo frente a cuyo derecho los demás

no tienen derecho. Es una teología del estado imperial. En cambio, Marx lo va a criticar, pero va a criticar a Hegel, no a todo el mundo.

En el siglo IV los cristianos que critican el sistema se transforman en el fundamento del imperio bizantino y del sacro imperio romano. Es decir, sacralizan aquello que habían criticado. Esto es, Moisés sale del desierto y funda al otro faraón. Entonces cuando Marx dice que el origen de la crítica es la crítica a la religión, está pensando en Hegel. Y porque el fundamento es religioso -la invención del cristianismo como cristiandad- hay que empezar por ahí. Y esto es históricamente interesante, porque Marx acierta.

Había un tal Jesús que no era sagrado, y no era un hombre de ley. Era del pueblo, del *am*. Y dedicó toda su vida al pueblo, escuchando a la gente que venía de todas partes, que se reunía en el templo a intercambiar mercancías, y se escuchaba el ruido de monedas. ¿Y qué dijo el fundador que es mesías? Dijo “Habéis transformado la casa de oración en una cuadrilla de ladrones” y revoloteo todas las mesas, y los sacerdotes dijeron “Hay que eliminarlo”. Y lo mataron, como a Espartaco, líder político contra el imperio. Y eso fue la cruz, que después reivindicamos como un gesto religioso, y que en verdad era un gesto de liberación de los oprimidos. Hay que empezar a desarmar la media, darle vuelta completa.

Eso sería la política. Una política de inversión que critica al sistema y desde el pueblo, desde los oprimidos, ya no se basa en la potencia del sistema, sino en la hiper-potencia del pueblo que tira abajo el sistema y que eleva otro. Y esto lo trabaja incluso San Pablo. ¿Cómo? ¿Estamos haciendo teología? ¡No! ¡Filosofía! San Pablo era un filósofo. Era un amante de la sabiduría. Y que dijo: “La ley no es fundamento de la justicia”. La ley no justifica, porque si la ley no es justa y yo cumplo la ley, genero por ello el pecado por excelencia.

En consecuencia, cumplo la ley injusta y me creo bueno porque cumplí la ley, y no puedo ni pedir perdón porque no tengo ni conciencia del mal. Y es ese el pecado que no tiene perdón; cumplir la ley injusta. Y la ley injusta es precisamente aquella que justifica la opresión del oprimido. Y entonces Pablo dice: “la ley no funciona”. Era un subversivo.

En cambio, para los griegos era la permanencia (Platón, Aristóteles, etc.) La *metabolé*, el cambio, el caos, era el mal para Platón. En cambio, para la Filosofía de la

Liberación el cambio de la injusticia es buscado, y la permanencia del orden es el mal. Todo al revés. Qué notable si pensamos que estamos en una época muy movida.

Michel Lewys, un griego marxista, trotskista, ateo, dice que de alguna manera extraña lo que pensó hacer Walter Benjamin, lo hizo la teología de la liberación latinoamericana. Pero como crítica a la teología, que es la crítica a la economía, a la política, a la ontología. Entonces tenemos un panorama muy interesante. En la filosofía de la liberación nos hemos anticipado cuarenta años, teóricamente y prácticamente. Y no parte solo de una idea de las teorías latinoamericanas. Primero debe partir de la historia, de la historia de las ideas, para ver si esas ideas confirman la historia o la fetichizan.

De ahí que, necesitamos tener criterio para señalar a los filósofos que no nos sirven para nada como los positivistas que eran racistas y anti-pueblo. O mismo aquellos quienes emprendieron la ilustración, la Aufklärung. En estos momentos en Frankfurt me dieron un libro que se llama “La post-secularización”. Y estamos en un momento de Post-secularización; ya que el Iluminismo en su intento por destruir la religión también pretendía destruir todas las culturas del sur, ya que todas ellas: la china, la india, musulmana, y latinoamericana tienen un mundo mítico que le daba sentido a la existencia.

El universalismo y la elite justamente atentaron contra ese sentido, lo podemos ver comprendido en el programa de educación del señor Sarmiento, tan genocida como Roca. Como decía Hegel: “los ingleses se transformaron en los misioneros de la civilización en el mundo”. Eso era Sarmiento. Perdón, pero soy argentino y hay que decir las cosas como son. Sarmiento quién negó su origen indígena, que lo tenía en su sangre. Su madre tejía en un telar indígena. Y entonces se puso un sombrero cilíndrico y frac, para no vestirse como los gauchos, con ponchos a lo medio indio y medio español. Y todo eso lo negó. Las consecuencias las conocemos. Esto lo dije en las conferencias del Colegio Máximo en el año ‘73, y le pegué duro a Sarmiento, tanto que el profesor Leopoldo Zea fue a San Juan a realizar un desagravio a Sarmiento por lo que yo había dicho.

En los últimos textos que he escrito voy elaborando lo que llamaría como distintos campos filosóficos. En vez del concepto de *instancias* uso *campos*, y algunos

me van a decir “bueno como Bourdieu”, cierto; pero nunca soy ortodoxo, uso pero no estoy de acuerdo con Bourdieu. Lo mismo con Levinas.

Recuerdo incluso una anécdota cuando le dije a Levinas “maestro usted habla del Holocausto judío, lo que es una cosa feroz, pero ¿qué le parece la muerte de los indios? ¿Y qué le parece la esclavitud de millones de hombres, justamente hoy, que un gran filósofo africano como Mbembe, ha escrito un libro tremendo: *Critica a la razón africana?*” Y él me dijo: “Eso deben pensarlo ustedes”. Levinas tampoco dejaba de ser un eurocéntrico.

Justamente nosotros tenemos que pensar la exterioridad y la opresión no solo desde el Holocausto como lo hacen todos, sino también desde el genocidio de América, la esclavitud feroz en la que tomaban a un extranjero del África y lo ponían a la venta en el mercado, desnudo, le tocaban los órganos sexuales, le miraban los dientes como a los caballos, y lo compraban. Cuando lo traían procreaba con la pareja, y cuando tenían un hijo lo vendían. No tenían derecho ni a la estabilidad de la pareja, ni a tener un hijo ¡Lo vendían! ¡Lo torturaban!

Y luego vimos otras calamidades, como la de la Patagonia rebelde, que hoy tenemos su continuación con lo que pasó con Santiago Maldonado. Un acto de barbarie, pero que viene de Aristóteles. Por eso es que hay que tener categorías.

Hace un rato que estoy hablando, y la verdad que esto podría durar mucho tiempo. Pero yo solo quiero decir una o dos cosas más. Creo que ya hemos narrado bastante respecto a una ética; una ética como la que escribí en el '70. De la que escribí cinco tomos, el último ya agarrándome en el exilio. Fue como una sinfonía inconclusa, pero me dije “está bien, escribí hasta el quinto tomo”, el cual era sobre el fetichismo.

Pero la ética de la liberación después tuvo que retomar muchos aspectos de la otra ética porque cuando llegue a México y comencé a trabajar sobre el populismo, me di cuenta que para abordarlo tuve que tomar muy en serio el pensamiento de Marx, quien era muy popular en México; estaba Althusser y Martha Harnecker. Incluso recuerdo un día que ella me dice “¡He conocido un profesor de la École Normale Supérieure que se llama Lois Althusser!” ¿Quién era Martha Harnecker? Era la presidenta de La Acción Católica de Chile, quien pasó a ser una gran

marxista. Pero Althusser, para mí, cuando comencé ya ha leer a Marx, es un verdadero... ¿qué diría?... ¡Irresponsable!

Habla de cosas que él mismo no ha terminado de leer. Él mismo dice en su autobiografía final que publicó *Pour lire le Capital* porque la cosa estaba muy verde. Nosotros con un grupo muy lindo de estudiantes durante ocho años leímos a Marx arqueológicamente. Lo leímos desde el nacimiento hasta donde murió, pero leímos sobre todo la parte dura de *El Capital*. Y todavía sigue sin ser conocido, todavía sigue siendo estudiado. Me ha tocado ir a Berlín, a Alexanderplatz, y trabajar con el archivo Marx. Y me dijeron: “Usted es el primer latinoamericano que está en este archivo”. Y yo dije “¿Cómo? ¿Ningún cubano ha trabajado los archivos de Marx?”. No, ninguno.

Lo empezamos a leer y a descubrir cosas. Que Marx era judío, que tenía cuatrocientos años encima de los rabinos, por su abuelo. Él habla desde la sangre, desde la lengua hebrea y no la moderna. Y la sangre para el pensamiento semita, pero no para los judíos, sino para la Mesopotamia, los fenicios, la sangre es el lugar de la vida, y esta no tiene cuerpo sino carnalidad. Entonces, la carne en hebreo que se dice *basar*, se traduce en griego por *sarx*, y eso a veces se traduce por cuerpo y otras por carne, y de ahí la confusión.

La carne es el ser humano completo, y el complemento es la sangre, que si se la saco muere. No hay dualismo. Entonces, escribí *El humanismo semita*: la ética, la antropología, la economía. Y luego escribí *El humanismo helénico*: el cuerpo, el alma, la dualidad. Después escribí cómo se cruzaron el pensamiento semita con el pensamiento helénico desde el siglo I hasta el XIV. Y entonces estudié cómo el pensamiento mesiánico se fue grequizando². Los primeros tratados eran sobre la “resurrección”, porque el cuerpo muere, o se aniquila, o resucita. No hay alma ni inmortalidad. En cambio, los griegos hablaban de la inmortalidad del alma. Eran dos eternologías distintas, y dos sentidos del cuerpo, dos sentidos de la historia, de la política.

¿Y yo para que lo hacía? Para ver la prehistoria del pensamiento latinoamericano, porque cuando llegó Solís, o Pizarro, o Cortez, traían consigo una historia milenaria, que era mi padre. Y mi madre vino del Asia, que era la India.

²Tornándose griego, influenciándose de lo griego. Nota del editor

Entonces, para dar cuenta de mi existencia cotidiana tenía que dar cuenta de la historia universal.

Y de ahí cuando me enfrento a Marx, veo que él usa categorías semitas: el capital es trabajo vivo objetivado, y el capital mismo es muerte, entonces hay una dialéctica entre la vida y la muerte. La circulación del capital es circulación de sangre, de vida del obrero. Entonces empecé a hacer una interpretación completamente nueva.

Marx escribió cinco veces el capital, y yo he hecho el único comentario de los cinco textos. Ningún ruso, o alemán, o norteamericano ha hecho eso. Un latino, sí. El fondo de la interpretación que yo hago consiste en la coincidencia con Levinas, que era judío como Marx. Scannone lo sabe, que Levinas no sabía nada de Marx, y por ende no conocía su propia coincidencia.

Miren el pensamiento de Marx en el punto clave, que cuando lo leí no lo podía creer. Me dije “¡Esto no lo ha visto nadie!”. Marx dice “La contradicción originaria anterior a la constitución del capital es entre un propietario del dinero y un propietario del trabajo”. El trabajo, siempre es trabajo vivo, la *Lebending-kern*, la carnalidad como persona. Mientras que el capital, la objetivación de vida, es trabajo muerto. Es decir, el que vende su trabajo a un sujeto vivo, y el que le pago con mi dinero, se da la acumulación de vida.

Hay una dialéctica entre la vida y la muerte. Está el campesino que niega la ciudad, cara a tal, como Levinas que dice “es la contradicción inmediata originaria”, lo que en hebreo se llama “*panin em panin*”; cara a cara, sin mediación. Es el campesino que dice “patrón cómpreme y págume un salario”. Esto es cara a cara, todavía no hay contrato. Negativamente -dice Marx- ese trabajo vivo que es absoluta negatividad, es -dice él- el pobre ¡El pobre, *paupera ad efestum*! Es un pobre antes de ser clase. Y entonces dije; “¡Ah! ¡Teníamos razón, la opción por el pobre es anterior a la opción por la clase!”, y me decían “eso es místico”. ¡Y era Marx!

El que es del campo, le dice al patrón “Tómeme”, porque él es la pobreza absoluta. No medios de producción, no tiene comida, no tiene bebida, está desnudo, dice Marx. ¡Es el pobre de Levinas! Hasta la desnudez que Levinas describe la dice Marx explícitamente. Negativamente es un pobre, pero positivamente es la fuente creadora del valor desde la nada, y cuando yo leí eso dije “es la metafísica de la

creación semita”. Y yo recuerdo en 1984, en Alemania, justamente en la editorial de los textos de Marx, me encontré con el jefe de edición y le dije: “¿Ha visto qué Marx habla de creación?”, “¿¡Dónde!?” Y resulta que es uno de los términos que más aparecen en *El Capital*.

Marx dice: “En el tiempo necesario el trabajo reproduce el valor del salario, en el plus tiempo -de plus trabajo- el trabajo crea valor de la nada, y nunca crea, ni produce, ni reproduce. Porque aquí, detrás del tiempo necesario hay un salario que ya ha pagado el capital. Pero si no me lo paga es un pasante no pagado en el que el capital no ha invertido nada”. Es decir, desde el no ser le creo al capital, en el ser del capital, un nuevo valor. Es la categoría de la Filosofía de la Liberación. Ese sujeto que crea valor de la nada, es justamente la fuente creadora del ser. Y es justamente lo contrario a la Edad Media que decía que todo era creado a partir del ser (Dios).

En cambio, Marx dice que el ser es creado, no desde un fundamento, sino desde una fuente que es una fuente que crea al ser. Scheler tiene unas lecciones sobre la revelación; y la revelación es justamente la apertura del otro al otro. El otro se revela o no, pero si no hay palabras es necesario guardar silencio: Wittgenstein - tesis 7- y se terminó el *Tractatus lógico-filosófico*. Yo no puedo hablar de ti si no me revelas quién eres; y de lo que no puedo hablar, debo guardar silencio. Ahí Wittgenstein le da el lugar a Levinas, y es eso justamente lo que dice Scheler, cuando señala a Dios como la fuente creadora del ser de la nada: ¡Marx!

Entonces yo me dije: “Marx no es nada de lo que dice Lukás, no es nada de lo que dice la École, ni la escuela de Frankfurt. No entendieron Marx”. Y todo en estricta coherencia con las categorías de la Filosofía de la Liberación. Esta filosofía tiene mucho para contar. Ahora, en Santiago de Chile, en enero muy feliz voy a poder hablar de la estética de la liberación. Por fin va a tener la economía, la política, la metafísica, la antropología; todos los grandes campos de la filosofía. Y les digo a los jóvenes, está todo por escribirse. Marx incluso está por escribirse.

Entonces, tenemos una gran posibilidad en distintos campos, incluso en política. Ustedes saben que escribí *Hacia una filosofía política de la liberación*. Son dos tomos grandes, los dos primeros, el primero de ellos son más de quinientas páginas y dos mil notas. Es una política construida sobre todos los políticos grandes

actuales, pero parte de Evo Morales y del Zapatismo, con una nueva observación del poder que no es moderna, que es anterior Hobbes y superior a Habermas.

Estamos frente a otra cosa, y yo soy optimista; y pienso que lo mismo va a pasar con la estética, con algo como lo es la estética del pueblo, que parte -para el sistema imperante- como la fealdad. Entonces un auto con una rubia estilizada de ojos azules, que los jóvenes dicen: “en el palco no hay ninguna como esa de la propaganda”. Y las muchachas del barrio que se sienten feas, y se pintan como la otra, y la quieren imitar. Es también la dominación de una belleza que sitúa el no ser como feo. Y justamente el descubrimiento de la fealdad como belleza es el comienzo de la liberación.

Pero lean a Adorno, un especialista en la música. Como estuvo en Estados Unidos huyendo de los nazis escribe sus trabajos sobre Beethoven, y la racionalidad de Beethoven, y después dice: “el jazz, el jazz es mal”. Le dice música de esclavos. Y lo insulta como lo irracional y dice “¡Y hasta improvisa!” Y Marcuse, en *Eros y Civilización*, cree que el artista es el genial. No. El artista es el que toma la belleza que es fealdad en el pueblo, y la expresa. Hace que surja lo oculto, y entonces surge una novedad en el mundo que es la negatividad negada. Un nuevo tipo de belleza. Esto trae además una filosofía de la historia.

Yo no sé cuánto tiempo estuve hablando. Pero como ustedes ven lo mío no es una conferencia; es un testimonio. Además, nunca leo, no puedo leer, no soy un académico clásico; sino que pienso ante la gente, así que les agradezco su atención. Y todo lo que dije en el fondo está escrito. Así que, el que quiera, póngase a leerlo lentamente y va a ver que siguiendo esas categorías y ese marco teórico va a empezar a crear desde una experiencia de militancia, con la gente.

No solo hay que tener categorías para poder expresar lo propio con precisión ante los mejores filósofos europeos y los mejores de nuestro pueblo, sino hasta con los indígenas, quienes son los que nos han servido para poder interpretar la difícil situación en la que nos encontramos. Pero la verdad es que cuando la filosofía ya tiene categorías, ello agrega bastante claridad a lo que acontece, no se pierde.

Entonces hay que prepararse para los que vienen, y sobre todo para que tengan una teoría, porque sin teoría no hay política, y si no hay política, no hay liberación. Por lo tanto, necesitamos construir. En México tenemos un sitio por

internet donde se hacen videos, conectados con gente que expresa una nueva teoría política adaptada a los movimientos sociales y al pueblo, a este momento tan trágico que vive América Latina. Pero todos los momentos son trágicos, y al mismo tiempo todos los momentos son posibilidades de liberación.

Yo no soy optimista, pero tengo fe en la gente... Gracias.

Pensar y actuar en los tiempos que corren

Algunos aportes desde el paradigma de la Liberación

Mario Casalla

*En memoria de Fray Juan Alberto Cortés,
cuya honestidad y valentía fueron decisivas para que esto comenzase.*

PRIMERA PARTE:

Un cambio de paradigma en la Filosofía argentina y latinoamericana

Me parece importante comentarles en qué andaba la filosofía argentina en los años '70 del siglo pasado, para que puedan ustedes apreciar mejor este cambio.

1. El ideal de la “normalidad filosófica”

Si la originalidad de este movimiento de Filosofía de la Liberación entre nosotros consistió en pensar la filosofía y en tratar de hacer filosofía de otra manera, esto es porque estaba ya instalado un modelo dentro del cual venía transcurriendo la filosofía argentina y latinoamericana. Lo que abre entonces una segunda cuestión de nuestra parte: ¿cuál era el paradigma que hasta la década de 1970 del siglo pasado, venía rigiendo la filosofía Argentina?, con una gran difusión además en la filosofía universitaria oficial de numerosos países latinoamericanos.

Porque había una relación de influencia muy estrecha -dicho esto de manera no soberbia, por cierto- de la filosofía argentina sobre el resto de la filosofía latinoamericana. Sea por la industria editorial de aquellas décadas, o por presencia de sus pensadores en ámbitos internacionales, la manera como se hizo filosofía en la

Argentina repercutió mucho en el Cono Sur. Por eso no es casual que cuando, en aquellas Jornadas Académicas de San Miguel de los años setenta, se habló por primera vez en América Latina de una "*filosofía de la liberación*", esto se difundiera también rápidamente al resto de América Latina.

Ahora bien, ¿cuál era el paradigma que tenía la filosofía Argentina hasta antes de 1970? El nombre de este paradigma era el acuñado por un importante filósofo argentino de entonces, don Francisco Romero: la "*normalidad filosófica*". Los filósofos profesionales argentinos, creían haber alcanzado algo así como una suerte de "estándar internacional" de filosofar que denominaban como normalidad filosófica. Y como dijimos, la figura de la filosofía Argentina que estaba asociada a ese paradigma, era don Francisco Romero. En el pensamiento de esa generación filosófica, un lugar destacado de ese paradigma -que como "faro de luz" se proyectaba sobre el resto de la filosofía argentina- era la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Por eso nos parece importante que pongamos un momento nuestra atención en ese ideal de la normalidad filosófica y en esta figura que fue Francisco Romero.

Con la llegada de tal "*normalidad filosófica*" se empezó a hacer filosofía de otra manera, tanto en la Argentina como en América Latina. Don Francisco Romero era español (había nacido en Sevilla, el 16 de junio de 1891), pero a los trece años su familia, lo trajo a nuestro país. Llegó en 1904, por cierto a una Argentina muy especial, era la época de los actos del Centenario, la de una Argentina que estaba a punto de celebrar (fastuosamente) sus primeros cien años de vida independiente. Esto llena e infunde en el adolescente Romero una gran pasión por el muy joven país que lo recibe; así, seis años después de llegar a la Argentina, Francisco Romero ingresa en el Colegio Militar de la Nación. Tenía 18 años y fue militar antes que filósofo, lo cual -como no podía ser de otra manera en América Latina- condicionó su lugar y su mirada política y social. Y para completar el complejo lapso vital de Don Francisco Romero, digamos que murió en Buenos Aires el 7 de octubre de 1972, a los 71 años de edad. De esos 71 años, vivió entonces 58 en la Argentina, él mismo se consideró argentino y así su vida coincidió cronológicamente con la experiencia yrigoyenista, con la década infame, con el peronismo, con la revolución

de 1955 y con el gobierno desarrollista del Dr. Frondizi (1958-1962), finalmente con el comienzo de la dictadura de Onganía/Lanusse (1966-1973)

Y no fue Francisco Romero un intelectual abstraído, ni un hombre políticamente neutro: se decidió activamente en contra de la experiencia radical y en contra de la experiencia peronista (1946 a 1955). Fue precisamente en este último año cuando -triumfante el golpe de estado de 1955 contra Perón, conocido como “*Revolución Libertadora*”- es nombrado en el cargo de Delegado Reorganizador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, simultáneamente, como Director del Instituto de Filosofía de esa misma Facultad (cargo este último, que va a retener hasta el año 1971, el anterior a su muerte). Llegaba así a una posición de *prominente poder académico* en el campo de la filosofía argentina; por eso cuando culmina su carrera política como Delegado Reorganizador de la Facultad de Filosofía y Letras, el paradigma de la “normalidad filosófica”, vive su momento de mayor esplendor.

Se recuerda -y lo recordaba en su propia biografía- que en el año 1946 (el del ascenso del peronismo a su primer gobierno), él ya era profesor de Filosofía en Buenos Aires y en La Plata (siendo simultáneamente oficial del ejército argentino) de inmediato presentó la renuncia a las dos cátedras que ejercía. Aunque aclarando que lo hizo “*por iniciativa personal y sin sufrir persecución de ninguna especie*”.

Cursando en el arma de Ingenieros, Romero había ingresado en el Colegio Militar en 1910. Allí tuvo como profesor de Filosofía a Alfredo Ferreira, el líder del positivismo comtiano en la Argentina de entonces, con quien trabó una gran amistad, aun cuando esa ideología positivista fue después el centro de su crítica, ya que Francisco Romero es uno de los fuertes actores de la denominada “*reacción antipositivista*” en la filosofía argentina. En ese Colegio Militar se graduó en dos años y en filosofía se inició como un autodidacta, en 1915, tarea que compartió con la actividad militar hasta su retiro voluntario del Ejército en 1931. Quien lo convenció para que dejase su carrera militar y abrazase con más intensidad sus estudios filosóficos, fue otro gran nombre de la filosofía argentina, *Alejandro Korn*.

Tras su retiro, después de 18 años vida militar, tenía 40 de edad. Era el año 1923 y se produce entonces el encuentro intelectual con Korn, el líder sí de esa la reacción antipositivista en la filosofía Argentina, quien ya estaba en sus últimos años

de vida, (tenía 73 años). Esa amistad durará 13 años, hasta la muerte de Korn en 1936, e inmediatamente don Francisco Romero lo sucede en la cátedra universitaria.

Sin embargo las diferencias filosóficas entre ambos eran también notorias. Korn perteneció a una generación que Francisco Romero llamaría de “*los fundadores*” de la filosofía argentina, en cambio él formaría parte de esa otra que llama “de la normalidad filosófica”. Los filósofos dejados de lado por Korn (por casos, Brentano, Dilthey, Husserl, Schelling) serán los mejores conocidos por Francisco Romero. Para Korn la gran filosofía terminaba con Kant y con Goethe (acaso Nietzsche era el último gran pensador a tener en cuenta), en cambio la tradición neokantiana que culminaba en Husserl, pasando por Bolzano y por Brentano, era considerada por Korn como un movimiento sin mayor importancia en la filosofía actual, sobre el que ironizaba frecuentemente y al que calificaba como “*una reacción católica contra el predominio de la cultura protestante*”. También despreciaba Korn a quien llamaba lacónicamente “*Sr. Heidegger*”, del que decía: “*no hace más que revivir las visiones de los místicos*”.

Romero en cambio -si bien hereda de su maestro un profundo anticlericalismo- no hereda de Korn sin embargo, esa reacción despectiva frente a la naciente fenomenología. Por el contrario, esa línea neokantiana y fenomenológica va a atraparlo, aunque él mismo recuerda que “*insiste en desconocer a Heidegger*” (y lo que conoce lo interpreta mal), así como también desconoce a algunas figuras francesas importantes en la filosofía de su tiempo, caso de Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty (del que directamente dice y sin ponerse colorado, “*no me interesan*”)

Las influencias de la filosofía europea sobre don Francisco Romero llegan hasta Scheler (especialmente *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928; aunque no conocía *Ser y tiempo* publicado en el año anterior). En la biblioteca personal de su casa en Martínez, provincia de Buenos Aires, se advierte que los libros más usados y subrayados fueron casi todos editados en Alemania antes, de 1930. Leía alemán correctamente, pero no lo hablaba (según confesión de su esposa, Ana Luisa Fuck, quien había sido su alumna y era precisamente de origen alemán)

Francisco Romero junto con esta formación, le dio por primera vez importancia en la Argentina a lo que él llamaba las “*relaciones públicas filosóficas*” y lo hizo como pocos. Gran relacionista público en materia de filosofía, tanto nacional

como extranjera, fue el creador de varios emprendimientos editoriales pioneros en la publicación de obras filosóficas. En 1939 fundó la muy importante Biblioteca Filosófica de la editorial Losada, que se proponía continuar la Biblioteca de Occidente de Ortega y Gasset. Allí se publicaron por primera vez en Sudamérica, clásicos como las *Críticas* de Kant, o las obras de Bergson, en la traducción de Elsa T. de Pucciarelli, lo cual le dio un nombre y un prestigio grande a la filosofía argentina en toda América Latina.

Permítaseme otro recuerdo personal, cuando por los jardines del Colegio Máximo de San Miguel -en aquellas Segunda Jornadas Académicas de los años '70- paseaban y conversaban el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Salazar Bondy, recordaban con gran admiración haber estudiado en muchos textos publicados por aquélla Biblioteca Filosófica, de editorial Losada, dirigida por Francisco Romero. Todo un hallazgo por cierto.

En 1947 Romero funda la revista *Realidad*, a imitación también de la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset. En ésta figura española, seguramente, don Francisco Romero encontraba un modelo que combinaba al filósofo especulativo con el muy práctico “relacionista público” en los ámbitos empresarios y académicos, que acaso soñaba él mismo encarnar en estas “pampas salvajes” y poco “normalizadas” aún filosóficamente. Su obra filosófica propiamente dicha se inicia con la publicación de *La filosofía de la persona*, editada por Losada en 1944, y culmina con su *Teoría del hombre* de 1952, comprendiendo en el medio una docena de libros y centenares de artículos y ensayos menores.

Este es el contexto -general y muy sintético, por cierto- del creador del paradigma de la normalidad filosófica. Y si he elegido recordarlo en este reinicio, es también a manera de una suerte de póstumo reconocimiento, porque es precisamente en su crítica que se desarrollará buena parte de la filosofía argentina actual, más precisamente la que nace lentamente a partir de los '70, la *filosofía de la liberación*. Nobleza obliga, porque este paradigma de la “normalidad filosófica” -aún con sus prejuicios y debilidades incurables- en cierta medida le vino bien a la filosofía argentina hasta mediados del siglo XX. Contribuyó a normalizar, a estandarizar y profesionalizar enormemente los estudios filosóficos; ese ideal aspiraba a un profesor de filosofía, con título de filósofo, sirviendo cátedras de

filosofía, con programas diferenciados de la teología y de las ciencias naturales, ya que, para Francisco Romero la Filosofía debía estar organizada entre nosotros tal como está organizada en Europa: modelo “universal” y académico de la disciplina. Sin embargo en este esquema -casi administrativo y demasiado escolar- radicó buena parte de la causa que llevó a su agotamiento como “ideal” para los estudios filosóficos. En 1970 ese agotamiento era evidente, aunque se duplicara el dogmatismo que lo sostenía. Como a todo ideal sostenido más allá de lo necesario, lo amenazaba su previsible desilusión.

Aunque más no sea brevemente quisiera señalar ahora en qué consiste -especulativamente hablando- este concepto de “normalidad filosófica” acuñado por Francisco Romero. Para ello recurrimos a su *Filosofía de la persona y otros ensayos*, donde está inserto su breve ensayo "Sobre la filosofía en Iberoamérica". La primera vez que Francisco Romero lanzó en público este ideal de la “normalidad filosófica”, fue -en mi entender- en el año 1934, durante el homenaje que rindió a su compatriota Manuel García Morente, el PEN Club de Buenos Aires. Ese acto se hizo en el Club Español, cuando García Morente llegó a nuestro país urgido por la situación española, para enseñar Filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán. Allí, frente al gran traductor y expositor de Kant, Romero rinde su homenaje y por primera vez habla de esa nueva manera de hacer filosofía.

Por fin la filosofía se iba a liberar de la teología y de las ciencias naturales, arietes pretéritos del dogmatismo religioso y del positivismo, según Francisco Romero; e iba dar lugar a una filosofía hecha desde sí misma y por especialistas en filosofía! El concepto de “normalidad filosófica” cumple así una doble función: *política* por un lado, y *académica* por otro; es un concepto que tiene una función y un contenido. Diría muy rápidamente que la función es *tipificar* y *delimitar*. Es un concepto tipificador, en cuanto designa el tipo, el estilo y la forma del filosofar en un momento determinado. En este sentido la normalidad filosófica, es vista como una suerte de “*mayoría de edad*” para la filosofía argentina, y para cualquier filosofía, presentándose como una meta a ser alcanzada: es la “*madurez*” a la que debe llegar toda filosofía. Y diagnosticaba Francisco Romero que en esos momentos la filosofía argentina estaba aún en la *minoría de edad*, habiendo sido gobernado su desarrollo por teólogos, por abogados, o por médicos, que ocupaban las cátedras de filosofía sin

estar preparados para ello, situación que los programas de estudio reflejaban en su pobre realidad.

Esa “normalidad” operaba entonces como un concepto delimitador: señalaba una generación nueva, que se iniciaba para Romero después de “los fundadores”, es decir después de Alejandro Korn y los frutos de su “reacción antipositivista”. Mas, era también un concepto *posibilitador*, porque indicaba qué se puede, y debe, hacer en materia de filosofía y qué no. Tenía así *la decisión -el poder-* de decir *qué es y qué no es Filosofía*. Poder del que los nuevos filósofos harán uso y abuso, tal cual ocurre con todo poder desmesurado y auto adjudicado

Según Romero, en el terreno práctico, la filosofía resultante era de mejor calidad que la anterior y comenzaba a ser posible una adecuada formación escolar entre nosotros. Desde el punto de vista especulativo, la filosofía de la normalidad filosófica *no era sino la filosofía europea circulando entre nosotros*. Y como esa “gran filosofía” se daba hasta 1930, *allí también se detenía la filosofía argentina y americana*. El resto eran “*ensayos que se están haciendo*”: por un lado el existencialismo, por otro el marxismo que, por otra parte, él no conocía.

Adoptar ese programa filosófico nos hizo crecer en determinada dirección y empobrecernos en otras, haciendo crecer también entre nosotros una opinión publica especializada: la “*comunidad académica de filósofos profesionales*”. De allí en adelante esta “normalidad filosófica” obrará -según los casos- como estímulo y como represión, como impulso y también como freno, esto es, como una indicación precisa de lo que debe, o no, hacerse en filosofía. Evidentemente lo que fue un estímulo y un impulso en los años '40, terminó en los '60 siendo una represión y un freno para otra manera de hacer filosofía. Se cumplía una vez más aquello de que “*las revoluciones son verdaderas como movimientos pero falsas como sistemas*” - como recordaría ya por entonces Merleau-Ponty-; todo en la filosofía argentina fue “normal”, ¡tan normal!, que surgió la necesidad imperiosa de comenzar otro camino. Estamos a final de década del '60 y comienzos de los '70, del siglo recién pasado.

2. La necesidad de otro comienzo

Y fue allí cuando los filósofos argentinos -que no habíamos tenido más congresos especializados que aquél famoso del año 1946, en la ciudad de Mendoza-

nos encontramos, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la provincia de Córdoba en 1971, con este paradigma consumado de la normalidad filosófica y la consecuente necesidad de su superación.

Los filósofos más jóvenes que proveníamos de universidades públicas o privadas con carreras de Filosofía, nos encontramos allí por primera vez. Y rápidamente advertimos que, a pesar de haber cursado carreras de Filosofía imbuidas en ese ideal de la “normalidad filosófica” y ser muy buenos profesionales y académicos de la filosofía, pensábamos y actuábamos ahora filosóficamente de otra manera. Esas nuevas inquietudes están reflejadas en las *Actas* publicadas de ese Congreso que ustedes pueden consultar. De allí surgieron -grupalmente fortalecidas- algunas iniciativas académicas alternativas muy importantes. De entre ellas, una de la más significativas fueron las Jornadas Académicas de San Miguel, iniciadas en 1971 y continuadas ese mismo año. Recuérdese que las universidades nacionales vivían el largo silencio y ostracismo impuesto por el “onganiato” militar, entre 1966 y 1973.

Allí empezamos a darnos cuenta que, en realidad, no cuestionábamos fundamentalmente los “temas” de la Filosofía, siempre de una amplia universalidad, sino su actitud y ejercicio entre nosotros; es decir, que bregábamos por una *universalidad situada*. No se trataba de reemplazar a Platón por José Hernández o Simón Bolívar; sino que se podían estudiar con beneficio y seriedad las dos cosas. Aquello que habíamos “descubierto”, era el simple hecho de atrevernos a buscar otra manera de *producir filosofía*, de *hacer filosofía*; aun cuando muchos de nosotros traíamos diferentes tradiciones y escuelas filosóficas en nuestras respectivas alforjas. Y esa nueva manera no consistía, por cierto, en abandonar sin más aquél ideal de la “normalidad filosófica” en lo que éste tenía de positivo, sino en *ampliar* nuestra definición y nuestra comprensión de la Filosofía misma. Y el paradigma que va irrumpiendo en las esas Jornadas Académicas de San Miguel, fue denominado como *filosofía de la liberación*.

Este nuevo paradigma para la filosofía argentina y latinoamericana empezó a disputar, con el ideal de la “normalidad filosófica”, la manera de hacer filosofía entre nosotros. Esta disputa comenzada a partir de los años ‘70 está todavía inacabada y deslinda aguas. Hoy aún existen dos maneras básicas de hacer filosofía en la Argentina: la que impuso la normalidad filosófica, esencialmente un “comentario”

de la producción europea, considerada a su vez paradigma de toda filosofía posible; y aquella otra que surgió con la filosofía de la liberación, un filosofar situado que - sin perjuicio de la voluntad de universalidad de la filosofía- atiende sin embargo a otras cuestiones, formas y nuevos problemas, relacionados con su propia identidad, necesidades y contextos culturales diferentes. Amén, por cierto, de tratarse de *una filosofía de la alteridad, prevenida entonces contra las totalizaciones cerradas y atenta por el contrario al libre juego de las diferencias*.

Por cierto que -dentro de cada uno de esos paradigmas básicos- existen muchas variantes y dimensiones filosóficas, pero en lo esencial esta divisoria es claramente perceptible. Esta disputa *inacabada* e iniciada hace ya tres décadas, ha pasado a su vez por diferentes momentos y ha tenido diferentes prevalencias y “modas” filosóficas. Pero lo cierto es que está instalada como desafío entre nosotros, aun cuando muchas veces no afloren bajo los nombres de “normalidad filosófica” y “filosofía de la liberación”. O aun cuando los protagonistas intenten minimizar o desconocer esta otra manera de hacer filosofía.

Este paradigma de una filosofía diferente a la de la normalidad filosófica está vigente entre nosotros, no por capricho de los filósofos que lo animan, sino por ciertos motivos filosóficos fundamentales, que se dan más allá de la voluntad de los actores y que nosotros quisiéramos comentar brevemente aquí.

En primer lugar, porque es evidente que el ideal de la normalidad filosofía está *consumado* (cumplido, acabado en su afán transformador). *Consumado* lo utilizo aquí en el sentido en que Heidegger lo introduce al comienzo de su ya célebre *Carta sobre el humanismo*: esto es “*realizado en suma, en la plenitud de su esencia*”. Cuando algo está realizado en suma, cuando algo se *con-suma* lo que sigue de ahí en adelante es necesariamente su decadencia. El ideal de la normalidad filosófica en aquella Facultad de Filosofía de origen, y en otras que lo han imitado, está cada vez más consumado. Su empecinada continuidad académica, desoyendo toda escucha de la alteridad, es hoy cada vez menos convocante y filosóficamente más problemático.

Desde el punto de vista de la cultura argentina, aquella gran idea de alcanzar la “normalidad filosófica” es hoy realmente muy pequeña y poco dice al interior de la comunidad filosófica nacional; que no debe confundirse, a su vez, con el círculo mucho más reducido de “filósofos profesionales”. Ese paradigma, que empezó con

un gran impulso y con un gran entusiasmo, vive hoy su inocultable acabamiento; su *consumación*.

Y esta consumación no sería nada si no ocurriese en el marco de otra consumación mayor: *la de la propia filosofía europea* la cual -tras la crisis de la modernidad que animó su última gran etapa- vive hoy también disyuntivas inocultables. Esa filosofía europea ha entrado en una etapa de furibundos debates ¡nada “normales” por cierto! Con lo cual la gravedad del problema se duplica: *aquello que funcionaba hace 50 años como un “ideal” a alcanzar está, a su vez, en crisis*. Y no se trata por cierto de una crisis menor. Esa Europa que, en el decir de Husserl, en la década del '30 era un *telos* para la humanidad en su conjunto, se debate hoy en la *deconstrucción* “post-moderna” de su propia identidad, quedando así lejos de ese “carácter regulador” que alguna vez se le atribuyó. Perdió poder académico y cultura, pero también poder político.

El debate entre los “modernos y posmodernos” que -entre varios otros, con ese u otros nombres- hoy sacude el interior de la filosofía europea, es sólo una muestra de los profundos ríos interiores que transcurren bajo su muy “académica” superficie. A ella también le ha llegado el fenómeno de la *consumación* y el temido huésped que Nietzsche profetizaba en 1888 (el *nihilismo*) ya no avanza “*con pasos de paloma*”, sino que lo hace con redoblado paso de ganso.

Esto, sin embargo, torna a la filosofía europea de hoy pensada desde nosotros, latinoamericanos, *mucho más dialogante que hace cincuenta años*. Es que ahora el propio y supuesto “modelo”, se siente mucho menos seguro de la universalidad de su propia tradición. Y, en consecuencia, está dispuesto a iniciar una relación diferente con “lo otro”, con lo que no es Europa, espiritualmente hablando; lo cual implica que quede también muy expuesto el ideal americano de la “normalidad filosófica” que le era medularmente *dependiente*. ¿Cómo depender de aquello que, a su vez, está buscando encontrar un camino?

En segundo lugar me parece que este debate -de dos modos de hacer filosofía entre nosotros- sigue vigente porque este paradigma de una *filosofía de la liberación*, con ese u otro nombre que quieran darle o que se le haya dado, aquí o en Europa, *no es una moda más sino que responde a una necesidad mundial y cierta del pensamiento filosófico contemporáneo*. Esto puede resultar paradójal: por un lado, el paradigma clásico

(europeo) de hacer filosofía, está *consumado*, pero los pueblos y las culturas que ellos generan quieren *filosofía*, necesitan *pensar filosóficamente*, cuestión que hacen saber de múltiples y diferentes maneras. Puede ser paradójal pero es así: en medio del mundo de la técnica, de la política, de la economía, de las ciencias sociales, hay como un renacer, una necesidad de pensamiento de las “alturas”, de totalización y de trascendencia.

La filosofía y también la religión son hoy profundamente interpeladas por esta sentida novedad cultural. Necesidad de la que por cierto no puede dar cuenta ese tipo peculiar de filosofía (el de la “normalidad filosófica”) y por ello se mueve hoy encerrada en claustros híper especializados, reducida y oscilante entre un saber “epistemologizado”, mero auxiliar de las ciencias duras, o un dialogo con las denominadas “Ciencias Sociales” donde se pierde buena parte de su especificidad filosófica, terminando en muchos casos aquí también como “auxiliar de la sociología o del derecho. Y eso sí: pletórica de viajes, congresos y ‘papers’ que conducen... ¡a otros viajes, congresos y ‘papers’! Las dos primeras páginas de ese magnífico y breve texto de Paul Nizán, *Adén Arabia*, ya lo veían venir en la década parisina de los ’30. Comenzaba con esa frase tan citada: “Yo tenía 20 años. No permitiré que nadie diga que es la edad más hermosa de la vida”. Compañero de Sartre en la célebre Ecole Normal, y de toda una gran camada de la filosofía francesa más conocida, éste lo reconocerá expresamente -con gran valentía intelectual de su parte- al prologarlo en los ’60, tres décadas después.

Así, un cambio de paradigma en la filosofía argentina y latinoamericana, como lo fue el advenimiento de la *filosofía de la liberación* en los años 70 del siglo pasado, resultó muy interesante en la medida en que prestó atentos oídos a esa necesidad de un nuevo tipo de pensar, de un estilo de filosofía *desenclaustrado y transdisciplinar*, capaz de asumir también un fuerte compromiso ético y práctico con la sociedad que habitaba. Y esto, a escala regional y mundial, alejados de los tan frecuentes localismos miopes.

En síntesis me parece que el debate iniciado ya hace más cuatro décadas, está vigente: primero, porque el ideal de la “normalidad filosófica” -luego de haber dado lo que podía darnos, que no fue poco- está ya irremediabilmente agotado. Segundo, porque la propia “filosofía universal”, en realidad *européa*, que le servía de modelo,

confiesa ahora su propia crisis en voz alta y queda embargada en innumerables debates acerca de su propio rumbo. En tercer lugar, porque hay una demanda cultural evidente de pensamiento filosófico y teológico, que ya no puede cursar en los términos de la vija oferta académica y estandarizada.

3. La propuesta de un nuevo paradigma para la filosofía argentina y latinoamericana

El paradigma que alentó a posturas como la denominada filosofía de la liberación, o una nueva filosofía latinoamericana, entendida ahora no simplemente como “historia de las ideas” o “del pensamiento”, nace de advertir esa doble crisis filosófica: *la nuestra -la de nuestra propia normalidad filosófica- pero también la del modelo filosófico europeo, que le servía de fundamento.* Y en consecuencia nació de escuchar esta *demanda cultural de filosofía*, con los oídos más limpios posibles. Nació -una vez más- al tratar de escuchar la tradición y pensarla en términos de novedad y reinicio; no de *reiteración*, tan melancólica como monótona.

Ahora bien, ¿qué caracteriza a este nuevo paradigma de la liberación, que disputa con el de la normalidad filosófica la manera de hacer filosofía en Argentina y en América Latina? ¿Cuáles son las notas distintivas de este paradigma que se puso en marcha entre nosotros hace ya más 40 años y que -tal cual sucedió con el ideal de la normalidad filosófica- impactó rápidamente en el interior de toda la filosofía latinoamericana contemporánea? Porque bueno es recordar que también se difundió desde aquí el paradigma inicial de una “filosofía de la liberación”, en este caso, como diferenciado de los trabajos sobre teología de la liberación que sí le precedieron. Lo cual no le otorga por cierto privilegio alguno, sino una mayor responsabilidad con su propia historia.

¿Y cuáles son los componentes básicos de este paradigma? No disponemos en estas Jornadas de demasiado tiempo como para extenderme sobre ellos, pero sí quisiera dejar planteados -para la posterior conversación con ustedes, aquí presentes y en gran número por cierto- algunos puntos que me parecen fundamentales. Además hay aquí también presentes -en este mismo recinto- algunos de los filósofos que fueron, y son, protagonistas iniciales y animadores permanentes de esta nueva

forma de filosofar, que seguramente podrán enriquecernos con sus propios aportes en los diálogos que se susciten luego.

En primer lugar quiero señalar que -como la Filosofía de la Liberación empezó a trabajar entre nosotros hace más de 40 años- hoy *existe ya una producción bibliográfica y una historia de docencia e investigación muy rica en ese sentido*. A ella remitimos porque es rica en autores, problemas y desarrollos. También, por cierto, se trata de una historia plagada de dolores y acechanzas, como todo lo ocurrido en la Argentina de aquéllas décadas. También de deserciones y de algunas “malintencionadas interpretaciones” de conjunto, que ustedes también -a esta altura- conocen muy bien.

Quizás convenga entonces comenzar -siguiendo aquella tradición de la teología negativa- por señalar lo que *no* es, aquello de lo que rápidamente buscó diferenciarse. Digamos, entonces, que la filosofía de la liberación no es simplemente el estudio de la historia de la filosofía europea entre nosotros, a través de sus sistemas y comentaristas más actualizados. Pero tampoco es la ya clásica “historia del pensamiento argentino y latinoamericano”, entendida ésta como relato de la recepción e influencias de aquellos grandes sistemas europeos entre nosotros. El paradigma de la filosofía de la liberación dialoga, por cierto, con el gran acervo de la tradición filosófica occidental y también oriental y africana; pero no se queda ni en el relato universalista, ni trata de aligerarlo con una pizca de “sabor local” o costumbrista. Por el contrario lo que se busca es *hacer* filosofía, *producir* filosofía, redefiniendo, a la vez, su sujeto, su objeto y sus temas.

Es así un tipo de filosofía que asume, a un tiempo, dos grandes vertientes, las cuales son, igualmente, resultado de una crisis y anuncio de un recomienzo. Por un lado, *la crisis de la modernidad*, primero europea y luego planetaria; y, por otro, asume *la polémica por la propia identidad* que -soterradamente- recorre el pensamiento argentino y latinoamericano desde sus mismos orígenes.

En primer lugar esta nueva manera de hacer filosofía, implica una *redefinición* y una *ampliación* en la noción del “sujeto” de la filosofía, de quién es su actor y portador principal. No se tratará ahora del *ego cogito* europeo-moderno, sino de una filosofía que expresamente va a intentar pensar más allá de la metafísica moderna de la subjetividad. Al calor de esto y dejando atrás ese “yo” -consumado en Hegel y en

Nietzsche-, es una filosofía que irá *del yo al nosotros*, del individuo a la comunidad, de lo privado a lo público y de lo natural a lo cultural e histórico.

Por tanto, es una filosofía *inculturada*, sumergida en la cultura que integra, pero que no renuncia sin embargo por ello a su *crítica*, en función de esa voluntad de *totalización y trascendencia* que es inseparable de toda voluntad filosófica auténtica. Es decir, una filosofía que se piensa y se sabe *inculturada*. Pero que también asume, y muy especialmente en una situación latinoamericana como la actual, la función de “tábano”, de crítica; buscando así pensar sin lápidas ni lozas coloniales sobre nuestras cabezas.

La segunda cuestión básica que queremos aquí recordar -como parte también del núcleo duro de esta nueva filosofía latinoamericana- es la *redefinición de la noción de la “universalidad” de la filosofía*, en cuanto *horizonte* especulativo y práctico. Desde ya aclaramos que se trata de una *redefinición* y no de una *renuncia* a la universalidad de la filosofía, ínsita siempre en su voluntad legítima de totalización y trascendencia, de su “pregunta por el ser”. No renuncia a esa universalidad, pero ésta ya no puede ser entendida como “*lo uni-versal*”: es decir, como la reducción de las diferencias a un “*uno*” previo, respecto de lo cual todo lo demás “versa”, discurre. No se trata, en consecuencia, tampoco de la “*versación*” de todos los modos de hacer y ser de la filosofía en un modelo único (Europa), el cual a su vez es elevado a supuesto “*telos*” cultural de una Humanidad abstracta, tal como ocurre en el caso de Husserl, por ejemplo, o antes del propio Hegel.

Por el contrario, redefinimos la universalidad de la filosofía latinoamericana como una *universalidad situada*; es decir, referida siempre a un *locus* (sitio) desde el cual, como *pro-yecto*, se abre y participa en formas “universales” y concretas; *totalidades vivas*, antes que sustancialidades a priori o a posteriori. Resultando de esto una universalidad entendida como *juego de diferencias*, antes que como un “estado” en el que necesariamente se converge.

En los actuales debates sobre la globalización -asociados casi siempre a los problemas de las identidades culturales en tal coyuntura mundial- una filosofía que se piense como *inculturada y crítica*, y que conciba su universalidad como *situada*, tiene muchísimo que decir y aportar frente al interrogante, cada vez más abierto, de

nuestra posible convivencia mundial en paz y libertad. Ambas hoy amenazadas a nivel planetario.

En tercer lugar, se trata de un tipo de filosofía que asume *un punto de partida ético* que la diferencia de otros modelos de filosofar. Por supuesto que hace, de esta manera, una *opción* filosófica. Este no es el único punto de partida de toda filosofía posible pero, así como la teología *en situación latinoamericana* hizo su “*opción preferencial por los pobres*”, los filósofos en perspectiva de liberación hicimos también una *opción ética*, adoptando este punto de partida para la filosofía.

Hablamos por lo tanto de una posición que aspira a superar, tanto el punto de partida *ontológico* (el del “ser del ente”, propio del paradigma filosófico del mundo antiguo), así como el punto de partida del *conocimiento y de la subjetividad* (propios del paradigma moderno de la filosofía europea).

Esta posición ética produce varias consecuencias: en primer lugar, pone el acento en la *alteridad*, en la *mirada*, en la *presencia interpelante del otro* y no ya en el monólogo rutinario del “yo”. Pone el acento en el “*estoy aquí*”, y en el “*te pido que no me mates*”, como prerrequisito de cualquier ulterior planteo ontológico, gnoseológico o psicológico. Entiende la relación con ese otro como *cuidado* (cura) y como *responsabilidad*: que tú estés allí y yo acá, es una responsabilidad de ambos. De manera que no es sólo discursiva o declamativa esta opción ética, sino que abre temas nuevos para filosofía y la organiza de una manera y no de otra.

En cuarto lugar, una filosofía tal entiende que esta relación (de cura y responsabilidad) no es sólo una relación individual y privada, sino fundamentalmente *pública y política*. Sin reducir por cierto lo “público” a la esfera del estado, ni lo “político” a la esfera de la ideología y de los partidos políticos (dos *estrechamientos* también muy propios de la metafísica europeo-moderna de la subjetividad). Por cierto que esta *opción ética* -al hacerse pública y política- nos trajo, nos traerá y nos seguirá trayendo problemas a los filósofos que nos orientamos en esa perspectiva pero, como todo camino filosófico auténtico, no equivale al deslizarse por un lecho de rosas. Y mucho menos en nuestra América Latina.

Finalmente quiero señalar que -por tratarse de una filosofía así- se *redefine también la noción de “poder” y su relación con éste*. El poder ya no puede ser pensado como *dominio* y subordinación a sus dictados, sino como *servicio* y consecuente *voluntad de*

liberación. No es entonces la filosofía “del sistema”, aquella que viene a coronar especulativamente al emperador de turno (Hegel – Napoleón), sino una filosofía de la *justicia*, abierta siempre a las voces que interpelan y claman por ella. Racionalidad anamnética y también compasiva (no reductible ni al antiguo *logos*, ni a la *ratio* moderna), cuyos oídos luchan por permanecer abiertos. Es así que -y en camino a su cincuentenario- esa misma “escucha” ha vuelto a reunirnos aquí, en este mes de septiembre del año 2017 y en este lugar franciscano, donde esta joven Universidad Nacional del Oeste bonaerense tiene hoy una de sus sedes. Aquí fue también donde la ya legendaria Editorial *Castañeda*, a cargo por entonces del fraile Juan Alberto Cortés, imprimió el número uno de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (en 1975), nuestro primer órgano de difusión grupal. Por eso estas palabras escritas y mi trabajo personal en las Jornadas le están muy sinceramente dedicadas.

SEGUNDA PARTE

Sentido, función y vigencia actual del concepto de Liberación

Habiéndonos referido hasta aquí al punto de partida -histórico y epistémico- de la Filosofía de la Liberación como se dio entre nosotros, trataremos ahora de profundizar el concepto mismo de *Liberación*, en el cual ésta encuentra su íntima razón de ser. Lo hacemos también de manera sumaria y como introductorio a un posterior diálogo con ustedes, que es lo más rico en un encuentro de este tipo.

Sobre una mesa en el ingreso a esta sala, he visto varias obras de los colegas que hoy nos acompañan y de muchos otros que -en la memoria y con el respeto que nos merecen- también lo hicieron. Remito a ellas a quienes deseen profundizar más en alguno de estos puntos. En lo que a lo mío hace, los remitiré a mi libro *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado huellas del presente* (CICCUS, Buenos Aires, tercera edición, 2011) ya que es representativo de lo que sumariamente expondré sobre este asunto.

1. Liberación, Pueblo y Nación: tres conceptos claves del pensamiento latinoamericano actual

El concepto de *Liberación* es un concepto que -con su sentido contemporáneo- surge específicamente en el contexto latinoamericano y del Tercer Mundo a partir de la segunda mitad del siglo XX, al calor de los procesos de *descolonización* y de las denominadas revoluciones nacionales antiimperialistas. Ni en la filosofía, ni en las ciencias sociales europeas tiene mayores antecedentes ni demasiado prestigio. Allí los conceptos nodales fueron y son otros: *Libertad*, *Revolución*, *Desarrollo*, *Modernización*, etc. En cambio, el término *Liberación*, si tiene antecedentes e historia propia en el terreno de la Teología y relativamente en el del Arte.

Y es precisamente por ese mismo origen político y social, que requiere como contraparte inexcusable -para una comprensión más plena- el concepto de *Dependencia*, contra y a partir del cual opera. Precisamente esa dupla *Dependencia/Liberación*, nace opuesta a otra que daba la impronta a fines de los '60 del siglo pasado: *Desarrollo/Subdesarrollo* (advirtiendo nosotros sobre la ilusión “modernizadora” que ella encerraba, al soslayar el problema básico de la *dependencia* latinoamericana). Se trataba, en consecuencia, de un concepto esencialmente *ético* y *político*. Su fuerza revulsiva en el campo epistémico proviene de ese origen. Lo otro es su persistencia actual como un concepto típico del pensamiento latinoamericano contemporáneo y es así ya reconocido en el debate internacional de ideas.

Lo primero será, entonces, establecer qué tipo de *Sujeto* histórico y social está en la base de este concepto de *Liberación*. Lo cual nos remite a presentarles brevemente las nociones de *Pueblo* y *Nación*, sin las cuáles es imposible entender su específica situación latinoamericana.

Estas dos nociones -*Pueblo* y *Nación*- sí tienen largos antecedentes en el pensamiento europeo y cobran su significación más actual a partir de la Modernidad europea y su consumación. Dichas nociones, que para un pensamiento latinoamericano de *Liberación* resultan claves, despertarán, en cambio, fuertes “sospechas” y frecuentes rechazos en el pensamiento europeo contemporáneo. Esto -como no podía ser de otra manera- a partir de su propia experiencia histórica que, por supuesto, no es la nuestra. Situaciones ambas que será fundamental no

confundir, ni mezclar, ni universalizar (lo cual lamentablemente, suele ser muy frecuente en los análisis y debates)

¿Y por qué las nociones de Pueblo y Nación son claves para estructurar un pensamiento de la Liberación? Porque esas nociones -latinoamericanamente pensadas, claro está- le otorgan a ese tipo de pensamiento las denominaciones adecuadas para pensar su “sujeto”, aquél que protagoniza la Liberación y sufre la Dependencia. La expresión *Pueblo* nombra al sujeto social de la Liberación y la expresión *Nación* lo hace desde el punto de vista histórico y cultural. Un proceso de Liberación es entonces protagonizado por un *Pueblo* que convive en una *Nación*, o busca convivir en ella.

En el pensamiento europeo en cambio, las categorías de Clase e Individuo, con todas las variantes del caso se han impuesto por sobre nuestro concepto de Pueblo, quedando éste en un puesto residual, lindante casi siempre con experiencias que allá se califican -sin demasiada crítica, por cierto- como totalitarias o encubridoras. Por el contrario, un análisis en términos de *Pueblo* -tal como ocurre en la Filosofía de la Liberación- no necesariamente es antagónico con tales nociones de Clase e Individuo, sino que incluso las utiliza y las contiene, sólo que de un modo diferente.

Otro tanto ocurre con la idea de *Nación*. Aquí el pensamiento europeo prefiere hablar de *Sociedad*, e incluso liga esta idea de Nación también con experiencias totalitarias del pasado europeo próximo, o con expresiones ya superadas -e inválidas- en una Era Global como la presente. Aquí será fundamental, para un pensamiento de la Liberación, dejar bien en claro dos cosas: 1º) que nuestra idea de *Nación* nada tiene que ver con aquellos “nacionalismos” europeos; 2º) que la *construcción* de la Nación, es decir, de un sujeto histórico capaz de protagonizar la Liberación, es un programa todavía pendiente y vigente entre nosotros. Lo nuevo es que ahora ese proceso de construcción deberá cursar en un marco de creciente “mundialización”, con todos los desafíos a nuestra inteligencia que esto supone. Se tratará de ser *Nación* en medio de una era global. Lo cual no sólo es posible sino imprescindible para América Latina.

Por cierto que esto afecta también a la noción de *Estado*. Aquí la asimetría contemporánea con la situación europea también es notoria. El origen, desarrollos y

desafíos de los estados latinoamericanos fueron completamente distintos de los europeos, quienes operaron como nuestras diferentes *metrópolis*. Por tanto, también lo es su situación y desafíos presentes, aun cuando compartamos un marco globalizador relativamente común. Pensar y “saber hacer” con esa diferencia, será clave para nuestra consolidación estatal y regional, hoy indisolublemente unidas. Será precisamente en ese marco *regional*, artificialmente balcanizado en los momentos coloniales, donde deberemos completar nuestras respectivas formaciones nacionales. Y esto, atendiendo al marco aún mayor del proceso ecuménico en curso.

Yo mismo he dedicado un extenso capítulo -en mi libro *América Latina en perspectiva*- al análisis de las ricas dialécticas entrecruzadas que suponen esas tres nociones básicas. A él remitiremos en nuestro posterior diálogo (cf. Capítulo 8 de esa obra, denominado: “Sobre las nociones de Nación y Pueblo, en situación latinoamericana”)

2. Las formas políticas de la Liberación: los Movimientos y los Frentes políticos y sociales.

Son precisamente las formas consecuentes y derivadas de aquellas nociones que caracterizamos como constitutivas del “sujeto” histórico de los procesos de Liberación (Pueblo y Nación). Tanto la noción de *Movimientos* -políticos y sociales- como la de *Frentes*, son las que más han utilizado los diferentes pensamientos liberadores para explicar u organizar sus propios procesos políticos, sociales y culturales. Encontraron en ellas herramientas adecuadas para pensar la articulación -siempre compleja- de lo popular en América Latina, así como de lo nacional en situación de dependencia estructural.

Estas formas políticas (Movimientos y Frentes) tampoco son centrales en el pensamiento político europeo, sino más bien residuales. Se “sospecha” de ellas precisamente por su ligazón con las nociones de Pueblo y Nación. Lo que allí cuenta es la idea de *Partido* y de *Organizaciones*, mucho más acorde con su descripción de lo común en términos de *Sociedad, Clase e Individuos*. Tanto para los Liberalismos europeos que pivotean sobre las nociones de *Individuo* y *Libertad* personal; como para los Marxismos, que harán hincapié en las categorías de *Clase Social, Lucha de Clases* y *triumfo del Proletariado*, un pensamiento latinoamericano de liberación asociado, en

cambio, a las nociones de Pueblo, Nación, Movimientos y Frentes emancipadores será necesariamente extraño y bastante difícil de comprender cabalmente.

Esta dificultad ha tomado dos formas: algunas veces, el rechazo liso y llano de tales propuestas; y otras, un dialogo e intercambio capaz de soportar y enriquecerse con las diferentes situaciones y perspectivas. Esto último se ha dado más con los diferentes marxismos y liberalismos latinoamericanos, porque a ellos sí que la cuestión nacional (inconclusa) y la situación colonial (subsistente) los obligaron a redefiniciones teóricas y prácticas no previstas en sus matrices europeas. El debate al interior de las Internacionales -a partir de las posiciones de Mao, Ho Chi Minh, Castro, el Che Guevara y el mismo Trotsky, por casos- al ser releídos en clave de *izquierdas nacionales* son muy ilustrativas al respecto. Otro tanto ocurrió con las diferentes formas de Socialismos en el Tercer Mundo.

Lo mismo vale para las diferentes formas de pensamientos latinoamericanos liberadores, donde los diálogos con las diferentes formas de marxismos y liberalismos latinoamericanos, ha sido problemática y constituye -en algunos tópicos- una rica asignatura pendiente. En nuestro entender tales dicotomías ideológicas -pensadas en situación latinoamericana- no sólo resultan falsas e intencionadas, sino que nos limitan en la construcción creativa (y por ende, fuertemente *mestiza*) de un pensamiento y una práctica propios. La conciencia de esa situación colonial de base y de la consecuente necesidad de liberación -a la vez *nacional y social*- constituye un fructífero campo de diálogo epistémico, si es que logramos sostenernos en él sin prejuicios ni reduccionismos, universalistas o localistas.

También en el capítulo 8 de nuestra obra *América Latina en perspectiva* desarrollamos parte de esos debates, ligándolos a la peculiar forma en que la Modernidad europea del siglo XVI “resolvió” la cuestión (Cf capítulo 6, en especial el punto 7, “El drama de la convivencia humana. T. Hobbes, del terror a la sociedad contractual”). Sobre esto también volveremos -si los tiempos lo permiten- en el diálogo que continúe a esta exposición.

3. Algunos desafíos del presente para un pensamiento de la Liberación

Para finalizar, y así posibilitar el diálogo, señalaré sólo algunos de estos desafíos inmediatos. Aquellos que se derivan más específicamente de los puntos anteriores. Por cierto que se trata de una agenda que puede y debe ser completada -y actualizada- según estos “tiempos que corren” y que América Latina también protagoniza activamente.

a) *Ratificar una actitud liberadora y mantener el oído abierto:*

Esto es lo primero, en todo sentido: ratificar (o no, claro está) nuestro *compromiso* ético y político con este paradigma de la Liberación. Lo cual implicará asumir su impronta y su historia intelectual y -a partir de allí- trabajar de manera creativa y activa en su *permanente actualización* y *nuevos desafíos*. En esto -igual que con el viejo río de Heráclito- las aguas que nos bañan serán siempre diferentes. Y diferentes serán también esos modos de ser afectados, según las perspectivas y saberes epistémicos en que trabajemos (filosofía, teología, ciencias, artes, etc.). Pero el río persiste.

¿Por qué esto es imprescindible y no meramente declarativo? Porque un pensamiento de la liberación es siempre *revulsivo* y, por ende, crítico y alternativo en esta época de la modernidad consumada, la técnica global y el discurso capitalista. Cada episteme deberá “saber hacer” con esto y mantener siempre abiertos sus oídos a los signos de estos tiempos que corren. En una situación tal, América Latina -por su posición “excéntrica”- es una cantera fructífera y con mucho para decir al respecto a sí misma y a los demás.

b) *Actualizar nuestra topología intelectual y política.*

Esto es, trazar el “mapa” de la situación presente, utilizando nuestro propio plexo categorial. Es decir, ver cómo cursa específicamente hoy la situación de *dependencia* (categoría bien específica por cierto). Cómo ésta afecta a los sujetos protagonistas del proceso de *liberación* (los diferentes pueblos y naciones inmersos en este planetario juego de poder). Qué sucede con nuestras respectivas organizaciones estatales y su marco regional y mundial. Cuál es el estado de nuestros *movimientos*

políticos y sociales y qué grado de consistencia y estabilidad tienen los *frentes* -nacionales y regionales- en función de un proceso alternativo y liberador al [del] capitalismo financiero globalizado, en reiteradas y cada vez más peligrosas crisis globales. Por cierto que si señalamos estos puntos como tareas del presente, es porque creemos -y así lo venimos haciendo de manera insistente- que un pensamiento de la liberación no sólo cuenta con acerbo intelectual para pensar todas estas cuestiones, sino que constituye una excelente alternativa frente a las dictaduras (globalitarias) de un supuesto “pensamiento único” y por ende nos resultará de suma utilidad más allá de los contextos “periféricos” que lo vieron nacer. En el terreno de la Teología por ejemplo, el caso concreto del Papa Francisco (llegado a Roma desde “*el fin del mundo*”, como él mismo reitera cada tanto) y actuando de manera tan diferente y positiva en el seno de una Iglesia que había ya casi agotado sus recursos eurocéntricos, es un buen ejemplo de aquello que un *pensamiento de los márgenes* puede hacer y decir en estos tiempos. Porque a no equivocarse: aquello que llega a Roma, en la figura del latinoamericano Jorge Mario Bergoglio, es también un pensamiento muy específico con el cual encarar y encaminar los problemas del presente: la denominada *Teología del Pueblo*, una escuela filosófico-teológica nacida en la Argentina dentro del marco inicial de las denominadas Teologías de la Liberación, y coetánea como dijimos con las Filosofías de la Liberación. Acaso por esto mismo su pensamiento y su acción tienen la repercusión planetaria que alcanzan y despiertan las resistencias -y adhesiones- que provocan, mucho más allá del terreno específico de la religión cristiana y de la política vaticana.

(De nuestra parte hemos intentado esta actualización temática del pensamiento de la liberación hoy, en el Apéndice 2 de nuestra obra *América Latina en perspectiva* -en la tercera edición, 2011-, precisamente denominado “Los Bicentenarios Latinoamericanos en la era global”. Sobre él volveremos en nuestro posterior diálogo.)

c) *Participar activamente de la denominada agenda global.*

Tomemos por un momento esta denominación (¡nada ingenua por cierto!) para plantear nuestra participación crítica en ella. Esto es posible, porque el

pensamiento latinoamericano de la liberación, no se concibió nunca como un localismo o un *nacionalismo* y -muy por el contrario- buscó siempre zafar de esas miradas estrechas e insertarse como diálogo *situado* pero a la vez *ecuménico*, planetario. Esto lo distinguió además de otros intentos continentales que lo precedieron. Por eso mismo -redefiniendo la idea de universalidad abstracta, por la de una “*universalidad situada*”- no renunció nunca a ese horizonte y participó siempre que pudo de los debates comunes aportando y nutriéndose de ellos. Es lógico que hoy lo continúe haciendo, sobre todo a partir de la creciente importancia de tal ámbito planetario y de las graves cuestiones que allí se juegan.

Para terminar aquí mi exposición y pasar ahora al diálogo con ustedes y mis colegas aquí presentes, dejo sólo enumerados, como simple muestra, algunos debates internacionales en curso sobre los cuáles -tanto la Filosofía como otras disciplinas afines- es importante que brinden perspectivas renovadas desde el Paradigma de la Liberación. Señalamos sólo estos pocos y ustedes podrán seguramente ayudarnos a confeccionar una agenda más plena y urgente.

1. El problema de la Técnica y sus impactos sobre el conjunto de la civilización contemporánea.
2. La crisis del paradigma Capitalista y sus consecuencias políticas y sociales.
3. Las nuevas subjetividades y parentalidades en la sociedad global.
4. La presencia de lo sagrado y de las religiones en las culturas contemporáneas.
5. El mundo del trabajo y el lugar de la clase trabajadora en los actuales procesos de liberación y resistencia a las lógicas del mercado.
6. Cultura y Educación: ¿qué, cómo y hacia a dónde? Condiciones actuales para una Pedagogía de la Liberación.
7. La Política en su laberinto: de la administración a la emancipación. ¿Qué es hoy hacer política y gobernar?
8. Habitar la Tierra: el arraigo humano en medio de la virtualización y la fragmentación del tiempo y del espacio. Hogares y ciudades en la aldea global.
9. Arte y Poesía: la cantera siempre oculta de la expresión humana. Estética de la Liberación.

10. El mundo del Derecho y la Justicia: realidades vigentes y asignaturas pendientes.

Nosotros y algunos otros colegas que contribuyeron en mucho para la configuración y puesta en marcha de un pensamiento liberador, en aquella Argentina de los años '70, hemos iniciado un camino posible en esa dirección. Les aseguro que no ha sido fácil, ni inocuo. Verlos a muchos de ustedes ya formados, y en condiciones de tomar la posta, es uno de los mejores premios recibidos junto a las plaquetas y menciones que esta Universidad tuvo la gentileza de habernos entregado hoy.

La vigencia actual de la Filosofía de la Liberación

Juan Carlos Scannone S.I.

Buenas tardes.

Voy a hablar sobre la vigencia actual de la Filosofía de la Liberación, teniendo en cuenta que hay un nuevo interés por ella, que se había perdido. Pues antes de los años noventa se daba ese interés, pero luego se perdió. Noto que a partir del año 2000 -sobre todo después de la crisis del 2001- hubo dos hechos que mostraron un interés creciente, especialmente en los últimos tiempos, por lo latinoamericano en general, y en particular también por la Filosofía de la Liberación. Lo que me da mucho gusto es que antes de que me muera haya vuelto de nuevo ese interés.

El primer hecho fue la reunión que tuvimos en 2003 en Río Cuarto, ya que en 2001 tocaba festejar los 30 años de la Filosofía de la Liberación, pero como estábamos en medio de una fuerte crisis, entonces sólo pudimos organizar una jornada de celebración, que tuvimos en la Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel. En cambio, en 2003, a los 30 años del primer manifiesto de la Filosofía de la Liberación (del año 1973), pudimos organizar un Congreso en la Universidad Nacional de Río Cuarto, que congregó a todos los firmantes que estábamos todavía en vida, porque algunos -como Kusch- ya habían muerto. Lamentablemente, el único que no pudo participar, aunque estaba más cerca, fue Osvaldo Ardiles, porque estaba enfermo en Córdoba. Pero, si no, estuvimos todos los que habíamos firmado el primer manifiesto, algunos venidos hasta desde México. Allí firmamos uno nuevo, esta vez escrito -en su primera redacción- por Arturo Roig y por mí. En él reafirmamos la vigencia de la Filosofía de la Liberación, sobre todo por el auge actual -ya en un nivel mundial- del neoliberalismo. De hecho, cuando Dussel en el año 98 escribió la que para mí es su obra maestra y más importante: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*, ya se estaba

dando la globalización neoliberal, que crea exclusión social, la cual todavía sigue vigente, aunque está siendo cada día más cuestionada por sus efectos perversos.

El segundo acontecimiento se dio un poco más tarde: se trató del libro que editó Dussel junto con Eduardo Mendieta (hispano de EEUU) y con Carmen Bohórquez, de Venezuela: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, publicado en México en el 2009. Estos dos acontecimientos marcan el regreso hacia lo latinoamericano en un nivel filosófico. Posteriormente me ha llamado la atención el interés creciente por la Filosofía de la Liberación que se está dando en muchas universidades, sobre todo estatales: por ejemplo, en Argentina, en la UBA, acá también, en la UNO, en la Universidad de San Martín, etc. En México lo pude constatar cuando fui a celebrar los 80 años de Dussel en la UNAM; pero también, en Perú, Colombia, Chile, etc. se verifica que ha vuelto el interés por lo latinoamericano, especialmente por la Filosofía de la Liberación. En esta Universidad lo muestra el programa "Filosofías del Sur".

En el tiempo que tengo voy hablar de la vigencia de esa filosofía y de sus aportes nuevos, aunque también -en forma algo dispersa-, trataré de su enfoque, contenidos básicos y método. Con respecto al enfoque podemos decir que ya en el momento en el que nació la Filosofía de la Liberación, se usó la categoría de "alteridad" de Lévinas, aplicándosela a la alteridad de América Latina con respecto a Europa y Estados Unidos. Y últimamente noto que eso se ha ido acrecentando, sobre todo porque hoy se enfatiza, aun en nuestro país, el respeto y aprecio por los pueblos originarios y sus culturas, que ya se tenía en naciones como México, Bolivia y Ecuador. Se está tomando nueva y mayor conciencia de esas raíces pre-ibéricas. Esos pueblos aportaron no sólo al primer mestizaje racial y cultural, sino que nos aportan ahora su concepción del *bien vivir*. Como lo dijo el Papa Francisco, no es lo mismo "darse una buena vida" que *vivir una vida buena*. Esos pueblos nos aportan una convivencia con la naturaleza y con los demás, que se caracteriza por una racionalidad humana equilibrada, por lo menos como ideal que se busca. Ahí ya se encuentra una nueva noción de alteridad, que al comienzo no se tenía en cuenta de ese modo.

Así es como la Filosofía de la Liberación desembocó cada vez más en el diálogo intercultural. Primero se habló de la *inculturación*: por eso Kusch habla de la

geo-cultura; pero en los últimos tiempos hay algo nuevo que -entre otros- fue aportado por el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, a saber: la interculturalidad. Entre sus cultores se encuentra, por ejemplo, la aquí presente Dina Picotti. Fornet vive en Alemania -su esposa era alemana- y trabaja fuertemente en la línea del diálogo filosófico intercultural no solamente entre Europa y nuestra América, sino también con Asia y África, es decir, con las distintas culturas y filosofías inculcadas de la humanidad global.

Con respecto a los nuevos contenidos, la Filosofía de la Liberación ha dado lugar importante al tema de la mujer. Ya Dussel hablaba desde el comienzo de una *erótica latinoamericana*, además de una *pedagógica* y una *política* que estudian, respectivamente, las relaciones antropológicas varón-mujer, maestro-discípulo (padres-hijos) y entre hermanos; y luego también planteó una *teológica latinoamericana*, en sus trabajos sobre Dios, lo sagrado y el fetichismo. Así es como la teoría feminista en América latina, de alguna manera, se enraíza en la Filosofía de la Liberación. Por lo tanto, en cuestiones importantes, también de contenido, se dieron novedades desde el comienzo, que cada vez se hicieron más fructíferas y, finalmente, se autonomizaron, como la filosofía intercultural y la de la mujer.

Es interesante que muchos de Ustedes sean un testimonio del mencionado nuevo interés, con el salón lleno de esta universidad, lleno de jóvenes, tanto varones como mujeres, interesados no solo por América latina en general y por nuestra patria en particular, sino por la Filosofía de la Liberación. Por otro lado, noto otra novedad; un pensar nuevo, fruto de un *nuevo* mestizaje cultural, distinto del fundacional. Yo fui uno de los que han trabajado filosóficamente más la problemática del mestizaje cultural, pero mientras que el primer mestizaje, fundamentalmente fue sobre todo entre lo indígena y lo ibérico -ya sea español o portugués-, ahora está aconteciendo un mestizaje cultural nuevo. Con todo, no hay que olvidar que al mestizaje fundante, se añadieron luego, en distintos países, tanto el aporte africano -lamentablemente a través de la esclavitud-, como después, el que se dio con la numerosa inmigración europea, aunque no sólo europea, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, sobre todo en el Cono Sur.

Pero ahora está aconteciendo un nuevo mestizaje, no racial sino cultural, entre lo *tradicional* nuestro, es decir, lo ancestral argentino y latinoamericano; con lo

moderno y lo *posmoderno*. Sobre todo lo he trabajado en el tema de la cultura y piedad populares, cómo se están dando hoy en los suburbios de las grandes ciudades de América latina. Está surgiendo algo nuevo y distinto, aunque en continuidad discontinua con la noción que Kusch trabajó tanto, y luego también Carlos Cullen - quien ha escrito un libro muy importante sobre esa temática- y yo mismo, a saber: la *sabiduría popular*.

Estamos hablando de un *universal situado*, como lo llama Mario Casalla, situado en el lugar, pero también en el tiempo. Por lo tanto no es la misma la sabiduría popular argentina en el Gran Buenos Aires actual, que la que estudió Kusch en los aymaras y los quechuas de la Quebrada de Humahuaca. Se da hoy un desafío para el pensar; pues, si realmente la Filosofía de la Liberación piensa desde América latina, y desde la situación concreta, no solamente en un nivel geocultural - como diría Kusch-, sino también histórico, el momento actual de la globalización y la exclusión es distinto a los anteriores, tanto en sus aspectos críticos de la situación, como en sus aspectos positivos, cuando se la reflexiona y se la lleva a concepto, tal como diría Hegel. Pero no digo como éste, *evarla* a concepto, sino llevarla a concepto. Hay un trabajo de Carlos Cullen sobre cómo entre el ser y el estar, el nosotros y el yo, la sabiduría y la ciencia, no se debe prescindir de ninguno de ambos términos de esos tres binomios; aunque, eso sí, desde el nosotros se ha de pensar el yo, desde la sabiduría, repensar la ciencia, y desde el símbolo, el concepto, y no al revés, como se tiende a hacer en la filosofía europea.

Otra cosa nueva es que el Papa Francisco recibió influjos de la Filosofía de la Liberación, y que los propone en un nivel universal. Así es como tomó de Amelia Podetti la convicción de que “la realidad se ve mejor desde la periferia que desde el centro”. Ella fue una filósofa argentina, profesora en la Universidad de Buenos Aires, que murió relativamente joven. Había escrito un texto sobre ese asunto, publicado en forma póstuma. Y fue el mismo Papa quien me aconsejó que le escribiera al hermano de Amelia, Ramiro Podetti, para que me lo enviara.

Asimismo Francisco comentó que él ha leído a Kusch y recibido de éste otro pensamiento importante. Pues, desde 1971 a 1975, Kusch y su Señora habían participado de las Jornadas Académicas de Filosofía, Teología y Ciencias Sociales que se tenían en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. Pero, cuando

las Jornadas dejaron de tenerse, debido a la amenaza militar, formamos con Cullen, el mismo Kusch y otros, un grupo de reflexión.

En las ocasiones en las que venía Kusch desde Jujuy, nos reuníamos un día entero en el Colegio Máximo de San Miguel, donde vivía Bergoglio, primero como Provincial y, luego, como Rector. Es probable que entonces ambos se hayan conocido personalmente, pero yo no sabía que Bergoglio había leído trabajos de Kusch. Pues bien, él mismo se lo confió a un sacerdote amigo, el P. Alexandre Awi Mello, con palabras como éstas: Con respecto a lo que yo afirmo que ‘pueblo’ no es un concepto lógico, sino histórico-mítico, he tomado de Rodolfo Kusch el considerarlo ‘mítico’.

También ha influido la Filosofía de la Liberación en sus escritos, pues el Papa cita, en su encíclica *Laudato Si'* (párrafo 149, nota 117) un trabajo mío filosófico sobre la lógica de la gratuidad. Allí él se refiere a “experiencias de salvación comunitaria” entre los más pobres, entre los cuales, en circunstancias de muerte, se constata muchas veces sobreabundancia de vida y libertad, gracias a que “el amor puede más”. Claro está que hoy no se trata solamente de los pobres -como era al comienzo, influidos por Lévinas, quien toma de la Biblia la referencia “al extranjero, el huérfano y la viuda”-, sino que ahora se trata también de los excluidos, porque la exclusión es más grave que la opresión y la explotación. Pues el explotado todavía forma parte del sistema y, aunque explotado, no se muere de hambre, como puede sucederle al excluido y su familia, por falta de trabajo. En el tiempo de la globalización neoliberal esos son problemas de vigencia universal, no solamente argentina o latinoamericana. Por eso el Papa insiste tanto en la necesidad de las “tres T”: Tierra, Techo y Trabajo.

Hay otra novedad que es importante y la quiero resaltar: hoy la Filosofía de la Liberación no solamente reflexiona antropológica y ético-políticamente la interpelación del pobre y excluido, sino también y sobre todo el *protagonismo* activo y colectivo de los mismos, sobre todo como acontece en la red mundial de movimientos populares. Ésta es una novedad que se ido haciendo cada vez más patente en todo el mundo, y a la cual el Papa Francisco le da relevancia, aun en el nivel global, ya que se reunió con ellos dos veces en Roma (en 2014 y 2016) y, entre ambos encuentros, también en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), en 2015.

Cuando los movimientos populares de los EEUU se reunieron el año pasado en Modesto, California, el Papa no pudo ir, pero les mandó un mensaje muy interesante, explicándoles que en chino el signo que significa riesgo [危机] está compuesto por dos signos, uno que significa “amenaza” [危] y el otro que significa “ocasión propicia” [机] . Pues la misma ocasión de amenaza puede convertirse en ocasión de crecimiento, de liberación, de desarrollo, si se asume el riesgo con prudencia y con coraje.

En Santa Cruz de la Sierra el Papa dijo algo a lo que ya aludí, es decir, que hoy se trata no sólo de descubrir y reflexionar el momento interpelante del pobre, sino también su momento protagónico. Por un lado, dice, son protagonistas no solo las elites y los estados, sino los pobres organizados en movimientos y en redes, tanto en el nivel local o nacional, como en el global. Les dijo también: “Ustedes son artífices” porque crean trabajo -refiriéndose, entre otros temas, a las fábricas recuperadas-, de tal manera que además son poetas, crean poesía. En otro texto también les dice: “son hacedores de historia”, mediante la solidaridad de personas y grupos de distintas religiones, oficios, continentes, venidos de todas partes del mundo. Entonces usa una expresión que puede iluminar muchas cosas: “el modelo no es la figura de la esfera, donde todo es homogéneo, todo depende del centro, sino la del poliedro, en el cual cada parte guarda su originalidad, su singularidad, su diferencia”, en una unidad plural.

Pues bien, la expresión *identidad plural* también la usaba ya Carlos Cullen, en la cual cada diferencia contribuye a la unidad armónica del todo, como en una orquesta, con sus distintos instrumentos de cuerda, de viento, etc. Esto es lo que es un pueblo, y lo que debería ser la Iglesia como Pueblo de Dios, y la humanidad como un concierto intercultural de pueblos. La figura no es la esfera -idea hegeliana- sino el poliedro, en el que la identidad –Heidegger la llamaría *consonancia*- no quita la diferencia, ni la diferencia la identidad. Por eso, dentro de América latina, la metáfora del mestizaje cultural puede ser valiosa relacionada con la del poliedro.

Hace unos días, en un escrito contrapuse dos novelas latinoamericanas que tienen como tema el mestizaje: *Todas las sangres* -del peruano José María Arguedas- y *Doña Bárbara* -del venezolano Rómulo Gallegos-, aplicándoles las tres dialécticas que Gaston Fessard toma de San Pablo, a saber: “varón-mujer”, “amo-esclavo” y “judío-

pagano”, que, según el apóstol, hallan en Cristo su unidad diferenciada. Pues bien, mientras que Gallegos privilegia en su narrativa al señor, varón y blanco, en el personaje de Santos Luzardo, de modo que la mestiza Doña Bárbara representa la *barbarie* en el sentido de Sarmiento, y su hija necesita *blanquearse* por el matrimonio con Luzardo, en cambio, según Arguedas, el auténtico mestizaje cultural latinoamericano se representa en la figura del indio Rendón Wilka, culturalmente mestizo por su tiempo de permanencia en Lima, de modo que la prevalencia la tiene la herencia de la mujer, la sierva, la india, en la síntesis -que podríamos llamar poliédrica- de “todas las sangres” del Perú actual, sin desechar el aporte válido de ninguna. Con todo, en la novela de Arguedas aparece el personaje del Cholo Cisneros, quien simboliza lo peor del mestizaje, aunando en sí lo perverso de una sangre como de la otra. Rendón, en cambio, suele repetir dos expresiones que lo retratan: “sin rabia”, pues en él no hay violencia, ni hay enojo. Y la otra: “hermano de hombre soy”, es decir, soy humano y, por eso, hermano de cada hombre y mujer.

Resumo lo dicho sobre algunos contenidos básicos de la Filosofía de la Liberación, afirmando que se renuevan en la historia, porque la realidad cambia. Si uno piensa filosóficamente la realidad, la va a pensar como histórica y no como estática.

Además, hay dos cosas del *método* que quiero proponerles, la primera es más fácil, la segunda es más filosófica. Primero, en general, es propio del método de esa filosofía, el diálogo con las ciencias humanas y sociales. Ya la Teología de la Liberación empezó ese diálogo, en especial, con la Sociología, sobre todo con la “teoría de la dependencia”.

En Argentina, tanto en Teología como en Filosofía de la Liberación, tuvimos en cuenta desde el comienzo también a otras ciencias humanas, como las de la Historia, la Cultura y la Religión, es decir a ciencias más hermenéuticas y sintéticas, sin descuidar las más analíticas y estructurales, como la mencionada Sociología o las ciencias económicas. ¿Y la ciencia política?, se preguntarán. Estimo que está en el límite entre ambos tipos de ciencia. Pues, por un lado, utiliza la racionalidad estratégica, al analizar las luchas por el poder, de acuerdo con la comprensión de éste según Max Weber: “Yo tengo poder cuando logro que los demás hagan lo que yo quiero”. Pero, por otro lado, la ciencia política también debe tener en cuenta la

concepción *comunicativa* del poder, de Hannah Arendt, la filósofa judía alemana que afirma: “Se crea poder por el querer y el actuar juntos”.

Por consiguiente la ciencia política debe estudiar no sólo las luchas por el poder, empleando la razón instrumental y estratégica, sino asimismo la construcción de consensos y políticas de Estado, en lo que participa la razón comunicativa.

La otra característica acerca del método, ya no es propia de los filósofos de la liberación en general, ni siquiera de todos los argentinos, sino de Dussel y mía, a saber: el método “analéctico” o “anadialéctico”. Por falta de tiempo, ahora sólo voy a plantear que se lo puede aplicar en forma sincrónica o en forma diacrónica. Se lo aplica en forma sincrónica cuando sirve para analizar la estructura de la sociedad y, en forma diacrónica, cuando se utiliza para comprender la historia.

Más arriba traté del tema -introducido por Mario Casalla- del universal situado. Éste se opone no solamente al universal abstracto de los racionalistas y empiristas, sino también al universal concreto hegeliano, que asume y eleva en sí todo lo anterior. De tal manera que de algún modo en la filosofía de Hegel estaría sobreasumida toda la filosofía anterior así como la filosofía asume la religión, la religión la historia, y la historia todo lo demás. Por eso Hegel cuando en Jena lo vio a Napoleón, dijo: “aquí y ahora está presente el espíritu del mundo”.

Pero, en Filosofía de la Liberación no aceptamos ese universal concreto hegeliano, sino un universal que, como dice Casalla, está situado: y que yo interpreto analógicamente. El universal concreto (hegeliano) es dialéctico, en cambio, el situado es analógico o anadialéctico. Es decir, según la geocultura y la época histórica es distinto, aunque -sin embargo- analógicamente es el mismo. Lo que es analógico según la época histórica y el arraigo cultural no es igual, es distinto, pero de alguna manera es idéntico, según comprende Heidegger la identidad empleando la metáfora de la consonancia. Por consiguiente, considerada en su dimensión diacrónica, la analogía está abierta a la novedad histórica: no es enteramente deducible de lo anterior, ni siquiera dialécticamente -como dirían Hegel o Marx-, sino que está abierta a la novedad en la historia y a la alteridad de los otros pueblos y culturas, irreductibles en su singularidad, pero en unidad plural entre ellas.

Por eso nombré anteriormente la figura del poliedro y, los que creemos en Dios, debemos considerar la trascendencia, es decir, lo que Santo Tomas pensó y

afirmó con respecto a la trascendencia, empleando el lenguaje analógico. Ese modelo no solamente sirve para hablar de Dios, sino que también se aplica tanto a los distintos momentos históricos en su novedad irreductible, como a la alteridad singular de las otras personas, los otros pueblos, las otras culturas. Hay creatividad, hay creación y hay novedad en la historia, no solamente en el arte. Así se entiende mejor lo que dice el Papa sobre los movimientos populares: que son creadores, son poetas, crean historia, crean novedad.

Muchas gracias.

La ética de la Liberación hoy entre el arraigo y el éxodo

Carlos Cullen

Sugiero, como el título lo insinúa, entender el desafío de la ética de la liberación hoy como la tensión entre dos ancestrales metáforas: el arraigo y el éxodo.

El *arraigo* tiene que ver con el desde donde tenemos que partir, y es una referencia al estar, meramente estar, que justamente nos pone de pie, preparados para la marcha. Lo del *éxodo*, porque en definitiva es una metáfora que insinúa la salida de la esclavitud a la libertad, y es una alusión a la ruptura de las cadenas del colonialismo opresor y excluyente que nos ha atravesado y nos sigue atravesando.

En torno al *arraigo*

Pero el problema es que el pensamiento hegemónico y excluyente entendió el estar como un arraigo en la barbarie y el salvajismo, contrapuesto a un arraigo en el fundamento universal y siempre igual a sí mismo, que es el *ser* sin ese *estar* salvaje, ser sin estar, que es el núcleo duro del pensamiento nord-euro-céntrico que desgravita del suelo que habitamos, la América Profunda, y nos invita así a ser parte de una totalidad, definiendo la verdad, la felicidad y, por supuesto, la civilización.

La ética de la liberación necesitó y necesita criticar esta pretensión de ser sin estar, que es el argumento de un pensamiento único para dominar y excluir a los supuestamente *bárbaros*. Como ya lo explicitó hace unos años Noam Chomsky las armas del imperio son las bélicas, las económicas, pero, sobre todo, un pensamiento único.

Sin duda que la resistencia a este *monopolio* fue una de las banderas de la ética de la liberación en su momento fundacional, pero hoy es todavía más necesaria y urgente, porque el clamor de las víctimas por una praxis de liberación (como explicita E. Dussel) insiste y persiste.

Pero es también necesario hoy que aclaremos que el arraigo en el suelo que habitamos no es otra cosa que el estar, meramente estar, y desde ahí buscar alternativas en las formas de ser, resistiendo una única. Y acá señalo que tuvimos y tenemos discusiones con colegas que han interpelado mal el punto de partida en el arraigo al suelo que habitamos, como si fuera aferrarse a una esencia -que es justamente todo lo contrario del mero estar, no más-. La ética de la liberación tiene hoy entre sus tareas dejar totalmente claro que no se trata de cambiar un opresor por otro, o un supuesto modelo único por otro modelo único.

Creo que lo avanzado en la línea de lo *intercultural* ha dado a la ética de la liberación la fecundidad del diálogo entre diversas formas de estar siendo así, diferencias culturales, sabiendo que son “aciertos fundantes de sentidos para vivir”, y no certezas. Aciertos que remedian la indigencia originaria que nos define a los humanos como “el hambre que va desde el pan hasta la divinidad” (Kusch), porque el *estar* es la tierra de nadie y, por lo mismo, de todos. Y más que dominar unos a otros la tarea es aprender los unos de los otros.

En torno al *éxodo*

También aquí la ética de la liberación hoy día necesita entender la salida de la opresión y la esclavitud, caminando hacia la libertad y la justicia, sin ilusionarnos con que el camino está prefijado por el dominador, y que es una mera cuestión de *desarrollo*, encima entendiendo esto como pasos necesarios para alcanzarlo, sin aceptar lo que tiene de ir “detrás de la nube”, sin abandonar, como diría W. Benjamin, el *mesianismo*, que exige en cada momento histórico formas revolucionarias diferentes de salir de la esclavitud.

Justamente una de las luchas que dio origen a la ética de la liberación fue resistir al modelo *desarrollista* y también a una supuesta “teleología necesaria” de la historia, que siempre coloca a nuestros pueblos en el “no están preparados” todavía. Y esto nos exige buscar hoy caminos, sin dejar de entender que la historia es un “jardín de senderos que siempre se bifurcan”.

El desafío es que lo intentemos, hoy y aquí y estemos dispuestos a corregir los medios: la organización, la participación política, las categorías que usamos, cuando esto sea necesario y exigido por la idea misma de la liberación.

Además, detrás de este país y de la historia de este país, hay una trama que alguna vez tendremos que explicitarla en estos términos, de muchas cosas que se han hecho en éxodos, en exilios, en salidas, en tener que escaparse, en tener que volver, en tener que escribir afuera, en tener que volver adentro y en algunos casos sin poder hacerlo ni adentro ni afuera, porque o se ha desaparecido, o se ha sido asesinado o se ha muerto.

Creo que no es que sea nuevo lo trágico en nuestra existencia como país. Quizás lo nuevo, hoy día, es que no nos quedan ya simuladores para taparlo. O cada vez menos.

Decía que mi intención primera era explicitar estas dimensiones meta-cognitivamente, es decir, como tratando de explicitar desde dónde me situaba. Después pensé que era mejor jugarme por algún tema y poner en juego ahí esta tensión entre arraigo y exilio o éxodo, que a mí me parece que son constitutivos fundamentales de esta dimensión ético-política del pensamiento y de la lucha de la ética de la liberación. Se piensa bien, me parece, en la medida que simultáneamente se sabe estar y en la medida que simultáneamente se es capaz de salir, y volver a entrar.

Dice W. Benjamin “Los hombres, en tanto especie, llegaron desde hace milenios al término de su evolución. Pero la humanidad, en tanto que especie, está en el inicio de la suya.”. Formas nuevas o no tanto de violencia. Sensaciones nuevas, o no tanto, de ser simplemente excluidos. Conductas de riesgo en una sociedad de riesgo. Dificultades cada vez mayores simplemente para convivir.

Quisiera proponer algunas reflexiones éticas sobre estos temas. Porque me parece que es en la opción entre violencia y el saberse interpelados (vulnerables, como dirá Levinas), donde es posible sospechar algo así como un espacio para la ética de la liberación, espacio definido de antemano como reconocimiento y responsabilidad, es decir, justicia. Pero no justicia como mera equidad, sino sobre todo como cuidado del otro, simplemente *del otro* que como exterior nos interpela.

La violencia es siempre el poder de una totalidad que no admite ninguna exterioridad que la cuestione, y justamente la ética de la liberación nació como exterioridad interpelante de esa totalidad hegemónica, que se cree totalidad cerrada sobre sí misma y que no admite cuestionamiento de ninguna exterioridad.

Esta totalidad violenta, por definición, puede ser, paradójicamente, mi simple mismidad o la de cualquiera, como puede ser la que construye un poder o un pensamiento o un modelo de convivencia o de relaciones económicas, como si fuera el único. Es lo que solemos llamar en otra jerga: los fundamentalismos de cualquier especie.

En este contexto es pertinente para nuestra crisis actual hacer alguna reflexión sobre esta llamada “sociedad de riesgo”, que es la que nos pone justamente en el borde, en la duda, entre el arraigo y el éxodo. Me gustaría hacerlo en la línea de abrir un diagnóstico de alternativas. Yo soy de los que creemos que nos reunimos, pensamos, educamos, porque tenemos esperanza. Y entonces las crisis más profundas podemos y debemos saberlas leer como alternativas posibles de nuevos senderos para la liberación.

En segundo lugar, quisiera proponerles una hipótesis relacionada con esta violencia social: lo que nos pasa es la borradura del espacio público, y por lo mismo, la necesidad de liberar la alternativa de un espacio propio de la no violencia y la convivencia.

Y, finalmente, me gustaría, si me da el tiempo, profundizar en la cuestión propiamente ética de la violencia, si bien voy a estar haciendo la reflexión desde la ética desde el inicio, deteniéndome un segundo en una lectura diferente de esta categoría que acabo de anunciar, que es la vulnerabilidad. Donde me voy a inspirar mucho en ese gran filósofo, que sufrió la violencia del holocausto y que fue criticado o simplemente ignorado por el pensamiento hegemónico, que murió hace unos pocos años, Emanuel Levinas; que, sin duda, fue una de las fuentes, que inspiró muchos pasos de la ética de la liberación.

Hay una serie de estudios contemporáneos, muchísimos, que tiende a definir el macro contexto del mundo que nos toca vivir como una sociedad de riesgo. Pueden leerlo aun hablando de sociedades de alto desarrollo. Para nosotros hablar de una sociedad de riesgo, ni necesitamos mencionarlo así, es casi una vivencia en un sentido muy amplio. Sin embargo, si uno empieza a pensar estas cosas, hay una cierta contradicción en los términos.

La sociedad, como la cultura, parecen elementos surgidos más bien como contrapesos indispensables para evitar, precisamente, el riesgo. Primero, el riesgo de

la subsistencia y la sobrevivencia. Y segundo, y fundamentalmente, el riesgo que implica no encontrarle sentido a la vida. Dado que la humanidad es la única especie viviente que necesita construir una imagen, representarse un sentido de lo que significa vivir, simplemente para saber qué hacer y cómo orientarse. Ninguna abeja necesita educación ni contexto familiar para saber cómo hacer la miel. Y la hace siempre igual y bien.

Sin embargo, nosotros sí necesitamos desde nuestro primer llanto, al salir del seno materno, y aún antes, como sabemos, de un especial contexto social, en todo sentido. No es por déficit genético que nos ocurre esto, sino por aquello que Arnold Ghelen llamaba “El superávit pulsional”. O lo que algunos teóricos sugieren como la necesidad de aprender contra natura, es decir, rompiendo en la adaptación necesaria, lo ya previamente dado, con la enorme paradoja de tener que contar con eso ya dado.

Castell, que es uno de estos teóricos sociales importantes, hoy día, sobre estas visiones un poco más macro, en su libro que se llama “*Sobre la metamorfosis de la cuestión social*”, plantea con agudeza esta extraña situación de la sociedad que él llama pos-contrato, que sería la sociedad de este tiempo. Intencionalmente me estoy poniendo en un macro contexto porque creo que una de las cosas importantes, cuando uno está con una crisis muy profunda, es darse cuenta que no es el único viviente que sufre en este planeta. Por decirlo de una manera muy cariñosa, aun cuando en ese sufrimiento de uno y singular, de alguna manera está todo el sufrimiento del planeta.

En un agudo análisis histórico, Castell muestra cómo se pasa de una tutela en relación a lo que amenaza a la sociedad, su riesgo, una tutela que se la ponían en esa fuente de amenaza a la sociedad -él hace un análisis histórico muy interesante-, que la situaba la sociedad a quienes la colocaban en riesgo. ¿Quiénes la ponían en riesgo? Los indigentes, los desvalidos, y entonces ¿qué necesitan para que la sociedad no entre en riesgo? Necesitan asistencia social. Ese era un tipo de riesgo que venía de ahí. Los pobres, si quieren por decirlo en otro lenguaje más sencillo. Y por otro lado los vagabundos, dice Castell. Los vagabundos que son aquéllos que necesitan ser forzados a trabajar, para que no se conviertan en un riesgo. Vagabundo definido como el que no trabaja, el que anda dando vueltas.

En este sentido, la forma de supervivencia para ellos, para los indigentes y los vagabundos es esa tutela que les daba la sociedad, sea con la asistencia social, sea con la posibilidad de forzarlos a trabajar, como una forma de darles supervivencia a ellos y sobre todo, conjurar el riesgo para el conjunto. En esto está pensando él en la sociedad pre-moderna, siempre desde el eurocentrismo.

Cuando el mundo moderno, cuya *cara oculta* es la colonialidad, como dice W. Mignolo, libera supuestamente el trabajo del siervo y lo pone, como sabemos, en el mercado, entonces aparece el contrato social, para garantizar una supuesta libertad en el trabajo. Es decir, en el mundo del capitalismo industrial; el riesgo aparece de otra manera. La misma lógica de la libertad de trabajo en el mercado, es la que determina que se garantice algún grado de justicia en los contratos laborales. El estado social, es justamente el paso que da el desarrollo de la sociedad industrial para compensar las iniquidades del contrato, y poder garantizar la nueva función de cohesión e integración social que tiene el contrato laboral.

Hasta hace unos años esto del *estado de bienestar* se entendía más fácil. Hablar hoy día de contrato laboral, de seguridades de contrato laboral, parece una especie de fantasía casi de otro planeta, pero éste fue el modelo vigente en la sociedad industrial del primer capitalismo, siempre modelo pensado desde y para el *centro*.

¿Qué fenómenos hay ligados a la sociedad posindustrial? La caída del estado social, la hegemonía del mercado salvaje. Todo esto va trayendo, como consecuencia, la pérdida de las garantías del contrato laboral y con ella el resurgimiento del riesgo. Por eso, hablamos de sociedad de riesgo hoy.

El riesgo que ya no tiene que ver con las “desventajas” naturales del desvalido, ni con el vagabundeo, sino que tiene que ver, simplemente, con la inestabilidad laboral: el subempleo. Lisa y llanamente la desocupación. Y no nos equivocamos en pensar que el *riesgo mayor* para las sociedades del polo hegemónico, es la resistencia de los pueblos que intentan una *praxis de liberación* como realización de los postulados de una ética de la liberación.

Esto hace a las sociedades actuales altamente riesgosas y vulnerables en su cohesión. La precarización, el nombre correcto quizás sea *mercado salvaje*, y la clandestinización, quizás el nombre correcto sea *mercado negro*, del contrato laboral erosionan de tal modo el espacio público del reconocimiento mutuo, que aún

quienes aceptan un trabajo o lo consiguen, lo viven más como un riesgo de perderlo, que como una tutela o bienestar. Sencillamente es el miedo a quedar excluidos.

En este mismo contexto interpretativo de la exclusión es necesario pensar el otro rostro del riesgo en la sociedad contemporánea: la llamada inseguridad o como lo muestra lo ocurrido en estos últimos tiempos, el terror, que desencadena la lógica del estado pre-social o pre-contractual o post.-contractual. Es decir, la lucha de todos contra todos, o aquello de que el hombre es lobo para el hombre.

Al no poder pensarse la cooperación o colaboración como base de la cohesión social, al perderse la posibilidad siquiera de confiar, no sólo en poder pensar y expresarse libremente, sino incluso de moverse con otros, o estar, simplemente *estar*, junto a otros, el riesgo ocupa la escena como protagonista principal. Y la posibilidad misma del lazo social tiende a correrse a los bordes, borrándose de la escena pública nuevamente y construyendo -usando algunas metáforas fuertes de la historia de la filosofía- jardines a lo Epicuro, para tratar de vivir alejados de lo público, y más o menos tranquilos, o, como los estoicos, contactos directos con el mismo logos o fuego primordial, o bien este extraño narcisismo cosmopolita, en el cual estamos hoy día, donde parecería que la única comunicación posible es la musical, o las conversaciones electrónicas.

Quizás el riesgo mayor, y esto es central para el pensamiento, es aquello que Steiner llama “la retirada de la palabra”. Dispersión del sentido, falta de simbolización, sutil deslizamiento de la acción hacia el mero movimiento.

Ciertamente, la injusticia tiene que ver con el no reconocimiento de la igualdad y la libertad. Pero también tiene que ver, y hoy día esto es lo que nos complica en el mejor sentido de la palabra, porque nos obliga a tener que imaginar otras formas. También tiene que ver con la ilusión de haber apostado a que ese reconocimiento lo podíamos hacer sólo desde el libre mercado con un estado social que compensara las posibles iniquidades.

La lógica del mercado superó hoy la de los estados nacionales y las de las soberanías territoriales. Y terminó consumando una desafiliación planetaria. El riesgo se asemeja bastante a la orfandad, y en este sentido, ni la madre tutelar ni el padre providente, parecen haber sido eficaces para conjurarlo.

Mi hipótesis se centra en entender las cosas de otra manera. Quiero decir, poner una alternativa a esto. No decir: es lo único que nos queda. Lo que yo creo que todavía no hemos encontrado, nosotros los hombres, es la forma clara de aceptar la interpelación del otro, de sabernos radicalmente vulnerables, pero en un sentido totalmente diferente al de la precariedad del trabajo o la inseguridad cotidiana. Sabernos vulnerables como se expresa Levinas, es sabernos rehenes de todo. Pero ¿por qué? Porque no nos cerramos en totalidad de fundamentalistas. Estamos abiertos a la interpretación del otro. Es decir, a la justicia. Y creo que este es hoy el mayor desafío que plantea la ética de la liberación.

El verdadero riesgo es que no se responda al llamado del otro que interpela. Es decir, que no se encuentren responsables, que no podamos ser reconocidos como otros. Naturalmente que esto supone profunda filiación. Es decir, identidad y sí mismo. Pero una identidad y un sí mismo básicamente interpelable por el otro, raigalmente responsable del otro, y esto es lo que no se encuentra en la hegemonía nordeurocéntrica -y sus agentes locales- y en buena medida la ética de la liberación y la praxis de liberación busca denunciar y resistir a esa injusticia, que es el nombre que hay que darle.

Dentro de la llamada sociedad de riesgo lo que hay es injusticia. No reconocimiento del otro y por lo mismo, paradójicamente, miedo a ser sí mismo, porque el respeto de sí y el cuidado de sí, si los entendemos bien, siempre incluye la responsabilidad. Es decir, la vulnerabilidad al cuestionamiento ético del otro. Crecer y vivir en un contexto de riesgo, es decir, sin tutela ni contrato, nos pretende poner hoy ante un dilema radical. O se ensayan conductas de riesgo para aprender a adaptarse, o interpelamos como otro las bases injustas de esta sociedad. Prefiero pensar que podamos tener todos, esta alternativa y no la adaptación. Y por una razón muy sencilla, prefiero la justicia a la injusticia.

Segunda reflexión que quiero hacer. Yo quisiera sugerir ahora una idea en torno al espacio público. Porque sinceramente, creo que el tema de esta violencia social tiene que ver con una fuerte borradura del espacio público. En este sentido, me parece que, como diría Derrida, nos tenemos que animar a hablar con el fantasma y del fantasma. Pero esto es posible “en la medida en que nos pongamos en claro un principio de responsabilidad, más allá de todo presente vivo -estoy

citando a Derrida- justamente en aquello que desquicia el presente vivo ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas, o de otras violencias, determinaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo, de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier otra forma de totalitarismo” (Derrida, 1998).

En este sentido, yo creo que la ilusión que está como defensa detrás de este diagnóstico de la sociedad de riesgo y la borradura del espacio público, es algo así como un espectro del Leviatán. ¿Qué quiero decir con esto? El Leviatán, esa metáfora que utilizó Thomas Hobbes para hablar de cómo en el estado moderno, en el contrato social, el resultado era un estado con poder absoluto que iba a impedir la guerra de todos contra todos, o de este lobo contra el otro lobo en que nos convertíamos los hombres en el estado de naturaleza.

Yo creo que el espectro Leviatán vive en esa fantasía del pensamiento hegemónico, que se cree, poder ser ese hombre, como dice Hobbes, más fuerte y robusto, que garantice la paz y la seguridad, excluyendo a los no adaptados, que buscan la liberación.

Lo curioso es que, la única base posible de esto, es entender que el verdadero espectro es más bien una cuestión de memoria, de porvenir, y además, y fundamentalmente, de otro y de los otros. No es solamente como la piensa Derrida, en mi opinión, un problema con el tiempo, de memoria y porvenir. Algo nos pasa con el tiempo hoy día, tenemos dificultad con la memoria, tenemos dificultad con el futuro, con el proyecto, con lo que dé empuje a nuestra vida. Pero en realidad, detrás de esto, lo que se pone es la cuestión del otro. Tenemos dificultad en el nexo social, tenemos dificultad en el vínculo, tenemos dificultad en el reconocimiento.

Creo que una praxis de liberación es la única forma con la que contamos para deconstruir este presente, para liberar la memoria violentada -que seguramente tiene un potencial muy hondo, no dicho todavía- y liberar este porvenir supuestamente disciplinado, que resiste a la liberación. Y la posibilidad de esto está ligada a reconstruir sobre bases de principios de justicia, el espacio público del encuentro con el otro. Y acá mi reflexión tiene que ver con esto.

Hay dos grandes modelos de espacio público en nuestra memoria histórica de filosofía política. Una, la del Agora la antigua plaza de la polis, o la plaza de la

antigua polis, para decirlo mejor. Y la otra gran imagen es el contrato social, este salir del estado de naturaleza que es lo propio del mundo moderno.

Yo creo que hay una tensión entre lo público antiguo y lo público moderno. Semejante a aquélla que Benjamin Constant había pensado en la libertad de los antiguos, en la libertad de los modernos y esa tensión. Yo quisiera llamarles la atención de un punto que creo es un término medio en esta tensión. Medio al menos en ese sentido lógico de que está en ambos extremos, y quizás nos permita hoy resignificar lo público.

¿Cuál es el efecto polis? Permítanme expresarme así. Es decir, pensando desde este espacio de la polis. El efecto polis es básicamente la idea de pertenencia. El ciudadano es aquél que pertenece a la polis y a quien la polis le pertenece.

Estaría en la línea del *arraigo*, o si quieren del mero estar. Se trata de ese espacio común, como lo describe Aristóteles por ejemplo, para actuar y discutir ¿discutir qué? Y justamente lo que conviene hacer para bien de todos. Por eso este espacio es un espacio político. En tanto vivientes que tienen inteligencia y palabra los hombres pueden actuar y no sólo padecer. Y pueden discutir argumentadamente y no sólo hacer las cosas por mandatos sociales o por miedo al poder violento de turno, Creo que la clave de esta idea antigua de ciudadanía y de espacio público está ligada a la posibilidad de actuar en sentido estricto.

Pregunta clave, me parece para hacernos en esta crisis: ¿nos sentimos que actuamos, o simplemente padecemos, o simplemente nos movemos? Este es un tema que daría para mucho, yo lo quería señalar porque me parece muy fuerte. Esto lo ha puesto de relieve Hannah Arendt en su hermoso libro sobre *La condición humana*, cuando reflexiona sobre estos textos aristotélicos. Pero actuar en sentido estricto significa, y éste es el problema, que de alguna manera se es libre con respecto a la mera necesidad.

Y curiosamente los antiguos pusieron la necesidad en dos lugares muy particulares. La necesidad que proviene de lo biológico en la conservación y la reproducción, y la necesidad que proviene de lo puramente teórico. Los dos lugares de más fuerte necesidad. Es como si fuera, por un lado, la conservación, la autoconservación y la conservación de la especie; y por el otro, la necesidad que

tiene, por ejemplo, el principio de identidad. A es igual a A. Esa es una necesidad. Ahí no hay libertad. Es una necesidad.

¿Pero cuál es el problema de esto? Que para poder pertenecer a la polis y poder actuar y ser un ciudadano, se necesita tener libertad, y la libertad quedó restringida en el espacio antiguo, básicamente, a ese lugar que quedaba entre ocuparse de satisfacer las necesidades y el ocio de los contempladores.

Entonces ¿qué ocurrió? La naturaleza reprime la ciudadanía de las mujeres y de los esclavos que tienen que ocuparse de la conservación y la reproducción. Y también suspende, pone en suspenso, le prohíbe por decirlo así, y ésta fue la pelea de Aristóteles con Platón, en el fondo, una de las peleas, la ciudadanía de los filósofos, porque los filósofos tienen que tener el ocio para contemplar lo necesario. Justamente por eso Aristóteles se vio obligado a diferenciar Filosofía Teórica de Filosofía Práctica. Este es un tema muy interesante que también daría para hablar muchísimo. Hay una cosa de pertenencia en el espacio antiguo, pero esa pertenencia está restringida: las mujeres, los esclavos y los puros pensadores no pertenecen al espacio público. Simbólicamente en la historia de occidente esto significa mucho... Y esto me parece sumamente simbólico.

En este sentido la ciudad antigua, o la ciudadanía en este espacio antiguo de la polis, y en el actual de la hegemonía del neoliberalismo Nord eurocéntrico es, por lo que acabo de decir, obviamente, restringida y discriminadora. Si bien remarca una cosa central: la pertenencia, el poder actuar; hace notar que somos libres para no meramente padecer y somos libres para argumentar.

Esto creo que ya son cuestiones muy raigales, el tema es que se lo restringe y se saca hoy día a más de la mitad de la humanidad. Más. La mitad cuando yo les decía lo de la discriminación de la mujer, pero si sumamos a los esclavos y a los excluidos, bastante más de la mitad; y a los filósofos no, porque somos pocos, en última instancia.

Por otro lado, fíjense que éste yo le llamaría el “efecto polis” y la pertenencia al arraigo.

El efecto contrato, que sería el espacio público moderno (y colonial), está ligado al tema de la idea de derecho, y esto es muy interesante. El ciudadano no es el que pertenece a una polis, sino que el ciudadano es el que tiene derecho. Derecho

básicamente como ya lo definía el mismo Hobbes, como la libertad de poder usar todos los medios para auto-conservarse; Locke agregará para auto-realizarse por la propiedad y el trabajo. Este tema se irá como profundizando pero, básicamente, la idea de que el ciudadano es aquél que tiene derechos.

Justamente desde ahí, desde que tiene derechos, que son pre-sociales, acepta vivir en sociedad como la mejor forma de evitar la guerra de todos contra todos, o de que me roben lo mío o cosas en esa línea.

Lo que define la naturaleza del hombre en este contexto es, como de todos los otros seres, el esfuerzo por conservarse en el ser. Así lo menciona Spinoza con esta terminología. ¿Me lo dejan decir en latín? *Conatus in esse sese conservandi*. El esfuerzo por conservarse en el ser. La condición de posibilidad de este esfuerzo, y esto es muy interesante y vuelve a aparecer un tema clave, dice Spinoza en este contexto del contrato, es la *potentia agendi*: el poder de actuar. Es decir transformar la pasión en acción. No porque deje de ser pasión, sino porque la transforma en pasión activa. El poder de actuar, la acción, es la causa adecuada de lo que acontece. Parece muy fácil, es complicado explicar esto, pero es brillante me parece.

Es decir, que nosotros podamos entender lo que le ocurre a alguien, totalmente por la idea de la naturaleza de ese alguien. Claro. Lo difícil es conocer la naturaleza de ese alguien... Y el mismo Spinoza agudamente dice: “¿Quién sabe lo que un cuerpo puede? ¿Quién se anima a decirlo?”

El espacio público de los modernos, en este contexto, tiene que ver con este derecho -y acá fue el paso cualitativo que se dio- me parece a mí, universal, no restringido a algunos. Universal, porque no se basa ni en condiciones naturales o jerárquicas, ni en tomas de posiciones, de salir de la caverna y mirar el sol; sino que se basa en un derecho natural, en el sentido moderno de la palabra, pero ahora la restricción viene a los pueblos sometidos por el imperio centralista que se constituye. Un derecho universal de conservarse en el ser, es decir, básicamente de vivir, y a partir de ahí, de saber vivir, siempre y cuando se adapten al *modelo* hegemónico, sin pretender liberarse de la subordinación al *centro*.

Y la forma de garantizar esto para todos, y no sólo para los “adaptados al modelo”, es promover la potencia de actuar. Y esto me parece un tema clave en la ética de la liberación hoy.

Creo que en todas las épocas de crisis lo que más uno ve, como diagnóstico inmediato, es esa sensación de no saber qué hacer. Es decir, de la impotencia, del no poder actuar. O que si uno intenta actuar, no cambia nada, o que si uno intenta hacer algo, es como el Quijote peleándose con molinos, en algún ejemplo hermoso, o alguien que dormido hace cualquier cosa.

En este sentido, es interesante, porque cuando uno piensa el contrato social desde esta perspectiva, a mí me gusta mucho más la versión de Spinoza que la de Hobbes y Locke del contrato social. Todos son modernos y básicamente llegan a la idea del contrato social, pero lo piensan desde lugares distintos. Hobbes y Locke lo piensan más desde el miedo. El miedo a la guerra que destruye y el miedo al despojo, en el caso de Locke, que impide este desarrollo de la propiedad como desarrollo de la identidad.

En cambio Spinoza me parece que lo piensa más desde promover juntos la potencia de actuar. Es una idea mucho más interesante, Porque él parte del supuesto que el hombre no es lobo para el hombre, sino que en evidente diálogo crítico con Hobbes tiene un texto en su ética que dice: el hombre es Dios para el hombre. No es lobo para el hombre. Es Dios para el hombre.

En este sentido, ¿qué puede ser más útil para conservarnos en el ser que el encuentro con aquello que nos es connatural, que es el otro? Sin embargo creo que es interesante tensionar estas dos ideas de espacio público. Que se tensionen estas dos ideas de espacio público entre esta pertenencia a la polis y esta garantía que nos da el derecho natural; mejor dicho, el derecho natural nos da la exigencia de que haya una garantía de que podamos vivir, que es el sentido del contrato social.

Sin embargo la idea de la polis como dije y de la pertenencia a la polis tiene el peligro de generar una ciudadanía restringida. Y vuelvo a mi idea originaria, el arraigo es absolutamente necesario para pensar. Si uno no sabe estar, ¿qué va a saber pensar? Yo tengo mis serias dudas. Es fácil decir esto, porque saber estar no es tan sencillo.

Pero el riesgo que hay ahí es que quedemos con una idea restringida y en este sentido injusta. Es decir, que de tanto arraigo creamos que nos confundimos con la tierra. Si alguno por naturaleza tiene que ocuparse de las cosas necesarias, como expliqué hace un ratito, la ciudadanía no brota de un derecho natural, sino que brota

de decisiones sociales, costumbres, ejercicio del poder, del dominio, etc. Y lo mismo pasa con la libertad de actuar.

Obviamente que éste es el gran tema, el límite de la idea de polis y de pertenencia y de arraigo. Sin embargo también hay un problema con la otra cara. El contrato, que está más cerca nuestro, nosotros venimos de una sociedad contractual, supuestamente, que nos ha hecho crisis. El mundo actual es un pos-contractual. Genera una idea de ciudadanía abstracta, de ciudadanía indeterminada. De ciudadanía desafiada, que es en realidad lo que está detrás de la idea del éxodo. En realidad el éxodo tiene mucho que ver con desarraigo, con desafiación.

En este sentido, también puede ser injusta. Porque si lo que nos une es el espanto -conocida frase- o es el miedo a la guerra o el despojo de la propiedad y de la identidad, si sólo nos reúne eso, en el mejor de los casos, reduciremos el lazo social, o trataremos de que el lazo social sea una libre competencia en igualdad de oportunidades, etc., pero que en realidad corremos el enorme riesgo, bajo estos hermosos títulos, de seguir legitimando diferencias y exclusiones.

El saber que aumenta la potencia de actuar produce alegría. Pero hemos de liberarnos de creer que es mejor una sociedad de ciudadanos tristes, con potencia de actuar disminuida, sometidos a causas externas, incapaces de transformar las pasiones pasivas en activas, es decir, siervos. Uso la palabra siervo porque es la que usa Spinoza en Capítulo IV de la Ética, digamos esclavos, digamos excluidos.

En este sentido, yo creo que es acá donde me parece interesante mantener esta tensión: *arraigo-éxodo*. Yo creo que esta idea de la pertenencia, ligada al poder de actuar en el sentido clásico de la libertad y la argumentación, y esta idea del derecho en última instancia, a conservarse en el ser en el sentido de aumentar la perfección con potencia de actuar y convivencia con los otros. En este sentido como se anima a decir Spinoza: qué mejor régimen que la democracia para esto, porque ésta es la que nos permite participar más con potencia de actuar. En esta tensión, pero sabiendo sus límites.

El límite de esto es la posibilidad de que el arraigo nos encierre en nuestras propias convicciones, sin ser capaces de dejarnos cuestionar por el otro. Y, asimismo, el riesgo de la indeterminación y abstracta proclamación de derechos, sin que en realidad comprendamos la importancia justamente, de que esos derechos

tienen que realizarse y ejecutarse efectivamente, para lo cual tienen que estar sostenidos desde pertenencias. Se trata de intentar *estar siendo así*, y no ilusionarnos con pretender ser sin estar.

Esa discusión que hay hoy día, quién se juega más por la violación de un derecho humano, ¿aquél que se siente ciudadano del mundo? O ¿aquél que se siente profundamente comprometido con algo? ¿Por qué? Porque el que se siente ciudadano del mundo, el cosmopolita, me pregunto ¿qué quiere decir ser ciudadano del mundo? Aquél que se siente profundamente comprometido con algo, me puedo preguntar qué quiere decir también eso.

Por supuesto, en los dos casos me puedo preguntar qué quiere decir, pero lo que queda claro es que, en un caso, puede ser tremendamente abstracto; porque si soy ciudadano del mundo, en realidad no pertenezco a nada ni a nadie. Y el otro riesgo, es que si me siento profundamente perteneciendo a algo, puedo creer que lo mío es todo. Yo creo que eso es tensión lo que genera, tensión entre “arraigo” y “éxodo”. A esa tensión y a ese espacio es a lo que yo le llamo con Levinas - interpretando a Levinas- la vulnerabilidad. La vulnerabilidad quiere decir, justamente, una profunda pertenencia, un profundo arraigo, una profunda conciencia de identidad y de sí mismo, pero sabiendo que se es vulnerable; es decir, que no soy la totalidad cerrada a cualquier exterioridad, al contrario se asume el éxodo a la tierra prometida, es decir, a un mundo más justo. Y ésta me parece que es una idea que nos puede ayudar en esta crisis actual.

Yo creo que el pensamiento tiene mucho que ver con esto. El pensamiento tiene que ser jugar en este espacio tan complejo de no caer claramente en los riesgos de los arraigos exagerados, pero tampoco caer en las ilusiones y en los “versos”, permítanme que lo diga así, de los grandes discursos indeterminados nacidos en la modernidad y la colonialidad.

Comencemos por ocuparnos del otro, que es la mejor manera también, de ocuparnos de nosotros mismos. O si quieren, ocupémonos a fondo de nosotros mismos y eso no va a ser posible si no escuchamos la palabra del otro, sin sabernos siempre interpelados éticamente por el rostro del otro en cuanto otro: *Héme aquí, no me violentes*. Y esta es la clave del punto de partida de la ética de la liberación, ayer

como hoy. Mal que le pese al pensamiento hegemónico Nord-euro-céntrico somos desde siempre guardianes de nuestros hermanos.

La Filosofía de la Liberación y los desafíos actuales

Una construcción interlógica de la inteligibilidad y racionalidad

Dina V. Picotti C.

La así llamada Filosofía latinoamericana de la liberación, que surge como movimiento filosófico en Argentina en la década de 1970, se presenta públicamente en el Congreso de Filosofía realizado en Córdoba en 1972 y es formulada por varios autores en la obra *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* en 1973, se ha caracterizado desde sus inicios por reivindicar dos aspectos: 1) la función mediadora de las ciencias humanas, en tanto se imponía la necesidad de realizar una tarea de discernimiento y análisis crítico que permitiera situar los conocimientos histórico-geoculturalmente, 2) Un método que denomina 'analéctico' por su intento de relacionar la universalidad y la particularidad del conocimiento y la práctica con una mirada universal situada y analógica del hombre y, como sostenía Juan Carlos Scannone, de modo que "los aportes regionales de las ciencias 'encarnen', sitúen y concreten la universalidad y la radicalidad filosóficas sin reducirlas a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural", trascendiendo las particularidades, pero sin diluir las abstracciones universales que puedan considerarse superiores.

E. Dussel alude a la singularidad del movimiento en su libro *Filosofía de la liberación*, puesto que la situación de estar y nacer en la periferia ofrece una posición privilegiada con respecto al tipo de filosofía que se puede practicar en los centros hegemónicos de poder. Mientras que en Europa la filosofía se convierte pronto en un instrumento al servicio de la dominación del centro, en la periferia se trueca en instrumento de liberación, es necesariamente una filosofía de la liberación, cuando en los centros de poder es una ontología que enuncia una mismidad: "El ser es, el

no-ser no es", lo cual significa que todo lo que esté fuera de las fronteras del ser, carece del mismo. Y esta frontera coincide con las fronteras imperiales. "El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá de este horizonte está el no-ser, el bárbaro."

Al delimitar el ser, la ontología delimita lo humano en aquello que se circunscribe a las fronteras de un grupo en particular: el grupo de los conquistadores. Quién está más allá de esas fronteras es visto como un bárbaro, como alguien que carece de ser y puede, por ello, ser esclavizado y asesinado. Esto es exactamente lo que ocurrió con la llegada de los conquistadores a las Américas. La primera pregunta filosófica que se hicieron estuvo marcada por la ontología: ¿son los indígenas hombres o no lo son? La filosofía está siempre ligada con la geopolítica. Corresponde reconocer también que la racionalidad filosófico-científico-técnica fue diferenciándose en una diversidad de paradigmas que fueron planteando los más diversos aspectos de la subjetividad y la objetividad. Hasta plantear su misma superación a través de otro comienzo del pensar, a partir del ser como acaecer, en el caso de Heidegger, que permite pensar desde lo abierto de la historia; la *hermenéutica de vía larga* en la propuesta de P. Ricoeur, que pasa por esa diversidad y se transforma con ella, y el planteo explícito de un pensar intercultural, que pretende hacerse cargo de la diversidad de culturas desde su respectivo horizonte simbólico.

El teólogo J.C. Scannone, uno de sus formuladores y referente del Papa Francisco, señala que la Filosofía de la liberación latinoamericana, que en la década de 1970 se centraba en el concepto de *explotación*, debe formularse desde el surgimiento de la globalización tomando como eje el concepto de *exclusión*. Y, también, que la *opción por los pobres* que caracterizaba a la filosofía de la liberación, *se concretiza hoy en una opción por los excluidos*; sean éstos pueblos, grupos sociales o personas, que son la mayoría del mundo global y de América Latina. En consecuencia, y por esta razón, propone que toda contribución académica o política de las ciencias sociales se realice desde la *perspectiva de los excluidos*.

El método analéctico

La Filosofía de la Liberación presenta como método la *analéctica*, desarrollado por pensadores como el teólogo Juan Carlos Scannone, el filósofo Enrique Dussel y el antropólogo Rodolfo Kusch. Dussel lo considera en su obra *Filosofía de la liberación*, como método adecuado para realizar la tarea filosófica, en tanto el término *analéctica* -en griego antiguo, ανωλεπτική- formado con la unión de los términos griegos ανω *anó*, que significa *más allá*, y λογίζομαι *loguizomai*, que significa *razonar*, alude a que, mientras la dialéctica considera la unidad de los diferentes, de los contrarios en la totalidad del ser, la analéctica significa un ir más allá de la totalidad y encontrarse con *el otro*, que es originalmente *distinto* y por tanto su *logos* irrumpe interpelante más allá de la propia comprensión del ser, más allá del propio interés.

El método analéctico integra, al menos en su base, dos modos de análisis filosóficos ya tratados y utilizados por la tradición filosófica: la analogía -método clásico, bastante utilizado en el tomismo y otras escuelas de la escolástica-, y la dialéctica -ya se la entienda en su vertiente platónica o en su vertiente hegeliana/marxista-. En la obra *Método para una Filosofía de la Liberación* (Dussel: 1974), el autor analiza la dialéctica, desde Aristóteles hasta la superación de lo que denomina la *ontología dialéctica hegeliana* por parte de la analéctica como método de un filosofar meta-físico, así como en *Filosofía de la Liberación* (Dussel: 1977) expone de manera detallada lo que podría considerarse un resumen de su *primera ética*.

Con el desarrollo del método analéctico, *se trata de dar el paso metódico esencial*, que significará la superación de la ontología dialéctica hasta Hegel, puesto que el método dialéctico sólo llegaría hasta el horizonte del mundo, y allí englobaría al otro anulándolo en su alteridad. Empero, más allá de la identidad divina del saber y del fin de la historia hegeliana, y aún más allá de la dialéctica ontológica de Heidegger, existiría un momento antropológico incomprensible “di-stinto”, que afirma un nuevo horizonte del filosofar, así como las condiciones que hacen posible una ética antropológica y una meta-física, que abre el camino de la historia.

Para Dussel, los antecedentes de la analéctica se dan con los post-hegelianos y, sobre todo, con Lévinas; no, por lo tanto, con los filósofos modernos, ni con Heidegger, porque éstos incluirían todo en su concepción del ser, si bien

consideramos que en el caso de Heidegger hay que advertir que su concepción del ser como acaecer y del *otro comienzo del pensar* con respecto a la filosofía, supera a ésta en el sentido de que requiere construir un pensar pasando por las diferencias, pensar a partir de lo abierto de la historia.

Al respecto, sostiene que los verdaderos críticos del pensar dialéctico dominador son los movimientos de liberación del Tercer Mundo, porque éstos escuchan al otro no-europeo que ha sido oprimido. Dussel entiende que el rostro del otro, ante el que nos situamos en el cara-a-cara, reconocido por la filosofía de Lévinas, está más allá del pensar; es primeramente un hombre y no puramente manifestación de los entes en el mundo como para Heidegger.

Desde Lévinas, Dussel allana el camino del método analéctico, el mismo *viene de un nivel más alto* (aná) *que el del mero método dialéctico*, que sería el camino que la totalidad realiza en ella misma, desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. Mientras de lo que se trata es partir del otro como libre, de su palabra, de su revelación.

De allí que lo propio de este método, según Dussel, es que sea intrínsecamente ético y no meramente teórico, como lo sería el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. En otras palabras, si no hubiere praxis no habría analéctica, porque la práctica -la relación hombre-hombre-, es la condición para comprender al otro. El momento clave del método analéctico es, antes que leer, interpretar o ver, el *saber-oír*; esto es, el saber ser discípulo del otro, para poder interpretarlo y comprometerse por su liberación. Ello implica que “el filósofo analéctico o ético debe descender de su oligarquía cultural académica y universitaria para saber-oír la voz que viene de más allá, desde lo -ana-, desde la exterioridad de la dominación.”

Dussel afirma al respecto que la misma noción de analogía es analógica: la analogía del ser y el ente no es la analogía del ser mismo. De allí en más si el ser mismo es analógico, los dos analogados del ser no son ya di-ferentes sino dis-tintos, y a esta diversidad del ser en una y otra significación originariamente dis-tinta, la denomina *dis-tinción meta-física*.

Tanto la Filosofía de la Liberación como el método analéctico, nacen después de la modernidad, son transmodernos, como un nuevo momento de la

historia de la filosofía humana, no en sentido unívoco, sino en el de una humanidad analógica, “dónde cada persona, cada pueblo o nación, cada cultura puede expresar lo propio en la universalidad analógica, que no es ni universalidad abstracta (...) ni la universalidad concreta.”

Por lo que se entiende que sin tener en cuenta el método analéctico todo método se reduciría sólo al científico, a lo fáctico natural y ello comportaría el riesgo de reducirse únicamente a lo lógico-matemático; donde, según lo advierte el autor, *se refugia el más ingenuo pero gigantesco peligroso científicismo*. Por el contrario, el campo de la analéctica es la exterioridad meta-física, su punto de partida es la epifanía de la proximidad del otro, su principio es la lógica de lo di-stinto y su categoría propia es la alteridad.

Una vez explicado el método analéctico como superación de la modernidad y, sobre todo, de la dialéctica, pasa a caracterizar y a ubicar los métodos científico-naturales, formales, prácticos, poiéticos, científico-humanos, ideológicos y críticos. La dialéctica en su sentido positivo, esto es la “ana-dia-léctica” nos permite abrirnos a métodos científicos, a los que no sólo no son científicos, y a los que, según el autor, ni siquiera son teóricos. Esto es posible gracias a que la analéctica, “es un método cuyo punto de partida es una opción ética y una praxis histórica concreta”. Por lo mismo, la tarea que se nos impone es “saber avanzar por el camino (métodos) de la teoría, de la práctica, de la poíesis” y ver cómo el método o momento analéctico, imprime en los mismos una nueva significación y nuevos alcances.

Entre los diversos comentarios que ha suscitado este método con respecto a su continuidad y dificultades epistemológicas, R. Fornet Betancourt registra una redefinición en el tránsito de Lévinas, al cual Dussel remonta la categoría de exterioridad, a Marx, en quien descubre una diálectica positiva, en tanto integra la exterioridad y por lo tanto ya no es impulsada por una negación de la negación, que tiene por último horizonte la totalidad y por lo tanto cae en tautología, sino por una afirmación de la exterioridad, que da paso a lo nuevo, diferente.

Una propuesta interlógica

A nuestro parecer resulta evidente que la categoría de exterioridad, que permite avanzar hacia la novedad y alcanzar el conocimiento y la actitud ética imprescindible de respeto por el otro, lleva a tener que construir permanentemente la inteligibilidad y la racionalidad en la medida en que se pasa por las diferencias. De algún modo lo entiende así el planteo de un ‘pensar intercultural’, que no logra ser consecuente consigo mismo sino construyendo una nueva lógica al pasar por las diferencias.

Entonces, se continuará hablando de ser, pero en el sentido de una noción abarcadora que surja de aquí; no será necesario distinguir entre ontología y metafísica, sino dejarle el sentido que tienen en la filosofía. Adquiere importancia fundamental el horizonte simbólico del que se parte y la capacidad humana de ir asumiendo diferentes horizontes, como de hecho se dan en la misma historia humana.

La pluralidad de paradigmas ya adoptada en el terreno científico debiera ser aleccionadora. La exterioridad del otro sólo puede ser asumida en tanto pertenece a otro horizonte simbólico que pasa a ser reunido con el propio.

La situación histórica mestiza latinoamericana resulta ser entonces un lugar privilegiado para un pensar liberador instruyéndose en las diferentes identidades. Significa superar no sólo la dialéctica que incluye las diferencias en lo mismo, sino la exclusión, partiendo de las diferencias y de los excluidos de los sistemas imperantes. De allí que resulte muy significativa la voz de los movimientos sociales reclamando reconocimiento, para no recaer en la tautología de lo mismo sino instruirse y transformarse con el permanente acaecer de lo humano en sus diferencias.

El componente negroafricano de nuestra identidad

El historiador y antropólogo senegalés Cheikh Anta Diop afirmó en 1955 en su tesis doctoral aparecida en *Nations nègres et culture* que el antiguo Egipto había sido una cultura negra y que habría sido además la cuna de la civilización occidental y de la filosofía, fruto de los viajes a esta tierra que llevaron a cabo pensadores como Tales de Mileto, Aristóteles, Pitágoras o Platón, que se

formaron en Heliópolis, Hermópolis, Menfis o Tebas, los centros del saber egipcios (e, incluso, habría base para hablar de un origen de la filosofía en Etiopía)³.

Este planteo enfrenta la visión colonialista de una mente prelógica en el negro, mientras los hechos constatan que los negro-africanos han elaborado sistemas de pensamientos complejos y dignos de ser escuchados, tenidos en cuenta y estudiados, al igual que la creencia de que no existe actividad pensante fuera del tipo o método occidental de filosofar (Cfr. Fernández Quincoces, 2015).

El filósofo camerunés Eboussi-Boulaga llega a sostener en este sentido la no pertinencia de la búsqueda y el discurso acerca del origen de la filosofía, en tanto ésta no se iniciaría nunca sino más bien siempre re-comenzaría, como actividad inherente a todo ser humano, “la de reflexionar sobre la existencia humana y la realidad en general en busca de respuestas, que se ha dado en cualquier confín del planeta tierra, también en África” (Cfr. Fernández Quincoces, 2015)

La no conservación o transmisión mediante la escritura de las obras de los pensadores africanos del pasado, contribuye a que nos sean desconocidos, lo cual no significa que no hayan existido, tal y como afirma Joseph I. Omoregbe, ya que hay fragmentos que nos han llegado en forma de proverbios, mitos, leyendas, cuentos y, especialmente, religión⁴.

Para una mente occidental “muchas de las prácticas culturales africanas se tornan ajenas e incomprensibles, pero la tradición oral o las creencias en sistemas de sabiduría como la adivinación *ifa yoruba* o la reflexión en torno a diversas cosmovisiones propias, por poner algunos ejemplos, deberían tornarse la puerta de ingreso a otras maneras de pensar que pueden iluminar nuestros caminos”⁵.

Frente a la tendencia eurocéntrica de no ver en lo africano nada que mereciera la pena de tenerse en cuenta, nos encontramos con el universo

³ Disponible en: www.afribuku/pensamiento-africa-filosofia. Sonia Fernández Quincoces, *El pensamiento africano existe, aunque lo ignoremos o lo desconozcamos*.

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*

metafísico Dogón, con la filosofía Akan o las cosmogonías Yoruba o Igbo, entre muchas otras. Pero no será hasta la publicación en 1945 de la obra *La Philosophie Bantoue* del belga Placide Tempels cuando se inicien los estudios contemporáneos alrededor de los sistemas filosóficos africanos.

Al modo de reflexión filosófica de Tempels basado en la lengua, mitos, leyendas, creencias y estructuras sociales, en este caso del pueblo Bantú, se le llamó a veces peyorativamente etnofilosofía y se constituyó en una de las tendencias en la filosofía africana, junto a otras más pragmáticas que buscan resultados en el ámbito político o social, como las de Kwame Nkruma y su concientismo, Julius Nyerere y su socialismo africano “Ujamaa” o Kayoya y su humanismo o aquellas que reflexionan sobre la identidad propia como Leopold Senghor para su movimiento de la Negritud.

La obra de Tempels planteó muchas discusiones posteriores, algunas de las cuales llegan hasta hoy. Entre ellas, afloró la cuestión de la *filosofía implícita*. Es decir, si las condiciones lingüísticas y culturales de una filosofía pueden ser explicadas por los conceptos filosóficos de una cultura diferente. ¿Son los conceptos occidentales medios necesarios y adecuados para explicar este pensamiento implícito? Lo cual conduce a la pregunta mayor de si existe una filosofía africana o una filosofía en África⁶.

En la actualidad, algunos filósofos africanos contemporáneos como el ghanés Kwasi Wiredu eluden el folclorismo, tal y como se recoge en *Pensamiento africano*, (Editorial Bellaterra) para destacar cómo “los antropólogos han centrado su atención en nuestras cosmovisiones populares y las han elevado al estatus de filosofía continental. En otros lugares del mundo, mejor situados, si queremos conocer la filosofía de un pueblo determinado, no nos dirigimos a campesinos, ancianos o sacerdotes fetichistas, sino que acudiremos a pensadores concretos, en persona, si es posible, y en letra impresa (...) A mi modo de entender, como ya he insinuado antes, el pensamiento tradicional africano debiera en primer lugar compararse tan sólo con el pensamiento popular occidental.

Ferrán Iniesta en su libro *El pensamiento tradicional africano* (Los libros de la Catarata, 2010) incide en que “El pensamiento africano, aquel que es genuina e históricamente definible como africano, es tradicional: el pensamiento moderno en África -incluida la filosofía occidental- es importado y de escasa implantación

⁶ Ibid.

o africanización. Por este motivo los que en su día fueron pomposamente denominados en las universidades como ‘jóvenes filósofos africanos’ (Hountondji, Towa), hoy ya poco tienen de jóvenes -el tiempo es implacable- y nada han aportado al conocimiento de las sociedades africanas, justamente porque sabían más de Aristóteles y Marx que de Trimegisto y Ogotemmelí. No hay que engañarse con discursos igualitarios bienintencionados, el pensamiento africano es específico de África por más que forme parte del pensamiento vivo y cambiante de nuestra especie.⁷

Junto a nombres que son reconocidos como pensadores (Camara Laye, Ndebi Biya, Amadou Hampaté Bâ, Diagne...) o filósofos como Souleymane Bachir Diagne, Emmanuel Chukwudi Eze, Paulin Hountondji, Kwame Gyekye o cualquiera de los mencionados, entre otros, el keniano Henry Odera Oruka describió cuatro tendencias en la filosofía africana moderna: etnofilosofía, filosofía de la sagacidad, filosofía de las ideologías nacionalistas y la filosofía profesional, a las que más tarde añadió la filosofía literaria o artística, dentro de la cual entraban nombres como Wole Soyinka, Chinua Achebe, Ngũgĩ wa Thiong’o, Okot p’Bitek o Taban Lo Li, a los que consideramos intelectuales. Frente a ellas, el camerunés Jean-Godefroy Bidima identificaba más de una veintena de corrientes en el seno de la filosofía africana moderna.

Sin duda, el pensamiento africano existe a pesar de que lo desconozcamos o lo ignoremos. De hecho, son pocos los investigadores occidentales que se interesan por esta filosofía, a pesar de su importancia. Pero, tampoco en el continente africano parece que tenga un peso demasiado importante la *filosofía* como tal, a pesar de la cada vez más abundante aparición de escritos de esta índole, sí en cambio las enseñanzas y la sabiduría del pensamiento tradicional. Kwasi Wiredu incide sobre la necesidad de superar el hablar *sobre* filosofía africana y su existencia para pasar a elaborarla, lo que enlaza con la cuestión de si en el momento actual la reflexión filosófica tiene el lugar que se merece y es pertinente que ocupe en el continente africano siempre que sea propia, independiente y genuina⁸.

El libro *Síntesis sistemática de la Filosofía Africana*, Ediciones Carena, 2002, del ecuatoguineano Nkogo Ondó hace patente, tal y como señala Donato Ndongo en el prólogo, “que una de las causas del empobrecimiento económico y social de

⁷ Ibíd.

⁸ Ibíd.

África es la previa depauperación de las mentes africanas, a las que se ha condenado exclusivamente a tratar de sobrevivir. Sin sus filósofos y pensadores, sin sus intelectuales, sin sus mantenedores y transformadores de sus culturas primigenias, África se debate hoy en la agonía, cuando en realidad no es sino el continente de la vida y de la esperanza. Si queremos que progrese, África debe recuperar, en primer lugar, su dignidad. Y esa dignificación pasa, necesariamente, por la recuperación de sus culturas, por la revitalización de su ser interior.”

En un mundo globalizado, en el que el capitalismo, la carencia de valores y el individualismo más inmisericorde sobresalen a sus anchas, forzoso es volver la vista hacia otras visiones y otros modos de pensarnos, encontrar otros modos de organizar la convivencia, otras maneras de lograr la igualdad, otras vías para sentirse en armonía con la naturaleza. Viendo lo fácil que les resulta, desde la periferia africana no se puede sino desear que continúen en esa profundización de su ser más íntimo y nos sigan descubriendo nuevas formas de vivir más acordes con el ser humano. Sabiendo, como nos recuerda Ferrán Iniesta, que en las culturas de sabiduría africanas siempre seremos bienvenidos, no nos queda más que indagar en su pensamiento y que África nos acoja⁹.

Creo que ante estos planteos cabe precisar qué sentido le damos a la palabra ‘filosofía’: ésta surge en el ámbito griego en el s. V a.C. para denominar un modo de pensar que distinguiéndose del mítico pretendía interrogar a las cosas y determinarlas, definir las, a través de categorías; este modo objetivador de pensar se extiende y globaliza con esta identidad aunque a través de diferenciaciones internas hasta hoy.

El pensar de otras culturas no es inferior ni superior, representa otras experiencias y modos de pensar la realidad, irremplazables y significativos para la humanidad, de modo que cabe asumir a todos ellos, como constitutivos de nuestra historia, a través de un diálogo que los reúna.

En este sentido, el pensamiento negroafricano, no la filosofía en el sentido riguroso mencionado del término, que tiene lugar en África, a pesar de su diversidad interna, manifiesta rasgos propios que lo caracterizan y distinguen de otros modos de pensar. Vino a América, con el mismo proceso de esclavitud y también a través

⁹ Ibid.

de migraciones no forzadas, operando como otro valioso protagonista del pensamiento latinoamericano, con mayor intensidad en algunas regiones que en otras.

Rasgos lógicos del aporte africano a nuestra identidad histórico-cultural

En esta época, signada por un proceso creciente de globalización conducido por la extensión planetaria de la civilización tecnocientífica, pareciera tener poco sentido ocuparse de otras culturas, envueltas por ella, sobre todo de las más marginadas como las negras, y de su protagonismo en la constitución de nuestra identidad, cuando nuestros países más bien tienden a ingresar en el así llamado primer mundo, actor principal de tal proceso.

Sin embargo, la conciencia posmoderna registra el acabamiento del pensar metafísico y, en sus vertientes más positivas, el orientarse hacia una concepción eventual de ser y configurativa de verdad; los estados se ven conmovidos por el resurgimiento de las nacionalidades; la informatización de las sociedades ha puesto en vigencia, junto a un efecto homogeneizador también una diversidad de paradigmas, estilos y centros históricos, como una especie de contradictoria compensación a la soledad estéril de un pretendido juego unívoco y dominador de pensar y lenguaje.

A pesar de todo, y por más que se haya impuesto el proceso abstractivo moderno a través de los logros tecno-científicos y de una determinada organización política y económica, no se pueden acallar los verdaderos sujetos históricos, los pueblos y sus diferentes culturas o formas de vida, que constituyen la historia concreta de la humanidad, y que vuelven a tener fuerte significancia como reserva existencial y posibles caminos para el enfrentamiento de los graves problemas comunes del mundo actual. Si, además, consideramos a nuestro continente, lo que lo distingue es precisamente la convivencia de culturas diferentes, que a pesar de su historia conflictiva representa la situación esperanzada de una confluencia de núcleos creadores, que habrá que saber desplegar en vistas a la propia emergencia civilizatoria.

Entre ellos el africano, llegado sobre todo a través del proceso de esclavitud, tiene un peso y significancia aún no asumidos en todo su alcance. Si bien se han ido multiplicando, diferenciando y afinando los estudios especializados acerca de su presencia en América en las diversas áreas regionales y culturales, creemos que apenas se ha apuntado a una reflexión acerca de lo que ella significa en la configuración de nuestro modo de ser, es decir, de comprensión y articulación de la realidad.

Por ello nuestro intento se centrará, sobre la base de lo ofrecido por tales investigaciones y de la propia experiencia, en discernir los rasgos lógicos de tal aporte, que permiten comprenderlo y valorarlo en sus diferentes aspectos.

Toda cultura se va constituyendo como articulación de una determinada experiencia de vida, que se traduce en un logos, es decir, en un modo de pensar y lenguaje. La configuración de éstos fue protagonizada por los diferentes pueblos que han convivido y continúan haciéndolo en América y que a pesar de marginaciones y destrucciones se influyeron entre sí.

Con respecto al aporte africano, por menos que se observe o quiera reconocer, se descubren rasgos innegables que marcaron su impronta aún en zonas que tuvieron menos afluencia de esclavos como en el Río de la Plata, o donde se cree que perduraron menos. Nos referimos a rasgos que consideramos tan propios de la identidad negro-africana como inconfundibles a través de su presencia en el mundo y, para nuestro caso, en América Latina. Se trata principalmente de su sentido de la palabra, del ritmo y de su concepción religadora de la realidad, sin dejar de tener en cuenta su participación, como factor intrínseco, en todos los ámbitos: poblacional, sociopolítico, económico, militar, etc.

En esta tarea de discernimiento y valoración cabe una particular reflexión en torno al método. Si todo método puede ser válido y aprovechable en tanto se profile como un posible camino de acceso y comprensión, creemos también, a partir de la larga y dolorosa experiencia latinoamericana de desconocimiento de sus propios modos y valores, sea por parte del conquistador y colonizador, como por la de los modelos que se asumen o imponen, que es necesario proceder en una relación de sujeto a sujeto con aquello que pretendemos conocer, dejándose informar y transformar, escuchando su palabra para dialogar con ella, sin pretender someterla o

valorarla desde modelo alguno. Obra de apropiación que es posible gracias a la apertura infinita del espíritu humano.

La palabra

La existencia de una cantidad importante de negro-africanos y sus descendientes en la población americana, debió reflejarse no sólo en sus rasgos físicos sino también culturales. Uno de los aspectos básicos para encarar una cultura es siempre el lenguaje, no sólo por la existencia de vocablos de determinado origen y composición, sino sobre todo por el modo de articularse, que indica el espíritu y la articulación misma de aquélla.

Como se ha mencionado, todo pueblo y cultura se va constituyendo en la configuración de una determinada experiencia de la realidad, que se traduce en un logos. Es decir, en un modo de pensar y lenguaje; la conformación de éstos en América fue protagonizada por los diversos pueblos que conviven en el continente y que a pesar de marginaciones y destrucciones se influyeron entre sí.

Si bien se ha dicho que el esclavo africano no logró cimarronear ciertos aspectos de la vida americana, como la lengua de sus amos, salvo el caso de los dialectos criollos, sin embargo es innegable su gran influencia sobre el español y el portugués. Y en el Caribe sobre el francés, el inglés y el holandés, no sólo por el aporte de un porcentaje no despreciable de vocablos y modismos, sino también de estructuras más básicas como, por ejemplo, la forma de nominar y el sentido mismo de la palabra. De allí que los especialistas se orienten con mayor preferencia hacia ellas que a verificar relaciones más superficiales, tales como la conservación de vocablos.

Con respecto a éstos, los lingüistas los han ido registrando en número considerable y por su procedencia de las diversas lenguas africanas de origen, así como en su recreación, consecuente con el proceso de asimilación y acomodación a lo nuevo. A pesar de que los esclavos, al ser arrancados de sus tierras y comunidades y traídos a América en edad muy joven, perdieran en gran parte las lenguas y culturas de sus antepasados. Sin embargo, según toda clase de testimonios, sobre todo literarios, mantuvieron su esencia reorganizando creadoramente el material

lingüístico, al sustituir unos vocablos por otros y producir imágenes, como lo hacían en sus lenguas originarias.

Porque para los africanos el lenguaje no es, como normalmente para los europeos, la concepción de mundo de un pueblo, por la que éste se presenta como unidad cultural, sino que *nommo* -voz bantú-, la palabra, precediendo a la imagen, no es idea, imagen portadora de sentido, sino sólo la expresión fonética de un objeto; no tiene valor cultural por sí misma, sino que se la otorga el hablante cuando crea una palabra-semen formando una imagen. Lo que constituye una lengua no es un tesoro de vocablos, sino el modo *-kuntu-* de utilizarlos, que es fuerza independiente, categoría fundamental del pensamiento negro-africano en general.

De esta suerte, han podido surgir en el mundo afroamericano lenguas mixtas como el *créole* en Haití -dicciones de origen francés y aún español con términos de procedencia fon, lengua de los ewes de Dahomay-; en Surinam el ‘taki-taki’ -síncresis de voces portuguesas, holandesas y británicas, regidas por una sintaxis más propiamente africana, con palabras de esta última procedencia- y el ‘Saramaccatongo’ o ‘deepi-tahki’, con expresiones casi exclusivamente africanas, sobre todo de origen fon; el *papiamento* -elementos procedentes del holandés, danés, portugués, castellano y francés con otros procedentes de lenguas africanas-, que domina en la isla de Curacao en el Caribe; en los Estados Unidos de N.A. además del *créole* afro-francés, diferente del haitiano y que todavía se habla en la Luisiana, surgió el *gullah* en las islas homónimas frente a los estados de Georgia y Carolina del sur. Además de la influencia general que aportaron los negro-africanos sobre el inglés, mal llamadas dialectos, es decir, variaciones o degeneraciones del español francés, inglés, holandés, porque su vocabulario procede preferentemente de palabras europeas y en parte africanas, pero la sintaxis sigue las reglas de la gramática africana.

Por consiguiente, si se advierte, como expresa J. Jahn, que la esencia de una lengua no reside en el vocabulario sino en la estructura gramatical, entonces habrá que considerarlas lenguas *neo-africanas* y no indogermánicas recientes. En Brasil también la influencia ha sido notoria, no sólo por el número de términos aportados al portugués, sino por su influencia en la sintaxis y en la entonación, así como en la nasalización que se observa en la voz brasileña.

Asimismo, en Cuba, ya el africanista Fernando Ortiz había señalado la gran influencia de los negros en el castellano en los aspectos lexicográfico, sintáctico y fonético. De modo semejante en Perú Fernando Romero, entre otros especialistas, ha hecho un detallado estudio de las influencias fonéticas, gramaticales y sintácticas en la zona costera de lenguas africanas, sobre todo pertenecientes al área congoleña, dejando abierta la posibilidad de que también se hayan desarrollado hablas locales, como el créole constatado por Germán de Granda en la zona colombiana de San Basilio de Palenque, refugio colonial de negros cimarrones.

En el español hablado en Argentina se ha registrado un porcentaje apreciable de vocablos, expresiones y modos de hablar de origen africano. N. Ortiz Oderigo pudo reunir más de 500 dicciones procedentes de diversas lenguas africanas, sobre todo del poderoso tronco bantú y del congolés, que se incorporaron al castellano de nuestro país y aún de otros americanos.

Numerosos ejemplos muestran cómo una considerable presencia del negro en nuestra vida desde su llegada en época colonial ha quedado marcada, y no podía ser menos, en el lenguaje a través de términos que conservan de su procedencia, a veces todo el sentido originario, otras, en la mayoría de los casos, un aspecto del mismo, o bien sobre una base originaria recrean su sentido para indicar una realidad en la que el africano convive pero en otro contexto y junto con otros factores, como el caso del *tango*. En otras, por fin, pasan a formar parte de la vida cotidiana como modelos referenciales, tal la expresión *fulo de rabia*.

Al afirmar que los africanos conservaron en América la esencia de sus lenguas, nos referimos sobre todo a la presencia de su sentido de la *palabra*, que por otra parte se acercaba más al que las culturas indígenas le otorgaban. Creemos que tal sentido es una de las razones profundas de la incidencia afro en nuestra identidad, así como de su repercusión en el mundo, según lo manifiestan testimonios literarios y artísticos en general.

La palabra reviste para el africano importancia y rol fundamentales. Todo movimiento natural, toda obra humana, se sustenta en su fuerza procreadora, que es *nommo*, fuerza vital que libera las energías cuajadas de los minerales, induce actividad en los vegetales y animales, conduce las cosas a un sentido.

La palabra del *muntu* -ser inteligente, humano vivo o muerto, o divinidades- es, de este modo, fuerza activante que impulsa y mantiene en su desarrollo todo movimiento. No basta, por ejemplo, el mero trabajo manual de sembrar y recoger, que es considerado sólo parte de la actividad humana, sino que es necesaria además la influencia del entendimiento activo mediante la palabra, unidad de fluidez corporal y espiritual que penetra, vivifica y activa.

Es así también como el recién nacido llega a ser un *muntu*, persona, cuando su padre o el hechicero pronuncian su nombre, gracias al que el principio espiritual -*megara*- se introduce en lo biológico -*buzima*-. Todo cuanto acontece, feliz o desgraciado, se debe a la palabra. En el principio, ésta estaba en lo divino, como en el relato bíblico, pero a diferencia de éste no permanece de tal modo en Dios que el hombre sea sólo su testigo o anunciador; se hace carne no sólo en Cristo sino por doquier en cada *muntu*, procreando y desplegando incansablemente, aún a los dioses.

En consecuencia, por la palabra todo *muntu* es señor de las cosas y éstas son según la palabra del *muntu* más fuerte. Sin la palabra las fuerzas se entumecerían; existe lo que existe por el nombre, que es conjuro, acto creador. Todo pensamiento, al ser pronunciado se hace realidad y lo que no se puede concebir no existe. La palabra activa el curso de las cosas, las transforma y se transforma el hombre al pronunciarla; por ello, toda palabra es de acción, comprometida, ninguna es inofensiva.

Igualmente, su fuerza se observa, por ejemplo, en las prácticas curativas: el paciente nunca espera un efecto sólo del medicamento, que no es eficaz por sí mismo sino en conexión con la palabra, fuerza vital. Así, cuanto más poderosa es esta última en el hechicero, tanto más aquélla y más eficaz el placebo, así como puede operar negativamente cuando el brujo en lugar de ponerla al servicio de la comunidad la utiliza de modo egoísta y maligno. De allí también la conciencia de responsabilidad en el uso de la palabra.

Por estas cualidades que le son propias, la palabra transforma al mundo. Cuando en el siglo XX poetas africanos comenzaron a hablar en lenguas europeas, en el modo y con la fuerza de la palabra africana, se comenzó a escuchar, y ello no dependió de un momento histórico propicio, más que la circunstancia de que poetas negros pudieran expresarse y hacerse inteligibles, sino que reposa en su antiquísima

tradición, ahora también vertida en otras lenguas, que persistió dondequiera la poesía africana operara su influjo. Según ella, la palabra poética ejerce su fuerza sobre las cosas, su hechizo -en el sentido eficiente más propio que posee el hechicero entre los africanos-, en su puesto de mando sobre el mundo, poniendo las cosas al llamarlas en su gran contexto, como palabra-semen que las engendra.

Por lo tanto, lo así gestado queda al cuidado del hombre y le sirve en relación fraternal, pues *muntu*-hombre, *kintu*-naturaleza, cosas, material de cambio, *bantu*-espacio y tiempo -y *kuntu*-fuerza modal están en tanto *ntu*-fuerza, estrechamente emparentados; también le ordena, de allí que el imperativo sea la forma de tiempo fundamental: ordena al futuro cómo ha de ser, y cuando esa visión del futuro se sitúa en el pasado, manda irrevocablemente, como si la orden ya se hubiera cumplido; donde hay un presente no describe, narra, sino que conjura. Algo acontece cuando el poeta lo profiere y él mismo, como fuerza entre fuerzas, en ello se transforma. *Nommo*-la palabra- es humedad, fluidez, semen, sangre.

Un fluir singular es *la risa*. En la poesía neoafricana aparece frecuentemente en la figura de un río que rompe cadenas, libera, en tanto fuerza libre especial, que a menudo permitió al esclavo superar sus vicisitudes:

Un río nace en la altura y rueda hacia los valles; en su curso arrastra oro y plata, barro y vidrio. Continuamente está cambiando, nunca se cansa, siempre está revelando su alma: Un río es la eterna risa de los negros en el oscuro rostro de la selva virgen¹⁰.

En estas consideraciones acerca del sentido africano convocador de la palabra que tanto peso tiene en nuestra identidad, y que recupera dimensiones originarias de la misma, en una época de instrumentación y manipulación del lenguaje -a la vez que de grandes posibilidades- cabe también hacer referencia a su relación con la *escritura* y sus modalidades. La importancia de la escritura para la conservación y despliegue de una cultura ha sido discutida: épocas de grandes avances como el neolítico no la tuvieron, por lo que Lévi Strauss le negaba relación directa.

¹⁰ De la novela *Jyungo*, del afroecuatoriano Adalberto Ortiz.

Si se tiene en cuenta su otro rol más trascendente, de comunicación, entendiéndose por escritura signos pintados, incisos, raspados o impresos para comunicarse, se puede incluir el lenguaje de los tambores, más adecuado al tipo tónico de las lenguas africanas que una escritura alfabética, que requiere un complejo sistema de acentos, consonantes y otras marcas para indicar no sólo las tonalidades sino también los matices.

El lenguaje del tambor no es una especie de alfabeto Morse, como a veces se ha creído por ignorar la concepción africana, sino encarnación directa y natural de la palabra, comprensible para los iniciados, dirigida a los oídos y no a los ojos como la escritura alfabética. Reclama, por lo tanto, una lógica correspondiente de la escucha en lugar de la contemplación sensible inteligible greco-occidental, que habría que tener muy en cuenta cuando se habla de la inteligibilidad entre nosotros, porque se acerca más a la tradición indígena y la refuerza.

Por consiguiente, no atesora sólo ritmo y melodía como la escritura europea en versos, sino además el conjunto melódico-rítmico de las palabras. Con sus fórmula rítmicas llama a los orishas en la santería cubana, convoca a los loas en el vudú haitiano, imparte órdenes terminantes a los ñáñigos en Cuba, y gracias a él allí se conservan aún restos de lenguas africanas, perviven con fuerza en las llamadas afrouruguayas. En África el tamborillero no fue un simple intermediario de noticias, sino el intérprete del legado de los antepasados, por lo que podía articular la épica, la lírica, los himnos, etc. y actuar oficialmente como historiador.

El intento de los misioneros de hacer callar a los tambores *paganos* se dirigió especialmente a él, destruyendo de este modo las fuentes más fidedignas. Hoy, en la medida en que se impuso la instrucción escolar europea, el lenguaje de los tambores está prácticamente extinguido; los jóvenes africanos suelen ya no comprenderlo, aunque su presencia latente se manifieste, por ej., como relata J. Jahn, cuando los niños de Camerún llaman a la pizarra de clase, con instintiva conciencia de lo que ella significa, *esa pared negra donde se habla con los muertos*.

A pesar de ellos, los tambores están todavía presentes en América, porque han venido a formar parte de nuestro lenguaje, con la fuerza que le imprimieran sus importadores africanos. Cual elocuente escritura conservaron, recrearon y continúan convocando; acompañaron las gestas patrias, fueron pregoneros oficiales y

transmiten hoy un particular sentido a las manifestaciones populares, justamente por haber constituido el lenguaje de los esclavos y por extensión de los ciudadanos sin o con escasa voz.

El sentido africano mencionado de la palabra y su modo de articulación tienen también una presencia *literaria* oral y escrita muy significativa entre nosotros. Si la literatura oral es siempre importante por cuanto precede y acompaña a la escrita guardando la plenitud del fenómeno literario, de su vitalidad, de la concretes de la creación y recreación comunitarias, en nuestro continente ha operado además como salvaguarda y continuidad de la vida de sus pueblos, en la complejidad, singularidad y mestizaje de sus diversos componentes, ante la pretensión unilateral de estilos o concepciones que se imponen y discriminan según los avatares de la historia vigente.

Lo africano, que trae consigo una vasta y significativa literatura oral, se recrea en América, inspirándose en sus propias tradiciones, en las nuevas circunstancias que le toca asumir y en la historia que debe compartir. Cuentos, fábulas, dichos, poesía, refranes, humor, mitos, se expanden con mucha fuerza y pasan a integrar el folklore general con su rica imaginación, sus fulgurantes metáforas e imágenes y otros caracteres típicos.

El arte payadoresco, que también pasó a la literatura escrita, tuvo como protagonista fundamental, al africano y sus descendientes y pervive sobre todo a través de ellos hasta nuestros días como expresión vivida, dotada de muchas posibilidades estéticas y testimoniales, sobre la base de la agudeza y rapidez mental. Nutrido en el canto contrapuntístico africano, de amplia y variada tradición, no sólo se manifiesta vocalmente sino también en diálogos musicales, como los duelos de tambores, los cutting contest del jazz, las llamadas de los tambores afro-uruguayos y las contiendas danzantes.

Así mismo, otra voz que se puede incluir en la literatura oral es la de los pregones, que de modo pintoresco y expresivo, acompañó a casi todos los aspectos de la vida, en calidad de testimonio tan inadvertido como elocuente, transmitiéndose de generación en generación, recogiendo el habla coloquial y sus giros más sabrosos, sobre la base de melodías breves y fragmentarias. Y, aunque tienden a desaparecer al compás de la transformación tecnológica de las sociedades,

guardan por lo menos una existencia marginal, como uno de los ejemplos de resistencia popular.

En la literatura afroamericana escrita, el poeta y crítico barbadense E. K. Brathwaite distingue para el Caribe cuatro especies, que se pueden extender a todo el Continente, a saber: una literatura retórica, cuando el escritor, no conociendo profundamente lo africano, lo invoca sin activar realmente su presencia, si bien su preocupación lo conducirá a una africanización posterior del estilo; una literatura de supervivencia africana, que trata conscientemente a ésta, pero sin intentar una interpretación o reconexión con la tradición africana, insertándose más en la tradición popular de cuentos, canciones, proverbios, letanías del Hounfort, donde se celebran los cultos del Vodun. De este modo se hallan ya presentes numerosos elementos africanos como el ritmo, fragmentos fonéticos de lenguas ancestrales, contenidos metafísicos, aunque persista la dicotomía en la forma de escribir y en la misma actitud ante la cultura africana como tal.

Un tercer estadio estaría representado por la literatura de expresión africana, es decir, que asume el material popular en la misma forma literaria: se advierte la fuerza y el progreso de las imágenes, la presencia de ritmos a veces esenciales en la expresión, la importancia de la palabra-conjuro, la improvisación rítmica y temática tan cara a la tradición africana como en algunos poemas de N. Guillén, A. Césaire, L. Damas, J. Ali o el propio Brathwaite, en los cánticos y coros y en las tonadas de trabajo, transformando a veces la forma-sentido de la palabra.

Por último, la literatura de reconexión intentaría relacionarse con la cultura madre africana, reconociendo su presencia viva, creativa en nuestra sociedad, como parte de ella. Una particular mención para nuestro propósito merece el fenómeno de la poesía negra, que se produce en Cuba en torno a los años treinta, asumiendo voces, ritmos, temas y recursos en general de lenguaje negro y mulato, extendiéndose luego a las Antillas y a toda América y difundiendo a la par el modo y la valoración de una cultura de origen africano que ya formaba parte nuestra, reconocida o no.

Las matrices de este movimiento fueron los cantos religiosos y los cantos de Cabildo, ligados a la percusión de instrumentos, a lo que habría que agregar los cantos de comparsa y los cantos para matar culebras, en los que los ritmos son

dominantes y las voces pretextos para el ritmo de baile. Este movimiento poético afroamericano, el más fuerte conocido en lengua española, sigue existiendo como corriente viva en la poética latinoamericana por sus valores intrínsecos, que se puede ver concentrado en el sentido y forma de la palabra africana.

El ritmo

Como lo afirma el poeta senegalés L. S. Senghor, el ritmo es para el africano la arquitectura del ser, la dinámica interior que le da forma, la pura expresión de la energía vital, el shock que produce la vibración o fuerza que sensiblemente nos toma en nuestras raíces. Se expresa materialmente a través de líneas, colores, superficies y formas en la arquitectura, escultura o pintura, a través de acentos en la poesía y en la música, de movimientos en la danza; es el modo y forma de la palabra, que la hace activa, eficaz, hasta el punto de afirmarse que la palabra rítmica divina creó el mundo: por ello, primaría el arte poético africano sobre el plástico, como arte puro, y en el poema el metro sería rítmico.

Más importante aún que el ritmo de las palabras es el de los instrumentos de percusión. El sonido de los tambores es lenguaje, *nommo*, y preferencial: es la palabra de los antepasados, quienes hablan a través de ellos, fijando los ritmos fundamentales. Entre el ritmo de la palabra y el de los tambores existe una especie de contrapunto.

Por esta razón, todo un sistema rítmico refleja el pensamiento africano, que ausculta, responde a la lógica compleja de los seres: la rítmica polimétrica de percusión, cuando suenan al mismo tiempo varios metros fundamentales de diverso tipo -por ejemplo, un tambor en compás de 4/4, seguido por otro de 3/4 y luego por un tercero de 2/2, con la misma duración a pesar de las diferentes entradas- repitiéndose regularmente la misma serie de líneas divisorias de compás; o poli-rítmica cuando un único metro fundamental se acentúa de distinto modo y se sincopa, las líneas divisorias de compás son verticalmente paralelas, como en la música europea, pero combinándose entre sí varias versiones rítmicas de un mismo metro.

Estas dos formas, polimétrica y poli-rítmica, componen la rítmica en cruz, es decir, que los grandes acentos de las formas utilizadas no coinciden, sino que se

apoyan unos sobre otros en cruz. Con tal entrecruce el africano obtiene una serie arrebatadora de acentos, formas extáticas de movimiento, por ejemplo, en el vudú algo así como la palabra de los loas, según la cual el danzante encarna un loa determinado: los tambores *dicen* la palabra hechicera que nombra a un determinado danzante para posesión de un loa concreto.

La presencia de estas formas rítmicas, específicamente africanas, indica también la extensión de su influencia musical. En las Antillas se mantienen aún poliritmia y polimetría en el ámbito afroamericano, mientras que en los Estados Unidos de N.A. queda sólo la poliritmia como elemento vétero africano y sigue siendo determinante aún en el estilo swing del jazz.

En la poesía, enmarcada en la polimetría o en la poliritmia, el ritmo obra como una arquitectura, una fórmula matemática, basada en una unidad en la multiplicidad. De modo análogo a los tambores, forma ritmos secundarios de lenguaje, dice Senghor, que descansan en aliteraciones, paranomasias y anáforas, en repeticiones de fonemas y sonidos que fortalecen el efecto de la totalidad; por eso resulta incompleta la mera lectura si no va acompañada al menos por un instrumento de percusión.

También la prosa es impulsada por el ritmo. Para el africano no se diferencia fundamentalmente de la poesía, que es sólo una prosa más fuerte y regularmente rítmica; la misma frase puede convertirse en poesía si se acentúa el ritmo y con ello se expresa la tensión del ser. Antiguamente toda narración contenía un fuerte ritmo y por lo tanto era poesía; tal como nos ha llegado, en su forma más profana de fábula, estaba siempre acompasada, aunque lo fuera débilmente, y poseía la tensión dramática que surge de la repetición de un detalle, un gesto, una melodía, un grupo de palabras que se convierte en leit motiv, aunque apareciendo siempre un nuevo elemento, una variación en la repetición, que subraya el desarrollo dramático. De este modo, la prosa no rehúye recurrir a palabras y figuras verbales descriptivas que se basen en la repetición de fonemas.

Toda obra artística, todo gesto africano está compenetrado de un ritmo que significa algo, que resalta el significado, como otro componente del *kuntu*, modo. Las partes están rítmicamente articuladas y referidas unas a otras. El todo recibe su

significación del nombramiento y viene expresado por signos que el ritmo se encarga de disponer e intensificar en su capacidad expresiva.

La concepción religadora de la realidad

La vitalidad innovadora, la gran fuerza creativa que los esclavos africanos mostraron en América, a través de una amplia distribución y división de pueblos, es el producto final de siglos de transformación en los que no fueron meros sujetos sino agentes activos. Las creencias afroamericanas constituyen un sistema de valores y percepciones subyacentes que toma determinadas formas, de acuerdo con las condiciones peculiares de cada lugar. Así sucede, igualmente, con otros aspectos de su cultura y que, sobre todo, detentan un profundo sentido religador. Dicho sentido permitió preservar un ethos a lo largo de dramáticas luchas y de presiones de poderes hegemónicos.

En el sistema de interrelaciones dinámicas en el que se dan las culturas africanas, la religión constituye el mayor exponente; impregna y marca todas las actividades, aún las más profanas, puesto que caracteriza la concepción africana de la realidad. Por ello, en la diáspora fue el factor fundamental que permitió el reagrupamiento de los africanos y sus descendientes, la transmisión de valores esenciales, dentro de un proceso de continua adaptación, fagocitación de elementos foráneos y reinterpretación. A su vez, a través de la más variada gama de manifestaciones -generalmente desconocidas o malinterpretadas por el blanco debido a su extrañeza y su carácter iniciático- han influido en la sociedad global americana, permeando sobre todo la religiosidad popular, aún más con actitudes que con elementos precisos.

El vudú haitiano y la santería cubana, así como algunos ritos en Brasil y en el Río de la Plata, constituyen exponentes notorios de esta situación e importancia de la religión afroamericana. A pesar de su diversidad, hay rasgos fundamentales que mancomunan los ritos y manifiestan un sentir y un tipo de inteligibilidad religadores.

El culto no se dirige al ente supremo, dios creador, por considerársele inefable, distante, sino a las más diversas manifestaciones de la divinidad, fuerzas de la naturaleza o antepasados, númenes llamados *orishás* entre los yorubas, *vodúns* entre

los ewes, *osoms* entre los fanti-shantis, *okives* o *inkkissis* entre los angoleños y congoleños, con sus diferentes características, insignias, cantos, danzas e instrumentos musicales.

Así, en el culto, se suceden libaciones y ofrendas de animales, ritmos musicales, canto y danzas hasta que los iniciados son poseídos o *cabalgados* por un *loa* o espíritu. La danza parece al profano un proceso descontrolado, sin embargo, cada danzante, cabalgado por un *loa* diferente, sigue con espontaneidad el movimiento que le corresponde; los tambores indican los ritmos, llamando sucesivamente a cada *loa* por el suyo y guiados a su vez por las carracas sacras de los sacerdotes, quienes señalan a los tamborileros el toque oportuno, como directores de una ópera sagrada con su batuta, la orquesta -los tamborileros-, el coro de iniciados y los solistas -los danzantes-, sin desorden alguno. Todo posible desborde es detenido por un toque de despedida.

Se ha de advertir aquí la importancia de esta música de base polimétrica. Mientras en la conciencia europea, el ritmo es captado más bien por el oído, en los africanos lo es por el movimiento. En su técnica de off beat nos encontramos ante un éxtasis en el sentido estricto de la palabra, pues su esencia reside en romper unos compases tranquilos y estáticos, marcados por el ritmo y el metro, por la superposición de contrapuntos extáticos, originando tensiones entre acentos estáticos y extáticos, cosa que sucede en todos los modos africanos de combinaciones rítmicas, debiéndose ver tal vez allí su finalidad y sentido de provocar un éxtasis continuado. En las iglesias negras norteamericanas se observan formas más atenuadas por influencia cristiana.

En consecuencia, ante el orden mencionado, es evidente que no puede tratarse de sugestión masiva ni de paranoia en los danzantes, como lo afirman ciertas malinterpretaciones, sino del seguimiento de normas profundamente arraigadas en la cultura y que escapan a la comprensión de los profanos; ellas conducen a expresar su excitación en una catarsis, en una acción rítmica que abarca sonido y movimiento. Manteniendo, sin embargo, la conexión con el mundo; las potencias físicas y espirituales intactas, incluso parecen elevarse, tal vez superando o equilibrando conflictos psíquicos y operando una armonización interior. Pues el danzante aparece luego extraordinariamente fresco; se trata entonces de una acción

bienhechora y no dañina, lo esperado por el creyente, de todo aquél que tome parte activa en el culto; considerándose anormal el no haber sido poseído por el dios.

Es así comprensible que estos actos de culto, que condensaban el imaginario africano y sus formas más propias de lenguaje -la palabra, el ritmo, el canto, la danza- fueran el religante por excelencia de pueblos tan castigados y sometidos a toda clase de desestructuración y aculturamientos. El secreto de la vida y el sentido del culto y de las ofrendas es para los africanos establecer una relación constructiva entre todas las fuerzas que componen la realidad, en el cruce del eje humano y del divino, tal como significa para ellos la cruz; puesto que el mundo no se presenta como un conflicto entre mal y bien, luz y tinieblas, sino que toda fuerza, incluso la divina, alberga posibilidades constructivas o destructivas.

Tal como observa A. Kagame en el pensamiento bantú, y ello es extensivo al pensamiento negroafricano en general, todo lo existente, sea él *muntu* -ente inteligente-, *kintu* -cosa-, *hantu* -lugar y tiempo-, *kuntu* -modalidad-, es percibido no como sustancia sino como fuerza -*ntu*-, operando sin interrupción y relacionada con las demás. El mundo aparece entonces como continuo nacimiento y lo divino como primero creador y procreador.

Igualmente, los mismos difuntos son fuerzas espirituales, que pueden influir en sus descendientes vivos vigorizándolos, mientras ellos son a su vez vigorizados a través de las ofrendas de éstos, cumpliéndose la ley de interacción entre las fuerzas vitales del universo. De tal modo que cuando es alterada debe ser restablecida; por ejemplo, cuando alguien, intencionalmente o no, debilita el bienestar de otro, se siente obligado a recuperarlo; y no sólo en los daños materiales como suelen establecerlo las jurisprudencias, sino en su propia vitalidad.

Ello ha producido, como señala Senghor, una cultura armónica, que además permite acomodarse a situaciones nuevas y asimilar al diferente como una nueva fuerza. Una lógica vital, de alteridad y comunión, que se expresa en el genio africano vigoroso, sensible, capaz de asumir dimensiones originarias y olvidadas, que hoy pueden reubicarnos.

Algunas precisiones que fueron surgiendo en nuestro común intento de pensar desde aquí

En la tarea concreta de pensar fueron surgiendo una serie de precisiones, algunas de las cuales trataré de mencionar:

El punto de partida: Siempre el pensar concreto es un *desde aquí*; es decir, desde la propia situación espacio temporal, a partir un horizonte simbólico determinado, que se fue constituyendo a lo largo de una historia. En este sentido, J. C. Scannone habló de un tercer horizonte en el pensar latinoamericano, caracterizado por rasgos propios, en comparación con los horizontes bíblico y griego, que constituyeron la así llamada *filosofía occidental*, hoy globalizada.

Pensamiento latinoamericano: por mi parte he preferido siempre hablar de *pensamiento*, en lugar de *filosofía*, caracterizando a ésta, como lo hizo Heidegger, como una forma de pensar entre otras. Creo que ello es importante, a fin de saber reconocer que hay otras formas de pensamiento esencial en otros centros históricos y aún en el mismo Occidente, sobre todo en una época en que hablamos de *globalización* y en un continente mestizo como el nuestro.

Universalidad: recuerdo que en nuestros trabajos y discusiones, había una necesaria tarea de replanteo de actitudes pensantes, configuraciones y categorías, entre ellas el carácter de universalidad que se adjudicaba como distintivo al conocimiento filosófico. Creo recordar que al respecto se precisó que *universalidad* quería significar un valor que se extendía a todos quienes fueran capaces de reconocer un determinado conocimiento o valor, pero no un imperativo de extensión universal sin más.

En este sentido una pintura de Quinquela Martín de la Boca, es universal para todo aquel capaz de reconocerla y valorarla; el pensamiento azteca es de valor *universal*, para todo aquel capaz de conocerlo, reconocerlo y valorarlo desde su

propio horizonte simbólico, y un determinado horizonte simbólico también lo es cuando es reconocido como tal.

En nuestras conversaciones se dijo a menudo que *verdad es justicia*. Si verdad es conocimiento de lo que es, equivale a reconocimiento o justicia, al acto más propiamente humano, en tanto no puede ser creador porque no le cabe dar ser sino reconocerlo, si quiere. En ello se juega su verdad y su ética al mismo tiempo. Como latinoamericanos no podíamos dejar de asumir la larga historia de exclusión y muerte que se dio no sólo a lo largo del proceso de colonización, sino, también, en la historia misma de nuestros países independientes, en la medida en que hasta hoy no se reconocen de derecho o de hecho a todos como integrantes de la comunidad con las mismas posibilidades; es decir, como sujetos históricos y políticos. Por ejemplo, en estos mismos días nos conmueve el escándalo, en plena democracia, de la *desaparición* de Santiago Maldonado.

El intento de un pensar propio y correspondiente a nuestra propia experiencia histórica, nos llevaba -como ya lo expresé en párrafos anteriores- a un *planteo intercultural*, es decir, de diálogo entre los diversos actores o protagonistas. Ello requería una tarea de autoreconocimiento, que implica un gesto opuesto al colonizador -o para decirlo con Quijano, a la colonialidad del poder y del saber- opuesto a una imposición normativa de la razón filosófico-científico técnica generada en occidente.

Gran parte de nuestra actividad se dirigió entonces a conocer más y mejor nuestra historia, en sus diversos aspectos; entonces algunos se dedicaron a cuestiones políticas, otros a las éticas, educativas, estéticas, etc. Por mi parte me puse a explorar mejor la historia precolombina, comenzando por la del sur, puesto que soy patagónica, y la impronta africana que me llamaba mucho la atención por el desconocimiento que existía y existe de la misma. Todo esto me llevaba a hablar de la exigencia de un planteo intercultural, a lo cual, confieso, no se prestó mucha atención.

Se hace necesario, entonces, reconocer que tal tarea de auto conocimiento y reconocimiento está lejos de ser satisfactoria. Porque a pesar de la existencia de meritorios grupos y trabajos de investigación en todos los aspectos de nuestra realidad, no suelen ser incluidos, al menos suficientemente, en los diferentes niveles

y formas educativas. Lo cual significa no asumidos en una permanente construcción de nuestra inteligibilidad y racionalidad con lo que ello implica, para nosotros y para el mundo en general.

Solíamos advertir también que tal búsqueda de un pensar acorde a nuestra propia experiencia, para nada significaba negación de la racionalidad vigente, sino por el contrario el mejor modo de dialogar con ella e incluirla críticamente. Es decir, reconociendo sus logros y sus necesarios límites, como en todo tipo de inteligibilidad y racionalidad, no sólo porque existe en el mundo que compartimos, sino porque constituye parte de nuestra realidad mestiza, sea por colonización como por extensión y asunción.

Otro de los grandes temas fue el de la *subjetividad*. En la relación sujeto-objeto que caracteriza a la filosofía, ya diversos planteos de ésta ahondaron en ambos términos. Sobre todo la fenomenología, reconociendo ya con Husserl, el carácter constitutivo de la subjetividad y su enraizamiento en el mundo de la vida, lo cual significaba enraizarse en la historia. Para Heidegger el *Dasein*, como ahí del ser, significaba una determinada constitución histórica, espacio-temporal y humano comunitaria.

En nuestro caso, desde la experiencia latinoamericana de opresión y exclusión, se trataba de afirmar un *nosotros*. Es decir, toda la comunidad histórica sin marginaciones de ningún tipo, aprovechando la noción hegeliana. Como así también el planteo de Ricoeur de identidad narrativa, que explica la constitución de una unidad desde la pluralidad y diversidad, al modo del relato.

Con respecto a la noción de *objetividad*, cabía entre otras cosas recordar la *noción eventual de ser y configurativa de verdad* en la que concluía la posmodernidad filosófica, ya familiar a una tradición latinoamericana que resultaba de la asimilación de tradiciones diferentes. Cabía también beneficiarse de la tradición hermenéutica que atravesaba toda la tradición occidental, y con ella de la noción más recientemente formulada por P. Ricoeur, de *hermenéutica de vía larga*, que va redefiniendo la inteligibilidad y la racionalidad a medida que asume las diferencias, que nos permitía hacernos cargo de la diversidad de tradiciones que nos constituyen, así como de la permanente novedad de la historia.

El planteo de Ricoeur justamente surgía como conclusión de las discusiones contemporáneas entre explicación e interpretación. Todo ello concluía en un planteo intercultural, al menos para mí era claro, porque confieso que al decirlo no se me prestó mucha atención. La presentación formal del mismo se hizo en Alemania, en una reunión en Bremen, entre pensadores de diferente procedencia, que reclamaban su propio espacio en la discusión acerca de qué se entiende por filosofía.

Creo que en la actualidad, en que existe incluso una Sociedad Internacional de Filosofía Intercultural, de la que algunos latinoamericanos también formamos parte, ya no hay dudas, aún para poder asumir realmente la diversidad que existe en el mismo pensamiento europeo y por extensión occidental. Aquí nuevamente recordamos que la verdad es tarea ética de justicia, es decir, de reconocimiento de todo lo que es.

Esto no resulta extraño a la conciencia filosófica contemporánea. Basta recordar el planteo heideggeriano de *el otro comienzo del pensar*, ya no en el *yo pienso* más o menos cartesiano, sino más originariamente en el ser como acaecer. Es decir, en lo abierto de la historia, porque no es primero el yo, no somos creadores, sino lo que acaece.

Tercera parte

**Representantes de la generación
intermedia de la filosofía de la liberación**

Relaciones peligrosas

Pensar desde el sur después del fundamento

Enrique Del Percio

En la célebre Tesis XI sobre Feuerbach, Marx dice que “los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Ahora bien: dado que la realidad social es en buena medida una construcción discursiva, la acción de interpretar el mundo es a la vez y en sí misma un modo de transformar el mundo. Por lo tanto, cuestionar que la filosofía de matriz europea sea “la” filosofía, no es solamente un ejercicio académico para que discutan algunos eruditos que no tienen nada mejor que hacer, o una concesión al narcisismo de no europeos para que no se sientan en inferioridad de condiciones frente a sus colegas de los países considerados “centrales”.

La cuestión tiene importantes connotaciones políticas: se pretende establecer un modo peculiar de concebir el mundo como si fuera el único modo válido de hacerlo (olvidando o ignorando otras filosofías) pues eso implica construir el mundo en base a esos parámetros impuestos. Es preciso, pues, asumir que todo pensar es un pensar situado, tanto en el espacio como en el tiempo. Siempre se piensa aquí y ahora. Esto, dicho así, parece una obviedad. Sin embargo, no lo es tanto.

La universalidad situada

Todos tendemos a pensar que el mundo es tal como nosotros lo vemos. Esta tendencia va a exacerbarse en el caso del conquistador: es “natural” que considere que su modo de entender el mundo sea el único modo válido y que procure imponerlo allí donde haya asentado su poder, es decir, universaliza su concepción particular de la realidad.

Dos ejemplos nos ayudarán a entender mejor: si leemos la historia desde los vencedores, a lo acontecido el 12 de octubre de 1492 lo llamaremos el "descubrimiento" de América o, como hicieron los políticamente correctos españoles en los festejos del quinto centenario, el "encuentro de las culturas". Pues bien, ni *descubrimiento* ni *encuentro* alcanzan para explicar lo sucedido tan correctamente como la expresión *inicio de la invasión de América*.

Pero quizá el ejemplo más contundente sea el que nos brinda Max Weber: el genial sociólogo alemán hace uno de los más originales y lúcidos análisis de los orígenes del capitalismo, en el que increíblemente casi no menciona a Latinoamérica, como si el oro, la plata y tantos productos que fueron desde aquí hacia Europa no hubieran sido determinantes, por no hablar de otros factores menos tangibles aunque no menos importantes en la conformación de la modernidad occidental.

Mas tampoco menciona a la piratería, no obstante haber sido un factor decisivo en el proceso de acumulación capitalista, ni al trabajo no rentado de la mujer como reproductora, alimentadora y formadora de trabajadores y soldados. Incluso llega a decir que a partir del siglo XVI se impuso el trabajo formalmente libre por sobre el trabajo esclavo, cuando casi los dos tercios del PBI europeo hasta el siglo XIX se explica por el trabajo esclavo en las colonias.

Obviamente Weber no era tonto y nada nos autoriza a decir que fuera una persona mal intencionada o que deliberadamente quisiera engañarse o engañarnos. Todos queremos conocer la verdadera historia, pensemos lo que pensemos acerca de que haya o no verdad o verdades. No tiene sentido hacer ciencia si no se parte del deseo de saber. Ahora bien, como explica una larga tradición de pensamiento, la mirada o el oído intelectual siempre están sujetos a caer en el autoengaño y la ilusión. Y una de las trampas más frecuentes está dada precisamente por creer que nuestra percepción de la realidad equivale a la realidad en sí misma, que nuestro conocimiento limitado es un conocimiento universal.

Por eso es razonable que tantos y tantas intelectuales rechacen el concepto de universalidad. Sin embargo, no es necesario renunciar a la pretensión de universalidad propia del pensamiento. Es cuestión de invertir el modo de construcción del universal: en lugar de pensar al propio particular como universal y desde ahí interpretar los otros particulares, conviene ir en busca del universal a partir

del reconocimiento de las diferencias propias de cada particular. Una universalidad *ex post* en lugar de una universalidad *ex ante*. Resultado, llegada, en lugar de punto de partida.

Una universalidad que podría ser entendida, con ciertas precisiones, como la *pluriversalidad* de la que habla el pensamiento descolonial, aunque es preferible conservar el término *universalidad* pero "desromanizandolo". El *universo* romano tiene mucho que ver con el *cosmos* griego, pero no es lo mismo. El concepto romano de *universo* es producto de una concepción imperial que dice respetar la diversidad, los dioses, las costumbres y algunos elementos folklóricos de los vencidos en tanto y en cuanto estos tributen al centro: lo uno, *Roma caput mundi*, enfrentado cara a cara - *versus*- con todo lo demás. En definitiva, todos los caminos conducen a Roma.

Sin embargo, no tiene por qué ser éste el único modo de concebir la universalidad, como una mera tolerancia hacia esa clase de diferencia que no molesta y se la puede incorporar como adorno de lo propio -un simpático recuerdo de viaje- sin cambio alguno en las relaciones de dominación, sino que también se puede pensar la universalidad *a partir de* la diferencia. El *uno* no tiene por qué ser la sede imperial, el *uno* puede ser uno mismo en su propia situacionalidad geocultural *versus* todo lo demás, de lo cual uno también forma parte pero sin perder su propia identidad.

Entiendo lo que se quiere significar por *pluriversalidad* y me gusta a lo que se apunta, pero temo que sin querer se caiga en lo que, pidiéndole el término en préstamo a Castro Gómez (2005), podemos llamar la *hybris del punto cero*. La expresión *pluri* podría llevar a considerar que al haber varios centros, se podría estar a la vez en más de uno. Pero el único que puede estar en más de un centro a la vez es Dios, esa esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, al decir de Pascal; entonces, al hablar de pluriverso se puede pensar en un sujeto capaz de estar en ese lugar de la deidad, viendo el todo desde todos los centros.

Vale aclarar que hablar de lo universal situado (concepto que se lo debemos a Mario Casalla) no significa ver el mundo desde la *perspectiva* de la propia localización; para decir semejante obviedad no hace falta trabajar con ideas tan complejas. La *perspectiva* implica ver una parte de la realidad: aquella parte que se ofrece a la vista

del observador. Cuando esa parte la observa el conquistador, asume que lo que él ve es la realidad en sí misma: el conocimiento es producto de la iluminación que proyecta el sujeto cognoscente sobre las cosas, sobre las personas y sobre el universo para ver con claridad. La observación es el ideal de conocimiento.

Mas no todas las culturas ni todas las gentes han procedido ni proceden del mismo modo. Hay quienes privilegian a la escucha por sobre la mirada. Si a alguien le dicen: "te observo", se va a sentir intimidado y, en cierto modo, violado. Uso deliberadamente este término: violado, penetrado; la observación tiene un carácter eminentemente fálico y dominador. Mientras que si le dicen: "te escucho", se va a sentir comprendido, contenido. El que observa penetra, mientras que quien escucha se abre.

Encontramos en la filosofía griega y en la del Imperio Romano el germen de lo que Dussel va a llamar el *homo conqueror*¹¹ de la modernidad europea. Así se explica la pasión por la conquista: conquista del mundo geográfico, del mundo material, del propio cuerpo; así se explica también el *faloratiocentrismo* como modo de conocer propio de la ciencia occidental moderna, para la cual, como planteó Bacon en sus inicios, *saber es poder*. No casualmente cuando se dice de alguien que es un conquistador, se piensa de inmediato en el varón que "conquista" a la mujer.

Por el contrario, quien escucha asume la importancia de lo que al otro le ocurre, al otro en concreto, de carne y hueso, con sus problemas, sus angustias, sus alegrías y esperanzas. Pero claro: esto al sistema le puede resultar desestabilizante. Por eso hay tantos observatorios sociales y ningún escuchatorio. Pero pensar el universal de modo situado se diferencia del perspectivismo precisamente en este aspecto: la perspectiva nos lleva a conocer lo que podemos ver, pero si no nos resignamos a la limitación de nuestra mirada, si no cedemos en la pretensión de universalidad, estamos obligados a escuchar la descripción que otras gentes hagan de lo que ven.

Por tanto, la escucha implica, además, confiar en que el otro no me quiere engañar. No se trata de prescindir de los conocimientos que nos aporta la observación, sino de saber que la verdad no se agota allí. Si la observación es masculina (penetración), la escucha es femenina (recepción) y la fecundidad requiere

¹¹ Hombre conquistador.

de la armonía de los dos principios, el *yin* y el *yan* dirían los orientales; principio de complementariedad, en la filosofía andina. En este sentido, al hablar de *universal situado* estamos asumiendo la necesaria universalidad del saber científico, pero abriéndonos a las otras situacionalidades, escuchando al otro. Para este modo de conocer, también vale el apotegma baconiano: *saber es poder*, pero no poder para conquistar, sino para liberar.

La *situacionalidad* implica asumir la totalidad, mas no una totalidad producto de la universalización de un particular, sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en si una apertura al otro y a lo otro; a los demás seres humanos y al resto de la naturaleza. Una totalidad sin ilusión de completitud, con faltas insusceptibles de suturar, pero también una totalidad que va más allá de sí misma y se lanza al infinito. Es que, como suele decir Scannone, sin el infinito que la salva la totalidad acarrea serios riesgos. Los totalitarismos del siglo XX y el pensamiento hegemónico de inicios de este siglo son buenos ejemplos de estos riesgos.

A fin de conjurar ese riesgo, resulta necesario (aunque no suficiente) pensar desde el lugar opuesto al del vencedor: se trata de pensar desde el lugar de la víctima. Recordando a W. Benjamín, se trata de pasar la mano “a contrapelo de la historia”, aunque la mano nos quede ensangrentada, pues el cuero de la historia no se deja peinar fácilmente cuando uno no sigue la inclinación impuesta por los vencedores. Esto no responde, en esta formulación, a un imperativo ético al modo en que aparece, por ejemplo, en Levinas, aunque, obviamente, tampoco se lo niega.

No se trata de creer que la víctima, por el solo hecho de ser tal es buena y el investigador, al pensar desde ella, comparte su bondad inmanente transmutándose en un "alma bella" libre de todo mal y de todo prejuicio. Menos aún se trata de solazarse en la queja plañidera que conduce a la autoconmiseración y a la actitud de llanto y denuncia constante y continua, pero sin potencia suficiente como para construir nada nuevo. Hablamos de pensar desde las víctimas por una cuestión de rigor epistemológico: si Max Weber hubiese pensado desde las víctimas, sus estudios sobre el origen del capitalismo hubiesen sido mucho más ricos, por haber sido más universales.

Asimismo, es necesario no reducir al pensamiento, y en especial a la filosofía, a una mera técnica. No me refiero a la técnica en su relación con las ciencias físico-

naturales sino a un aspecto que atañe más directamente al pensamiento latinoamericano: la filosofía como técnica. La filosofía académica tiende a privilegiar los aspectos técnicos (*cómo* filosofar) por sobre los aspectos vivenciales (*sobre qué* filosofar) contribuyendo a generar la ilusión de una posibilidad de pensar en forma “pura”, con independencia de toda imbricación en un tiempo y un espacio dados.

Dejemos hablar a Kusch, quien en *Geocultura del Hombre Americano* advierte precisamente sobre los riesgos de aplicar la técnica incluso a la víctima: “también se puede tejer la novela, al modo de Levinas, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre al nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo”. Dos páginas antes nos decía:

Esa traducción de la problemática a lo visible, para lo cual nos ayuda la técnica, traducción que nos sirve para lograr cierta capacidad de manipuleo de los medios y de la realidad, hace que se pierda precisamente el filosofar. Servirá en todo caso para hacer filosofías, lo cual no es lo mismo que filosofar ya que se concreta sólo al recuerdo de un sinnúmero de técnicas acumuladas a través del tiempo en un mundo como Occidente que fue precisamente el creador de la técnica. El filosofar así no es más que un manipuleo técnico. De ahí la suposición de que pudiera haber una profesionalidad del filósofo: pero una profesionalidad enquistada, autosuficiente, que a nadie sirve en América. Por eso, ser filósofo, si cabe hablar de él, entre nosotros no consiste en una actividad extrauniversitaria, sino que tiene, para subsistir, que retroalimentarse en la universidad misma. Así, solo el estado puede amparar una actividad estéril en sí misma, o mejor esterilizada y aséptica por una reiteración académica, y por el miedo de los sectores medios que no quieren asomarse a la calle.

Pensar situados en el espacio y el tiempo

Al no haber un punto cero, un lugar fuera del mundo desde donde se pueda observar la realidad, todo intérprete de la realidad es, a la vez, producto de esa misma realidad conformada por un haz de interpretaciones previas. Por eso, cuando hablamos, por ejemplo, de filosofía andina, tupí-guaraní o bantú, no estamos haciendo referencia a una supuesta *esencia pura* de otros modos de pensar que habría

que rescatar del olvido, pues ni es posible que intérprete alguno llegue a despojarse totalmente de su marco interpretativo ni esos pensamientos fueron jamás originarios, puros e incontaminados. En efecto, nosotros, intérpretes de esos otros pensamientos, ya estamos “contaminados” por el pensamiento europeo, en cuyo seno nos formamos.

Por tanto, aún suponiendo como ejercicio teórico que hubiese pueblos y personas que conservaran esos pensamientos en estado “puro”, accederíamos a ellos con un bagaje de categorías, estructuras mentales y gramaticales que nos impedirían un conocimiento de esos pensares “tal cual son”. Pero además, esos pensares nunca fueron del todo incontaminados, y mucho menos a partir del proceso de conquista encarado por los centros de poder desde fines del siglo XV, que llevó la cosmovisión de los invasores (con sus particularidades y diferencias internas) a casi todos los rincones del globo. Imposiciones, resistencias, diálogos y cruces de todo tipo generaron -y continúan generando- modos diversos de conocer y producir la realidad.

Pensar la realidad desde Nuestra América no es tarea de antropólogos y arqueólogos en tanto tales. Por cierto, los aportes de esas disciplinas nutren nuestro pensar, pero si nos quedásemos en el intento romántico de rescatar supuestas raíces de una filosofía autóctona que contendría recetas mágicas para construir un mundo maravilloso, caeríamos en lo que psicológicamente no es más que una regresión absurda, epistemológicamente una ingenuidad pueril y filosóficamente un esencialismo tan peligroso como imposible.

Somos esto que somos. O mejor dicho, somos esto que estamos siendo: ni occidentales con presunto derecho a imponer nuestra ley en nombre de Dios, de las luces de la razón o de la democracia y del mercado, ni pueblos de la aurora depositarios de saberes arcanos destinados a salvar el planeta del capitalismo predador. No somos ni unos ni otros, sino que estamos siendo y haciendo desde hace siglos esta América tan parecida y tan diferente a sí misma.

Tan diferente que en ocasiones se hace difícil asumir que exista algo así como una identidad nuestra americana, pero en la comparación con otras culturas advertimos que esas diferencias no son tan fuertes como para no evidenciar un cierto talante filosófico común, un “aire de familia”. Esto se hace más evidente

cuando comparamos nuestras culturas con, por ejemplo, las del norte de Europa. En este sentido, la pregunta por el fundamento es, quizá, la que evidencia con más claridad que pensar es, siempre, un pensar geoculturalmente situado.

En efecto, cuando el sujeto europeo moderno se pregunta por qué es el ente y no más bien la nada, advierte que no hay un fundamento último de la realidad, que las cosas y nosotros mismos podríamos no haber sido. Entonces ese sujeto (conquistador y propietario, de matriz cultural europea) tiende a pensar que todo es *absurdo*, que nada tiene sentido. En cambio, las gentes de América Latina tienden a pensar que si no hay fundamento, entonces la existencia es *gratuita* y, por lo tanto, puede o no tener sentido, pero lo importante es que las cosas y las gentes están siendo. A su vez, la noción de gratuidad conlleva una actitud de gratitud, tema que vale mencionar aunque en homenaje a la brevedad dejemos su desarrollo para otra ocasión.

Aquel sujeto moderno es heredero de la metafísica de la sustancia propia de la filosofía griega. Cuando el hombre griego se preguntaba por el árbol, no se preguntaba por un árbol concreto, con esas ramas, raíces, hojas, sino por la sustancia del árbol. El sujeto moderno asume esa metafísica, pero en razón del contexto pleno de incertidumbre en que nace, allá por los tiempos de Descartes, duda de todo, salvo de su propia duda. Estamos hablando de un tiempo en que para los europeos todo había cambiado profundamente: el arte, la unidad religiosa, la economía, el mundo mismo ¡incluso la Tierra había dejado de ser el centro del Universo! En la Grecia clásica sólo algunos llegaban al escepticismo al final de un largo camino filosófico.

En cambio, la filosofía moderna plantea el escepticismo al inicio mismo de su recorrido, para superarlo inmediatamente. El sujeto moderno no tiene certeza alguna de la existencia de un árbol, pero sí sabe que él, el individuo, existe, y que ha llegado a estar donde está por sí mismo: de lo único de lo que no duda es de su propia existencia. Son los tiempos en que el burgués que dos siglos antes le había dicho al artista: "pinte el mundo como yo lo veo" (y el artista inventó la perspectiva) le dice ahora: "pínteme a mí", y el artista inventa el retrato.

Pero mal puede ese individuo sentir que él es la sustancia, pues este concepto significa *sub-stare*, es lo que "está debajo" del árbol, del río, de la casa. Mas

recordemos que el *stare* latino implica un permanecer *fuerte*, no es traducible por el *estar* del castellano sino que se vincula más bien con el término inglés *estate* usado, por ejemplo, en *real estate*: la casa, el edificio, la *res*, "está" en ese sentido fuerte. El hombre moderno no siente que permanezca sólidamente *arraigado en* la existencia, sino que se siente *arrojado a (jectum)* esa existencia. Pero no arrojado delante de él (*ob-jectum*) sino que es él mismo, lo más hondo de sí, lo que está arrojado debajo suyo: *sub-jectum*¹². La metafísica del sujeto será, pues, heredera de la metafísica de la sustancia. Con esa herencia adquiere las características de la anterior: 1) universalidad, 2) necesidad, 3) inteligibilidad autotransparente y 4) eternidad.

Como explica Scannone citando a Werner Marx, el sujeto moderno se aplica a sí mismo esas características. Así, al hacerse cargo de la universalidad, se percibe él mismo como universal. Y los que no son como él (los *otros*, negros, indígenas, etc.) o no son propiamente humanos o lo son en un grado menor, "primitivo", pues aún no se desarrollaron plenamente. Esa universalidad niega la diferencia y la alteridad. Del mismo modo, la necesidad niega la gratuidad, por eso su obsesión por el fundamento. La inteligibilidad niega el fondo incognoscible de la persona, el territorio del amor, del deseo y de los afectos: se abona el terreno en el que habrán de florecer el positivismo y el cientificismo. Y la eternidad niega la imprevisible novedad histórica, ya sea porque ve al progreso como lineal y previsible o, con el correr de los siglos, porque cree haber llegado al fin de la historia.

Por cierto, no es lícito encerrar en bloque a toda la filosofía occidental en este modelo esquemático, aunque sí se puede aceptar la vigencia de lo que Scannone llama "*paradigmas epocales* que influyen más o menos, según los distintos autores". Es innegable que muchos pensadores europeos permanecieron abiertos a lo que Werner Marx llama el *paradigma de la alteridad*, aunque no siempre éste les sirvió para repensar radicalmente el paradigma de la sustancia.

Ahora bien: como para el europeo medio la existencia es existencia sustancial, le resulta hartamente difícil pensar a la sustancia como derivada de la relación: lo que no tiene existencia sustancial no existe. Es la consecuencia que sacan algunos intelectuales puestos a filosofar a partir de los hallazgos de la física cuántica: si no hay partículas elementales (protones, electrones, o lo que sea) no hay nada. En

¹² Para un desarrollo de la noción de sujeto desde una perspectiva situada, cfr. Casalla (1998).

palabras de un personaje del novelista francés Houellebecq: "hay que renunciar al concepto de partícula elemental que posee propiedades intrínsecas en ausencia de cualquier observación. En este caso había que enfrentarse a un profundo vacío ontológico (...) renunciando definitivamente a la idea de realidad subyacente." Demás está decir que la novela -que se llama precisamente *Las partículas elementales*- gira en torno al supuesto sinsentido de la vida, sus personajes no la pasan nada bien y terminan bastante mal. Es llamativo cómo les cuesta pensar que si no hay sustancia es porque hay relación, si no hay fundamento, es porque hay gratuidad. Las filosofías de cuño andino, bantú, oriental, no tienen inconveniente en esto, pero al pensamiento europeo lo desespera.

Aclaremos esto con un ejemplo: para un europeo el ecosistema es, o bien una suma de entes con existencia sustancial que se relacionan (un árbol más otro árbol, más el río, más el aire, más la tierra, más los animales...) o bien el ecosistema es una suerte de megasustancia (*Gaia, Gea*, etc.) siendo las cosas, las plantas, los peces, las aves, los minerales, nosotros mismos, sólo partes de esa gran sustancia. En cambio, para otras metafísicas como la andina, las cosas son porque son en relación: la Pachamama no es una sustancia que existe por sí misma, sino que es en sí misma relación, relación que es anterior a la sustancia. De manera análoga, para la filosofía bantú, para educar a un niño hace falta un pueblo entero, del mismo modo que para que crezca un árbol hace falta lo que nosotros llamaríamos todo un ecosistema. Es decir: el niño y el pueblo existen, pero no *sustantivamente* sino *en relación*, lo mismo que el árbol con respecto al ecosistema y recíprocamente.

Hoy las sociedades modernas cobran consciencia de la falta de un fundamento sustantivo, falta de fundamento que va más allá de la mera incertidumbre, asumiendo la radical contingencia de la vida individual y de la vida en común. Descubren, en suma, la radical contingencia de la existencia toda: es el ente, pero bien podría ser la nada. Si bien no son pocos los pensadores que vienen advirtiendo esto desde hace tiempo, recién ahora estas preocupaciones definen lo que podríamos llamar el talante metafísico de las sociedades hegemónicas. Todas las sociedades tienen un modo de abordar el ser y la existencia: ese particular talante no es privativo de los europeos, como pudo haber creído algún heideggeriano desprevenido.

Es posible que la pregunta más radical por el ser sea de matriz europea, puesto que la pregunta más radical por la nada quizá también lo sea. Lo que ocurre es que a otros pueblos, como a los latinoamericanos, nunca les preocupó tanto esto, precisamente por advertir que las cosas son porque son. *La rosa es sin por qué. La rosa florece porque florece*: si esta frase de Silesius impactó tanto a Heidegger, no es porque en otras latitudes nadie se lo haya planteado, sino porque las gentes nos dedicamos a pensar más en aquello que nos preocupa que en lo que damos por sentado, y la preocupación por el fundamento es propio de aquellos talantes metafísicos que -insisto- creen que lo que no tiene fundamento es absurdo, no de los que piensan que lo que no tiene fundamento, lo que es porque sí, es gratuito.

La intelectualidad europea iluminista hizo un culto del individuo, al que lo imaginó como soberano y dueño de sí mismo. Este tipo de subjetividad hubo de encontrar su mejor plasmación política y social en el norte de Europa y de América entre fines del siglo XVIII e inicios del XX. Luego, el empleo de nuevas formas de energía y nuevos materiales habrá de motivar profundos cambios en el modo de producción industrial con el consiguiente impacto sociopolítico. Migraciones multitudinarias e importantes concentraciones urbanas producen la irrupción en escena de un nuevo actor: las masas. Las elites ilustradas las van a ver como un peligro para la autonomía del individuo. Más aún: las van a concebir como la negación misma del individuo. Los distintos fascismos, de derecha o de izquierda, constituyeron un intento de “poner orden” en lo que Ortega denominó *la rebelión de las masas*.

A partir de los años setenta del siglo pasado, la aplicación de nuevas tecnologías (en especial informático-comunicacionales) a la economía y a la guerra, produce grandes transformaciones, cuyo impacto recién hoy lo podemos ver con claridad en los hijos de quienes nacieron en esos años setenta. A los que pertenecemos a esa generación nos tocó ser la de transición entre el mundo analógico y el digital, entre otras tantas transiciones.

Estas transformaciones se advierten principalmente en tres ámbitos:

1) *Ámbito laboral*: Si antes de los ‘70 una persona de mediana edad en busca de empleo mostraba en su hoja de vida que había trabajado en tres empresas

distintas no iba a ser bien visto. Por el contrario, hoy no sería favorecido por haberse desempeñado siempre en la misma empresa. Ya nadie trabaja toda su vida en el mismo lugar y, si alguien lo hace, sus compañeros cambian, por lo que no se pueden establecer vínculos duraderos en el ámbito laboral.

2) *Ámbito de residencia:* Esto conlleva la necesidad de trasladarse de un lugar a otro en busca tanto de cercanía con el lugar de trabajo como de vivir en un espacio acorde al nuevo *status* adquirido, tornando imposible conocer a los vecinos y, por ende, ocurre lo mismo que en el caso anterior: no se pueden establecer vínculos duraderos de vecindad.

3) *Ámbito doméstico:* La alta productividad obtenida gracias al empleo de las nuevas tecnologías y de la mayor capacitación de los trabajadores requiere de un mayor consumo de productos con alto valor agregado. Una familia con diez hijos difícilmente pueda cambiar de auto todos los años o salir a cenar afuera dos veces a la semana. Es preciso, por tanto, que la mujer salga de casa y vaya a trabajar. De ese modo, no solamente tendrá menos hijos (que ya no son necesarios ni para morir en la guerra ni para mantener bajos los salarios industriales) sino que además sumará otro ingreso a la economía familiar. Si la mujer madre de diez hijos era maltratada por su esposo, no tenía más remedio que soportar el maltrato.

Por su parte, el marido maltratado tampoco tenía ocasión de encontrar otra mujer: no las había en la fábrica, ni en la oficina, ni en la calle; apenas en el prostíbulo, pero ahí es muy difícil que el hombre encontrara una pareja estable que reemplace a su esposa. El matrimonio era indisoluble y los roles bien claros: la mujer era la madre reproductora y el varón era el padre proveedor del sustento. Por tanto, su poder en el ámbito doméstico era indiscutido. Él decidía lo que se podía y se debía hacer y lo que no; cuando el hijo salía de casa seguía necesitando que alguien le diga qué hacer, como la maestra al frente del aula. Ya adulto, buscaba ese padre en el gobernante, sea dictatorial (Videla, Pinochet, Franco, Stalin, Mao o Mussolini, tanto da que sea de izquierda o derecha) o democrático (Nasser, De Gaulle, Perón...).

En cambio hoy la vida de los progenitores gira en torno a los hijos. El niño suele ser único hijo, además de único nieto y único sobrino, por lo que es el centro de atención de toda la familia, incluyendo a la familia de la nueva pareja de su padre y de la de su madre. Asimismo, por primera vez en lo que se conoce de la historia de la humanidad, un infante apenas ingresado a la escuela puede transmitirle a los adultos conocimientos socialmente relevantes: cuando el chico de ocho o nueve años le explica a sus padres cómo bajar una aplicación para ingresar a su cuenta bancaria desde su celular, estamos en presencia de un quiebre, de una novedad radical en las relaciones intrafamiliares e intergeneracionales. En función de estas nuevas realidades, cuando ese chico sale de su casa no necesita buscar a ningún padre: se busca a sí mismo, se saca una *selfie* y la sube a las redes sociales. Este chico descubrió que fuera de casa no hay padre ni madre, y no siempre sabe qué hacer con este descubrimiento.

La presencia de un padre fuerte y su correlato social, las ideologías tradicionales, establecían claramente lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo permitido y lo prohibido, generando estructuras dicotómicas que anulaban la percepción de la complejidad de la vida individual y de la existencia en común.

Estos cambios en el ámbito laboral, residencial y doméstico han socavado los fundamentos de las ideologías tradicionales de matriz europea. Por cierto, el debilitamiento de los fundamentos no implica la desaparición de los fundamentalismos sino que, por el contrario, en un intento desesperado por imponer un sentido a una vida en común que pareciera dejar de tenerlo, muchos y muchas se lanzan a la negación del pluralismo y de la diferencia en busca de una supuesta identidad perdida.

En síntesis: si el sujeto individual es producto de la modernidad temprana y la masa como sujeto es producto de la modernidad madura, el individualismo de masas (acertada denominación epocal propuesta por Sloterdijk) sería lo propio de la modernidad consumada, en tanto conjunción de ambas creaciones de la modernidad occidental.

Concepciones de la sociedad

Estos procesos sociales han dado como correlato distintas concepciones del individuo y de la sociedad. A fines analíticos presentaremos un esquema que, como todo esquema, no pretende ser un reflejo fiel de la riqueza del pensamiento ni de la realidad social, sino tan solo un plano que nos permita ubicarnos en un campo por demás complejo.

Vale recordar que los cambios en la condición social no eliminan las formas de concebir al hombre y a la sociedad propias de otras condiciones, pues el vínculo que se da entre las ideas y sus condicionantes materiales no es lineal y directo ni se da necesariamente de un modo predeterminado. Por eso, a pesar de los cambios referidos en la primera mitad del siglo veinte, subsisten concepciones individualistas propias del liberalismo clásico, y a pesar de las transformaciones contemporáneas persisten concepciones colectivistas. Para unos, el sujeto/sustancia de la historia es el individuo; para otros, la clase social, el pueblo o la colectividad. Unos pondrán el acento en la libertad, los otros en la igualdad.

Esta oposición entre *individualismo* y *colectivismo* se nos presenta como un estorbo que nos impediría captar a la sociedad o al individuo como es en sí: su verdadera esencia siempre se nos escaparía. No es posible encontrar la síntesis superadora de este antagonismo. En cambio, si olvidamos la obsesión del pensamiento occidental por encontrar en todo y por encontrarle a todo la esencia, la sustancia, y tomamos en consideración las tradiciones filosóficas para las que la relación es previa a la sustancia, podremos, al menos, explorar algunas alternativas a los problemas que, para las concepciones expuestas, no solamente son irresolubles, sino directamente inabordables.

Si asumimos que ni el individuo ni la sociedad son sustancias preexistentes, sino que cada uno de nosotros es porque es en relación, o, mejor dicho, está siendo en relación consigo mismo, con los demás, con el cosmos, nos cambia el ángulo desde el que reflexionar. Si el individuo y la sociedad existen como entidades relacionales, podemos pasar a entender a la *fraternidad* como eje de una reflexión filosófico política, no como un modo de superación de la antinomia sociedad / individuo, sino como una explicitación de esa tensión permanente. Ni la sociedad es

la sumatoria de sujetos/sustancias (individualismo), ni el individuo es sólo una parte de un megasujeto (colectivismo).

En efecto, a partir de una visión fraterna, ergo relacional, es posible afirmar que el pueblo, la comunidad, existen sin que su existencia niegue al individuo, ni viceversa. Claro que esto es muy difícil de aceptar para el pensamiento europeo dominante. Si hay relación -dirán- es porque hay "algo" (sustancias) que se relaciona con otro algo. Esto es lo que lleva a tantos excelentes filósofos políticos contemporáneos a desvivirse por encontrar un fundamento a la sociedad y a la política y al no encontrarlo, en lugar de aceptar que las cosas son porque sí, terminan negando la sociedad y la política.

Esta suerte de nihilismo posmoderno está lejos de constituirse en el *talante metafísico* de las gentes de nuestras tierras por varios motivos. El primero, es que la categoría *relación* como anterior a la sustancia está incorporada en la forma de entender al mundo y a la sociedad por parte de nuestros pueblos. Pero además, América sigue siendo la tierra donde hay tanto para hacer que mal podríamos pensar que "ahora sólo queda la nada". No es el de nuestra gente un pensamiento "antisustancialista", sino que entiende que hay cosas y que estas tienen su sustancia, pero con dos diferencias capitales con respecto a los pensamientos de matriz helénica: 1) la sustancia se deriva de la relación y no a la inversa y 2) las cosas y las personas no *son*, sino que *están siendo*.

Claro que esto es la expresión en conceptos filosóficos de conocimientos, haceres y saberes que los pueblos los expresan de otro modo, más vivencial que teórico. En palabras de Alejandro Moreno, "el hombre de pueblo no es un ser-en-el-mundo sino una *relación viviente*, que existe, en tal caso. No es subjetividad, ni racionalidad, ni individuo, sino relación. En la relación han de deconstruirse y construirse -no re-construirse- la subjetividad, la racionalidad y la singularidad, si es que no hay más remedio que seguir hablando en la única lengua que tenemos."

Tipos de relación:

A esta altura conviene hacer algunas precisiones en torno al tipo de relaciones que conforman una sociedad, para lo cual vamos a tomar una distinción que suele hacer Scannone entre cuatro tipos de relación: *hacia, con, frente a y entre*.

Para los medievales, pensar en términos de relación implicaba pensar *hacia*. La episteme medieval, como aquellas catedrales góticas en las que todo se ordena desde abajo *hacia* arriba, se caracteriza por pensar que todas las cosas se relacionan pues en definitiva todo se ordena a Dios, causa primera en el orden del ser y última en el orden de los fines. Tanto en el mundo físico como en la comunidad lo inferior se ordena a lo superior. Así, “naturalmente” los estamentos más bajos se relacionan con el inmediato superior hasta llegar a la cúspide, donde se encuentra el Papa o el Emperador.

Además de esta relación vertical, tenemos las relaciones horizontales. En primer término, encontramos la relación *con*: vivimos *con* los otros. El problema es que si nos limitamos a estas dos relaciones, nada nos impide pensar a la sociedad al modo totalitario. En efecto, para los totalitarismos, la relación *hacia* está dada por el dedo del líder que señala hacia dónde ir y la relación *con* es la que conforma al pueblo. Todos marchando al unísono, unos *con* otros, desfilando incluso a veces sin ir hacia ninguna parte, pero siempre con los demás.

Cuando las cosas o las personas se ordenan *hacia* o se vinculan *con* otras, la relación puede seguir siendo pensada como una categoría derivada, pues en definitiva son los sujetos/sustancias los que se relacionan. Pero si incluimos las relaciones *frente a frente*, hacemos referencia al diálogo y al conflicto; asimismo, las relaciones *entre* nos hablan de la apertura a los demás como constitutivas de nuestra identidad. Somos un entramado de relaciones.

Es a partir de las relaciones *entre* (y *frente a frente*) las personas en la familia, en el barrio, en el trabajo o dónde sea, así como *entre* las personas y el resto de la naturaleza, que -a lo largo del tiempo- se va conformando el individuo, la sociedad, el ecosistema. América Latina está llena de ejemplos de dirigentes iluminados (y generalmente iluministas) que “tienen claro hacia dónde ir”, pero olvidan la forja de la historia, de las generaciones que, desde los primeros pobladores de nuestras tierras hasta hoy, han ido conformando una trama infinita de todo tipo de relaciones. Suponen de buena fe que basta con imitar las instituciones de los países centrales para ser “desarrollados”.

Por cierto, las relaciones *entre* no niegan a las relaciones *con*, pero son constitutivamente más importantes. De la suma de relaciones *entre*, *con* y *frente a frente*,

a lo largo del tiempo se va conformando eso que podemos denominar *pueblo*, más como categoría histórico-cultural (o como núcleo histórico-mítico) que como categoría política.

Cuando una parte de ese pueblo asume la hegemonía y establece un tipo de relación *hacia*, recién entonces el pueblo deviene claramente categoría política. Pensar al pueblo como categoría primariamente política (y no en forma derivada) conlleva el riesgo de olvidar que el pueblo es relación y, por ende, se lo puede sustancializar, con todas las consecuencias nefastas que esto implica: el "pueblo" como útero (madre) que contiene a los elegidos y niega a "los otros"; el "pueblo" que es tal porque es hijo de un líder/padre que dicta la ley, depositario del poder y del saber.

En cambio, la noción de fraternidad nos muestra que no hay padre ni madre, que primero están las relaciones de horizontalidad con sus cargas de conflictos y armonías; y si llega a haber un liderazgo, el líder será tal mientras tenga en cuenta ese tipo de vínculos (el *mandar obedeciendo* de varios pueblos originarios de América) a la inversa del líder/padre que es tal haga lo que haga: el padre, como el Rey, el *Duce* o el *Führer* son los que, supuestamente, dan identidad y forma al "pueblo".

Por tanto, en esos casos, la relación, además de ser prioritariamente entendida como *hacia* se limita a una relación dual: el líder y la masa de los dirigidos. Mas la necesaria incorporación del tercero impide legitimar ese tipo de liderazgos. Además del líder y sus seguidores, siempre están los demás (los terceros) dentro o fuera de las fronteras, que deben ser tenidos en cuenta si se quiere hacer un análisis realista.

La fraternidad

Rómulo y Remo, Caín y Abel, Jacob y Esaú, Tupí y Guaraní, Manco Capac y sus hermanos: en todas las latitudes encontramos mitos de origen que nos refieren peleas entre hermanos, que a veces llegan incluso al fratricidio. La experiencia cotidiana de cualquier padre de dos o más hijos confirma que los hermanos se pelean. Sin embargo, en contra de toda evidencia, las madres insisten en decirles a sus hijos que no deben pelearse sino que deben quererse como hermanos. Asimismo, cuando dos amigos quieren indicar que su amistad es muy fuerte, dicen que son como hermanos.

Se advierte, pues, que la hermandad o fraternidad puede entenderse en dos sentidos distintos: a) como aquello que efectivamente es; b) como aquello que querríamos que fuese. En el primer caso, la lucha entre hermanos nos pone frente a un dato de la realidad: las relaciones horizontales estimulan el conflicto. En el segundo caso estamos frente a un anhelo: si pudiésemos evitar el conflicto todos seríamos más felices.

Igualmente, si extrapolamos el concepto de fraternidad del ámbito doméstico al terreno político, cuando hablamos de fraternidad universal podemos hacer referencia o bien a: a) la condición originaria de la sociedad: no hay padre ni madre, por tanto el conflicto está siempre ahí, en forma manifiesta o latente, o bien: b) podemos referirnos a un ideal, a un fin inalcanzable pero que nos atrae como un imán: una sociedad armónica en cuyo seno cada cual pueda desplegar libremente todas sus potencialidades.

En este sentido, la fraternidad es bifronte como Jano: con una de sus caras mira esperanzado hacia el futuro que deberíamos construir, y con la otra mira alerta el pasado desde el que hemos ido construyendo este presente. Una cara dicta un mandato; la otra describe un dato. Paradójicamente, la cara realista nos da el dato (*lo dado*) de que nada está dado de antemano y que por lo tanto todo es cuestión de construcciones, las que nunca son definitivas sino que son el dinámico resultado de luchas y de consensos, de diálogos e imposiciones.

Toda extrapolación de lo privado a lo público tiene sus riesgos e inconvenientes, lo que ha llevado a muchos a desechar este concepto como categoría política útil. Sin embargo, la riqueza que podemos extraer de él es tan grande que bien vale la pena correr ese riesgo aunque, claro está, con las debidas prevenciones. La primera de ellas ya la explicitamos: en la familia, los padres establecen la verticalidad que tiende a disolver el conflicto.

En cambio, en el ámbito público no hay ni hubo nunca padre ni madre: no hay persona ni grupo que pueda detentar “naturalmente” la función paterna de establecer la ley, ni hay una sociedad-útero en cuyo seno maternal todo antagonismo se disuelve. La fraternidad universal nos advierte que la vida en común es una construcción que depende de nosotros, realidad originaria y a la vez ideal a alcanzar: en la tensión entre estos dos extremos se juega la existencia colectiva, existencia que

no deja lugar a ingenuidades o banalizaciones. Nos señala que somos pueblo en el doble sentido del término: como *populus* o totalidad armónica de los de “arriba” y los de “abajo”, de patricios y plebeyos, y como *plebs*, la parte de abajo, de los que pretenden erigirse en la representación del todo enfrentando al patriciado¹³.

No hay un padre que imponga su ley, sino que la vida en común es una construcción colectiva. Tampoco hay una madre útero que nos contenga armónicamente a todos en su seno. No somos almas bellas capaces de vivir en un mundo sin conflictos una vez que hayamos acabado con "aquellos", los hijos de mala madre, que nos lo impiden. No tenemos más remedio que hacernos cargo de nuestra situación.

Esto es lo que molesta de la fraternidad y por eso se tiende a relegarla frente a principios “fuertes” como la libertad, la igualdad o la justicia. El problema es que esos principios nos hablan de un deber ser, mientras que la fraternidad nos obliga a confrontarnos con lo que es, con lo que somos; o, mejor dicho, con lo que estamos siendo. La libertad y la igualdad dejan de ser atributos debidos a la sustancia “hombre” para ser bienes que se pueden obtener, conservar o perder.

La fraternidad nos pone de cara ante el hecho de que siempre y necesariamente somos responsables, esto es: debemos dar respuesta. Si hubiese un padre, cuando llaman a la puerta él se encargaría de responder. Pero no hay padre, por lo que aún el silencio es también una respuesta, aunque poco eficaz. Los excluidos del festín llaman a la puerta de los satisfechos. Estos podrán encerrarse en sus barrios privados y elevar muros en torno a las autopistas que los lleven al centro. Pero los marginados de toda laya siguen llamando a la puerta.

Desde esta perspectiva, la fraternidad nos lleva a repensar a la sociedad y, por ende, a resignificar a la libertad, la igualdad y la justicia.

Para aproximarnos a la cuestión pensemos al modo en que Aristóteles lo hizo con respecto a las formas de gobierno, comparando las formas puras con las viciosas o impuras. Veamos, pues, cuáles serían los vicios o formas impuras de los tres principios: el de la libertad sería el egoísmo (no se sale del *yo*, la *primera persona*); el de la igualdad sería la envidia (aparece el *tú*, la *segunda persona*: envidia lo que tú

¹³ Digamos al pasar que *plebs* se refiere a la parte de la sociedad integrada por los más pobres, pero curiosamente tiene la misma etimología de *pleno*, *plenitud*. ¿Nos estará diciendo algo esta etimología acerca de pensar la plenitud si no es a partir de la falta, o de pensar la armonía si no es a partir del conflicto?

tienes) y el de la hermandad los celos: se busca la eliminación del hermano para gozar en exclusiva del amor de los progenitores o de los favores del primo o el amigo que vino a la casa: aparece el *tercero*.

El tercero es el indeterminado y, en cierto sentido, indeterminable, que nos permite salir de la encerrona de la falsa alteridad del dual: entre un *yo* y un *tú* en diálogo, lo único que hay es un constante intercambio de roles: el *yo* cuando deja de hablar pasa a ser *tú* y el *tú* habla en tanto que *yo*. Es la tercera persona, *él* o *ella*, quien permite la auténtica apertura a la alteridad.

Filósofos como Martin Buber señalan certeramente el problema de la filosofía europea moderna centrada en el yo y advierten la prelación del *tú* como constitutivo del yo. Pero si nos quedamos ahí corremos el riesgo de entender al tú como un *alter ego*, como un otro yo del cual, a su vez, yo soy su otro yo. Idolatría recíproca, mutuo espejo, egoísmo de a dos, son algunos de los vicios hacia los que fácilmente puede desplazarse la relación dual y en los cuales la alteridad desaparece. El cierre sobre sí mismo, ya sea como mero yo o como parte del dual *ego - alter ego*, es uno de los puntos más endebles de la teoría política y social moderna y contemporánea. Es la apertura al tercero, al otro en tanto que otro y no como un otro que es tan sólo un tú, lo que permite una dinámica política realista. Más aún: es lo que permite la existencia de las instituciones.

En la relación yo-tú, la justicia no pasa de ser una demanda ética cuya plasmación está sujeta, en última instancia, a la buena voluntad de las partes. En cambio, con la entrada en escena del tercero se pueden generar los canales adecuados para tornar efectivamente exigible la demanda de justicia. No se trata solamente de exigirla al tú ni de ser buena persona y proponerse uno mismo ser justo, sino que hay una instancia ante la cual plantear la cuestión.

Del mismo modo, en la relación dual entre dirigentes que actúan siguiendo los dictados o deseos de sus dirigidos, el tercero aparece siempre como límite que debe ser tenido en cuenta. En efecto, al aparecer el tercero, aquellos que no están dentro del sector hegemónico pero a quienes no es posible (de hecho) ni correcto (éticamente) eliminar, imponen la necesidad de que los que deciden lo hagan dentro de un marco normativo que, sin impedir cambios ni transformaciones, respeten las

garantías básicas o, lo que en términos generales, podemos denominar los derechos de las minorías, no como concesión graciosa sino como obligación institucional.

El tercero nos impide pensar a la acción política como el carpintero que puede hacer la mesa tal cual como la diseñó, pues este actúa o solo (primera persona) o con un tú (segunda persona) que puede ser su empleado o su cliente. Inspirándonos en Aristóteles (a cuya clásica distinción entre *praxis* y *poiesis* estamos aludiendo analógicamente) conviene pensar la política como el abogado que no puede prometerle a su cliente un resultado exacto en un plazo determinado, pues depende de un tercero, el juez. Así, la política deviene experimental. Se diseña una estrategia, pero se debe estar siempre dispuesto a modificarla en función de las circunstancias.

La fraternidad nos dice que nunca se alcanza un estado armónico y definitivo, sino que el conflicto siempre está presente, aunque sea en estado latente. Y también nos habla de la primacía de la relación sobre la sustancia. La permanencia y ubicuidad del conflicto y la primacía de la relación muestran que no es posible pensar en conseguir un “estado de igualdad”, una sociedad “esencialmente” igualitaria, sino que, desde esta perspectiva, parece más adecuado entender esas aspiraciones o anhelos igualitarios en términos de luchas por la justicia social. No vamos a definir qué es la justicia social. Como todo lo que verdaderamente importa -el amor, la libertad, el tiempo, la vida o el espacio- la justicia social es insusceptible de ser aprehendida o aprisionada en los límites de una definición conceptual. Pero sí intentaremos describir las dimensiones que más se destacan en función de la fraternidad:

a) *Justicia distributiva*: Sin duda que ese es un componente necesario e indispensable, más aún: a la vista de las abismales desigualdades de riqueza e ingresos, hoy es el componente más importante, cuya no vigencia pone en riesgo la democracia y la misma vida en común en nuestro planeta. Pero no es suficiente. Es menester incluir otras dos dimensiones de la justicia social.

b) *El reconocimiento*: el homosexual, el indígena, el negro, la lesbiana, el judío, pueden llegar a tener tanto dinero como el varón blanco heterosexual, pero si por su

condición étnica, religiosa o preferencia sexual no son reconocidos sus derechos ya sea por la ley o por las prácticas sociales, son víctimas de una injusticia.

c) *Justicia contributiva*: El profesor universitario, el ejecutivo, el funcionario público retirado que recibe una buena jubilación y a quien todos los años se le hace un homenaje, no padece injusticias de las dos dimensiones anteriores. Tampoco las padece el trabajador desempleado que percibe un buen subsidio o la mujer del empresario que “vive para su familia”. Pero ellos saben que pueden aportar mucho más a una sociedad que no les da la oportunidad de hacerlo. Esta es la dimensión que los medievales llamaban la “justicia general” y que la modernidad olvidó, por considerar al individuo como una sustancia, en lugar de asumir que la persona se hace en su relación consigo misma, con los demás y con el resto de la naturaleza. Nos referimos acá a la dimensión de la justicia social consistente en garantizar a cada uno el derecho a realizarse plenamente a través de su aporte a la realización de los demás.

La ciencia y la filosofía modernas tienen una notoria incapacidad para advertir esta dimensión constitutiva del ser humano -la justicia contributiva-, por eso tienden a reducir la necesidad de hacer algo por los demás a la dimensión anterior de búsqueda de reconocimiento. Sin embargo, esto no es así: ¿acaso el médico que salva una vida, no se siente pleno por el solo hecho de haber salvado esa vida? ¿Acaso es el mero afán de reconocimiento lo que lo impulsa? Entiendo que no hace falta continuar fundamentando esta dimensión de la justicia como una dimensión independiente, pues el lector seguramente habrá experimentado alguna vez en su vida que al dar podemos ser más felices que al recibir.

Así como la concepción fraterna y, por ende, dinámica, de la igualdad resignifica este concepto en términos de luchas por la justicia social, tampoco se puede pensar a la libertad como una situación fija, sino como un proceso. No se “es” libre como si eso fuera parte de una supuesta naturaleza o esencia humana, sino que estamos siendo más o menos libres.

La historia del pensamiento occidental muestra una clara preocupación por defender las libertades individuales ante los poderes, en especial religiosos y políticos

(no tanto frente a los económicos) llegando a concebir implícitamente al poder como lo opuesto a la libertad. En cambio, desde la perspectiva que enunciamos acá, el poder es lo contrario a la impotencia y la libertad es fruto de un proceso de construcción de poder (especialmente frente a los poderes económicos) y no un estado o situación fija: por lo tanto, vista desde el prisma de la fraternidad, la libertad deviene liberación.

Por cierto, el capitalismo devastador y consumista no constituye el mejor sistema para la conformación de una sociedad de libres e iguales. Pero como hoy es más fácil pensar en el fin de la humanidad que en el fin de ese capitalismo, pareciera que al haberse disuelto en el aire los ideales de libertad e igualdad, solo quedase la nada. El desencanto lleva al desánimo y el pesimismo a la desesperanza. Es el retorno de un nihilismo que nunca se fue.

Desde los inicios del filosofar occidental está presente el terror a la nada. En efecto, más que el asombro ante el Ser, lo que movía a Parménides o a Heráclito era el terror a la nada (Severino, 2008) de donde se deriva su preocupación por explicar (o negar) el cambio. Por ejemplo, para este tipo de pensamiento, cuando una cosa - un ente- ahora es acá y un instante después es allí, ¿qué pasó en el medio, en el “mientras”? ¿Dónde “es” esa cosa? Terror que se pretende negar a través del “desarrollo de la civilización” (Kusch, 1962).

Por el contrario, esta preocupación ante el cambio adquiere otro sentido para las gentes de Nuestra América, pues asumen que una cosa ahora está siendo acá y dentro de un instante está siendo allí. Pero en griego (o en alemán, en inglés, etc.) no hay modo de decir “está siendo”. Obviamente no es una mera cuestión de limitación del lenguaje, sino que el lenguaje es limitado porque hay una tremenda dificultad para entender las cosas si no es pensándolas en el ámbito del Ser y la Sustancia. De ahí la importancia de autores que advirtieron este talante metafísico de nuestros pueblos, como Kusch (1962) y su rescate del *estar* o Scannone con el de *estar siendo*, para repensar nuestro tiempo caracterizado precisamente por la ausencia de un fundamento sustancial¹⁴.

¹⁴ Para una introducción a la constelación de pensadores y pensadoras “postfundacionales”, en especial los llamados “postestructuralistas”, ver Stavrakakis (2010) y Marchart (2009). Para el problema del fundamento en la Grecia clásica, ver Poratti (1993).

Hacia una teoría crítica para el Siglo XXI: Reflexiones desde el giro de-colonial

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Introducción

Uno de los filósofos franceses que goza actualmente de mayor reconocimiento, y entre los círculos de pensamiento y activismo radical ha sido uno de aquellos que, últimamente, ha animado los debates sobre el asunto de la acción y su sentido (enunciada en su sistema de categorías como “el ser y el acontecimiento” y en términos de política y ética como la cuestión de “la idea del comunismo”). O dicho en otros términos, sobre la necesidad de discutir el horizonte de todo otro horizonte que aunque en nuestro tiempo no pareciera estar cargado de actualidad, la situación del mundo tan agravada le ha venido colocando, a ese *topoi*, como una apuesta ineludible, en la que la humanidad pudiera estar jugándose su destino.

Este mismo pensador, en una obra que fue publicada justo en la época de “la gran transformación” neoliberal, esto es, que expresaba un tono completamente discordante con el vuelco reestructurador que se empezaba a vislumbrar a inicios de los años ochenta del siglo pasado, llegó a sostener que “la filosofía no vale una hora de esfuerzo si no esclarece el compromiso” (Badiou, 2009: 17). Con una intención muy afín a ésta se expresaba el ex combatiente de la Resistencia y luego involucrado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Stéphane Hessel, quien ya su cercano a sus 90 años y a la luz de los estragos que comenzaban a sentirse con la crisis global de inicios de 2008 llamaba a sus congéneres no sólo a “indignarse” sino a dar un siguiente paso y “comprometerse” en una política que cambie el estado de cosas actual.

Lo que Alain Badiou sugiere o invita a pensar, en aquel muy abreviado enunciado, pudo fácilmente habersele antepuesto a las transiciones vivenciadas por los herederos intelectuales de aquel proyecto que venía siendo conocido como *Teoría*

Crítica de la sociedad. Y que ya en dicha década estaba madurando hacia un paradigma de pensamiento (por vía de Habermas y su “Teoría de la acción comunicativa”) que si bien no se colocaba en las antípodas del legado de los pensadores frankfurtianos de la época del fascismo -Max Horkheimer y Theodor W. Adorno- sí le separaba definitivamente de lo que al seno del programa de investigación original les guiaba al modo de certeza: la civilización que la racionalidad moderna prometía estar creando se conduce por un curso que es irracional, la enajenación que a su interior se aloja cobra un grado de sutileza que le vuelve imperceptible; y al sujeto que la encarna le convierte en inconsciente participante de su propio autodomínio (le encierra con ello en un callejón sin salida).

La proyección ampliada de dichos mecanismos enajenantes, y sus mediaciones, construye y autoconstruye una lógica global que coloca como externa la valoración moral de nuestra acción individual, pues separa -en tiempo y espacio- las consecuencias (colectivas pero ignoradas) respecto al acto (éste sí calculado y eficaz, y por ello moderno), con lo cual bajo el cobijo de una entera racionalización instrumental y un ejercicio burocrático del control se produce totalitariamente un sistema que no puede sino asumir la forma de una “sociedad administrada”.

Es cierto que no puede objetarse a los continuadores de la primera generación de pensadores adscritos a la Teoría Crítica el haber abandonado todo compromiso, por el contrario, lo que ha de subrayarse es que establecieron un compromiso con el orden emergente de la posguerra, con la instauración en los espacios de capitalismo avanzado de las estrategias del Estado de Bienestar y las políticas socialdemócratas como mecanismos privilegiados en la obtención de legitimidad. Los nuevos posicionamientos exigían distanciarse de las posiciones originales, de Horkheimer y más aún de Adorno, que ven la autodestrucción de la razón en el proceso dialéctico de intentar dominar por vía racional y en sentido pleno a “lo otro” y obtener por resultado el carácter resurgente de ese otro (de salvaje barbarismo) que se esconde en el ser humano dotado de razón.

Los continuadores de la escuela de Frankfurt desde la segunda generación encabezada por Habermas consienten en dar más oportunidad a la razón como en mirar con carácter de incompleto el establecimiento de la modernidad, desde sus

renovadas posturas todavía hay algo por hacerse con los ideales ilustrados y sus vericuetos racionales.

Se trataría, entonces, de conducir las situaciones humanas, por el camino de los acuerdos consensuales (en la ética y la política) y por vía de la verdad intersubjetiva (con consecuencias devastadoras para una razón solipsista y secuelas hasta en el terreno de lo que ha de ser asumido como científico y en su aplicación profundizada y tecnocientífica) y la “acción comunicativa”, hacia un orden que, si ya no es posible modificarlo de tajo, pudiera construir sociedades más justas y mundos de vida más acordes a lo civilizado (Habermas). Asumiendo, de ese modo, que es imposible acabar con ciertas “patologías de la razón” que en el carácter relacional de los conglomerados humanos no terminan por abrogar diversas formas de nulo reconocimiento del otro o de franco desprecio y agravio moral (Honneth).

Ese nuevo compromiso, encubierto en un proceder socialdemócrata que vacía de contenido a lo democrático y lo vuelve acomodaticio a los intereses del capital corporativo y multinacional, promueve un muy limitado diálogo de estos autores con su circunstancia, lo reduce a una interlocución que se da “entre ellos mismos”, en diametral lejanía de sujetos y causas que no sean aquellos de remozar el orden, dirigir la justicia a lo legal, confundir desarrollo con crecimiento y mercado con sociedad de mercado. Tal proyecto intelectual de los pensadores de Frankfurt pareciera verse así finalmente liquidado.

La hipótesis que sostenemos en este trabajo, sin embargo, será otra. La suerte de la Teoría Crítica pareciera expresar una mudanza de escenario y manifestar un relevo de sentido que la puede hacer recuperar su pertinencia si es capaz de colocarse no desde el centro ignorando las periferias, sino desde los márgenes. Y desde ese lugar mirar mejor las diversas espacialidades que se manifiestan como centrales en la lógica de reproducción del capital y en la capacidad de construir auto organización y movimientos (de variada territorialización en el ejercicio de su política) como expresión del reconocimiento intersubjetivo.

Este proceder metodológico de abrir los horizontes de visibilidad, por colocarse en los márgenes de un conocimiento que hasta ahora ha sido despreciado, permitiría no sólo una mayor posibilidad de crítica a la modernidad, por volcarla en las posibilidades de un genuino diálogo intercultural, sino que adicionalmente

aportaría a una verdadera búsqueda de alternativas más plurales, antes menospreciadas.

Ese relevo de sentido en la Teoría Crítica, se sostiene en este trabajo, estaría siendo procesado desde las aportaciones intelectuales de un muy plural y heterogéneo grupo de pensadores ubicables en el llamado giro descolonizador del conocimiento y la acción. Nuestra hipótesis se refuerza por sostener que si la crisis de inicios del siglo xx, con todos los destrozos humanos a ella asociados, fue capaz de promover una muy peculiar Teoría Crítica, la crisis actual que experimentamos, de lejos más significativa y perturbadora, ha de producir también otro tipo de Teoría Crítica (la del giro de-colonial), una de mayores alcances y que se erige desde otros lugares de enunciación.

Esta presentación se divide en tres partes, la primera, algo más breve, que establece un estado de situación sobre la posibilidad del relevo de sentido como expresión de un cambio paradigmático; la segunda, en que se caracteriza con detenimiento el proyecto intelectual de la primera Teoría Crítica y sus derivaciones posteriores; y la tercera, con que se cierra el texto, en la que se señalan ciertas limitaciones ya no de la deriva posterior de la Teoría Crítica sino de sus promotores originales. Esto último con el fin de destacar las posibilidades intelectuales y de intervención sobre lo real que se abren con el nuevo enfoque, el del programa de investigación latinoamericano de modernidad/colonialidad.

Relevo de paradigmas: ¿En qué condición se encuentra el pensamiento crítico?

¿Qué es lo que se compromete cuando se intenta apreciar el modo en que crece, cambia, o evoluciona el pensamiento científico o el discurso filosófico? En mi opinión, cuando se habla de un relevo de paradigma, de un corte epistemológico, de un nuevo programa de investigación, o de un “giro” en la discusión, se está haciendo referencia a la aglomeración de anomalías del enfoque que hasta ese momento se considera hegemónico (y que él mismo está imposibilitado de detectar) y a la emergencia de una propuesta (disyuntiva, paralela, o confrontada a la anteriormente vigente) que le compite al seno de la comunidad académica establecida o ya normalizada al interior del viejo paradigma.

Justamente en su capacidad de desestabilizar al régimen discursivo anterior (lo viejo que no acaba de morir) la emergente manera de encarar problemas y plantear preguntas (lo nuevo que no acaba de nacer) despliega su potencialidad de creación y autocreación de un nuevo entramado conceptual o categorial que revelará sus alcances con relación a la situación del mundo y a la apertura de ese mundo a un nuevo caleidoscopio de posibilidades de transformación, que ya iniciaron al promover en los hechos un viraje en el propio modo de interpretar la realidad y el lugar que ocupa(n) dentro de ese amplio marco, la(s) teoría(s).

Que la nueva propuesta en sus niveles epistémico, conceptual, o teórico se consolide o no como opción de pensamiento y acción, o sea fugazmente liquidada en dicha condición; ya sea por haberse rápidamente petrificado o normalizado al seno de la comunidad científica, o del gremio filosófico, o porque los alcances de su labor desestabilizadora del anterior orden de conocimiento se revelen insuficientes o acotados, depende no de un olvido metafísico del ser sino de un desentendimiento de los problemas concretos que la realidad exhibe.

Por lo tanto, tales problemas, no habrán de encontrar otro cauce de solución sino al modo de su auto-transformación (de los sujetos y de estos dentro de las estructuras o circunstancias), que al seno de los entramados categoriales, querría decir auto conocimiento (como crecimiento histórico de sus horizontes, márgenes o límites de un determinado saber, pero que se mide en relación a su realidad histórica). Pero de ninguna manera auto referencia intelectual, que petrifica la labor teórica al enclaustrarla en los regímenes prevalecientes de verdad dentro del campo académico-cultural, y le deja cautiva de un muy restrictivo propósito: la obtención de diversas adjudicaciones de prestigio.

En los momentos actuales y posicionando a América, en tanto bloque continental y zona del Caribe, o en cuanto dos américas, la del norte, que incluye un Sur, latino y afrodescendiente y Nuestra América, como espacio para la reflexión, lugar de enunciación y entidad productora de conocimiento, para el tema que nos ocupa en estas notas -la realidad del pensamiento crítico, y las tareas que de ello se desprenden- no hablamos, sin embargo, sólo de una situación enclavada en la academia sino de clivajes más rotundos (cargados de posibilidades heurísticas).

Por tanto, se trata de rupturas socioculturales cuyas resonancias se alcanzan a percibir en el medio intelectual, pero que están ancladas en la condensación conflictiva de lo económico (la extracción y el reparto del excedente bajo el capitalismo), lo político (el vaciamiento de lo democrático bajo el orden liberal republicano) y lo cultural (la disputa por lo que ha significado el “ser moderno” en la región). Cada una de estas situaciones problemáticas tiene sus derivas o apuntan, de algún modo, a la identificación de un núcleo convergente: avanzar hacia una transformación de su actual condición exige la desarticulación de aquello que les ha unificado históricamente, el sentido de larga duración de la configuración colonial como “el modo de ser en el mundo” en que concurren las cosas en nuestras sociedades, y como el sello característico en que tales procesos se dan en su socialización y se desperdigan hasta en el más ínfimo rincón de nuestra geografía.

No se trata sólo de de-construir el modo en el que se ha leído esta totalidad o el modo en que se ha hablado acerca de ella. La des-colonización no es meramente discursiva, para ser tal, debe incidir en los procesos materiales que están en la base de procesos simbólicos, lingüísticos y comunicativos, debe incidir en la compleja trama que interrelaciona el significado con el significante, y la significación en tanto modo de actualización de lo social.

Por ello, romper con la colonialidad toma la forma de encararla a ésta desde un lugar (de enunciación) que tendrá por resultado alcanzar situaciones sociales que irán configurando escenarios, contextos y procesos de decolonialidad. Ésa es la razón por la cual el procesamiento y retroalimentación de estas interpelaciones y reivindicaciones ha recaído en actores y sujetos políticos que se han visibilizado y están asumiendo o recuperando un protagonismo inusitado en la lucha por edificar nuevas articulaciones sociales.

Hablamos así de la emergencia, en al menos las últimas dos décadas, de un programa de investigación de modernidad/colonialidad como una recuperación del sentido de lo que significa para los movimientos anti-sistémicos la búsqueda de alternativas ya no al interior del capitalismo (en las variadas formas que asuma el remedio poskeynesiano), o como variantes al desarrollo (sea sustentable, humano o sostenible), o al crecimiento (las teorías del “de-crecimiento”, la opción por la

frugalidad o el “paradigma lento”, por ejemplo); y, por paradójico que parezca, ni siquiera en cuanto a perseguir la construcción de una modernidad alternativa.

Por el contrario, hace falta atreverse a entrever alternativas a la modernidad), esto exige ir ampliando y profundizando la crítica de éstos -del capitalismo, el desarrollo, el crecimiento, o la modernidad- revelando y poniendo en primer lugar, y de modo explícito, la condición de colonialidad como el hiato mayor a superar.

Pareciera, así, que la crisis de la teoría crítica aún prevaleciente fuera debida o estuviera motivada por tal carencia, por su relativa incapacidad para incorporar en su crítica a la totalidad burguesa lo que, en su sentido histórico de larga duración signó a la conformación de la modernidad y el capitalismo, y que en los últimos años no hizo sino profundizarse o agudizarse. Con la crisis actual del capitalismo, en tanto proyecto civilizatorio, parece que resurge con mayor claridad lo que ha sido su eje orientador: el problema de que la totalización del proceso civilizatorio vigente se efectúa al modo de un complejo constitutivo, el de la modernidad/colonialidad, y no como había sido asumido por otros discursos críticos al modo de modernidad/racionalidad.

Por ello, también, desde preocupaciones coincidentes en algunos pensadores contemporáneos, cada vez más socorridos en el debate, este asunto se enuncia como el correspondiente al *giro de-colonial* (Castro-Gómez - Grosfoguel, 2007) que aspiraría a construir o prefigurar una nueva *episteme* para la crítica del programa sociocultural de la modernidad occidental, y no sólo del aprisionamiento de ésta bajo el capitalismo.

En nuestro medio, hay que decirlo, se ha tenido una apertura mayor para incorporar al debate filosófico, o al pensamiento social más en general, el llamado “giro lingüístico”, el “giro pragmático”, el “giro semiótico”, el “giro geográfico” o hasta el “giro cultural”; no ha sido ése el caso para propiciar una profundización en la discusión de lo que estaría en juego en el llamado “giro de-colonial”.

Para que ello fuera posible se habría de comenzar por reconocer, en principio, que la corriente todavía hegemónica, en proporciones significativas de la intelectualidad y de los cuerpos académicos algo más establecidos, sostiene una acepción de la teoría crítica que es o ha sido poco crítica para incorporar un enjuiciamiento más plural al paradigma sociocultural de la modernidad. Pues, dicha

corriente, concentró sus baterías en el señalamiento de la deriva irracional a que se encaminó la totalidad sistémica del capitalismo, sin cuestionar a la racionalidad misma, que no sólo a su instrumentalización o a su encasillamiento formalizante.

La llamada Teoría Crítica de la sociedad

En el marco de un agotamiento de las posibilidades de transformación revolucionaria en el centro mismo de Europa, con el avasallamiento, en la prolongación del instante preciso en que arranca el siglo xx histórico, de la experiencia comunista, espartaquista y consejista en varios puntos de esa región geográfica (muy en especial, en Alemania), y más hacia el este, con la propia burocratización de la experiencia bolchevique por vía de la imposición del régimen de terror staliniano, se hubo de configurar un proceso colectivo, cognitivo y asociativo que dará por resultado la conformación del Instituto de Investigación Social en la ciudad de Frankfurt.

Es por dicha razón que tiende a establecerse una especie de equivalencia de significado entre la así llamada “Escuela de Frankfurt” y la “Teoría Crítica” y aunque ello es justificable, habría que referir con más precisión una especie de triple paradoja muy ilustrativa: en primer lugar, una buena parte de los escritos en que se condensa lo que por Teoría Crítica se entiende se escribieron en lugares distintos a esa ciudad alemana, una vez que sus más importantes exponentes emprendieron sus respectivos exilios. En segundo lugar, la producción de ciertos personajes que tienden a ser asociados a tal tradición de pensamiento ha experimentado ciertos corrimientos que la colocan si no en las antípodas sí a distancias cada vez mayores del sentido de eminente criticidad que se le confiere (o confería hasta hace un tiempo) a tal enfoque. Y, en tercer lugar, uno de sus principales propósitos que era el de totalizar no disciplinariamente una investigación social que no promueva el desapego con la referencia a lo empírico factual, pretendiendo recuperarlo con los métodos más avanzados de su tiempo, en el argot del análisis sociológico, no se vio enteramente realizado pues no fue sino extemporáneamente que esos trabajos (entre ellos, el encargado a Erich Fromm (2012) fueron finalmente publicados.

Luego de la conformación de una especie de fideicomiso que reunió los fondos aportados por un excéntrico millonario (Hermann Weil) que desplegó

actividades económicas al Sur del continente americano -en la comercialización de cereales en Argentina para mayor precisión y en otras ramas asociadas a la importación de mercaderías- aun cuando ya se había dado el estallido de la primera guerra; y de que el hijo de éste (Felix Weil, nacido en la capital de aquel país, Buenos Aires) diera consecuente realización (práctica) a lo que en otros hubiese sido sólo el interés por un objeto de estudio (pues F. Weil obtiene su doctorado con una tesis cuya elaboración toma por propósito el tema de la *Socialización*, trabajo que será incluso publicado en una serie coordinada por Karl Korsch).

Así pues, en esta situación, se registra una feliz conjunción entre un padre generoso y mecenas (al punto que hace aportaciones a la Universidad de Frankfurt y a otras instituciones de beneficencia) y un hijo millonario, agitador, con vocación para la investigación y la difusión editorial, que ansiaba ver consolidado un instituto de marxismo que siguiera el paso o acompañara la victoriosa construcción de un Estado alemán de consejos obreros. Si esto último no fue posible (dato evidente desde el momento en que fue finalmente liquidada la Comuna de Berlín, entre 1918 e inicios de 1919, evento inmejorablemente reconstruido en la grandiosa pieza literaria, *Noviembre de 1918*, de Alfred Döblin, autor en el que Bertold Brecht creyó ver el nuevo tipo de ficción comprometida dentro de la literatura alemana moderna), ello no fue obstáculo para que Felix Weil pusiera en manos administrativas y académicas más experimentadas la dirección de tan importante iniciativa.

A diferencia de lo que venía ocurriendo en Alemania, donde los intelectuales cercanos al marxismo o no eran incorporados o eran expulsados en definitiva de las universidades (con muy honrosas y escasas excepciones), en la capital de Austria, durante las primeras dos décadas del siglo pasado (que no por casualidad dio en crear la tan significativa edificación de la llamada “Viena roja”), algunos de aquellos “catedráticos marxistas” se habían podido embarcar en proyectos cuyo orden de importancia podía compararse con aquél en el que se enmarcan algunos otros proyectos que dan por resultado la propia construcción de las disciplinas académicas histórico-sociales.

Tal había sido el caso a través de la creación del instrumento de política cultural que desde su cátedra vienesa condujo Carl Grünberg desde 1910, el *Archiv für die Geschichte des Sozialismus un der Arbeitbewegung* (Archivo para la historia del

socialismo y el movimiento obrero), digno correlato del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y de política social), que en Alemania dirigía Max Weber.

Será justamente en la persona de este nada oculto adepto a la concepción materialista de la historia, de no muy altos vuelos teóricos y sí con ciertas limitaciones social-evolucionistas, en quien, con base en su probada experiencia como impulsor de las universidades populares de Viena y de la Asociación Educativa Socialista, recaerá la meritoria labor de dirección del nuevo organismo perteneciente a la Universidad de Frankfurt. En parte por este tipo de antecedentes, y por no haberse concretado la designación del biógrafo de Engels, Gustav Mayer (quien desistió de ocupar tal cargo), será que Grünberg se dotara de las virtudes suficientes para recuperar y proyectar la experiencia de la Semana de Trabajo Marxista, que al modo de encuentro de intelectuales había logrado reunir en la ciudad de Geraberg, Turingia, en 1922, entre más de una docena de participantes, nada menos que a Lukács y Korsch, habiendo tenido por cometido, entre otros, la discusión del manuscrito que este último llegará a publicar, en 1925, con el título *Marxismo y filosofía*.

El *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social) de Frankfurt del Meno, una vez creado, por decreto del Ministerio de educación el 3 de febrero de 1923, será finalmente inaugurado la mañana del 22 de junio de 1924, por su primer director en el edificio que ocupó hasta el momento del exilio en 1933, y que será finalmente destruido por los bombardeos en 1939.

Grünberg se desempeñará, entonces, en todo lo que resta de los años veinte y hasta que ya no pueda cumplir más esa función por razones de salud, hasta 1930, como el primer director de tal entidad. A su alrededor se desarrollan, por un lado, la continuación de la publicación de aquella serie de fascículos que venía publicando desde 1910 (y que para 1930 son conocidos con la nominación más breve del *Grünberg Archiv*); y, por otro, las primeras investigaciones bajo la forma de voluminosos libros, que desde esa entidad se promueven y que recaen, no por casualidad, en autores de significativo renombre, cada uno de ellos bien identificado, a su modo, con la Crítica de la Economía Política.

Es así que, Henryk Grossmann publica desde ahí en 1929 su clásico sobre *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*; Friedrich Pollock, en ese mismo año, se ocupa de analizar la economía planificada de la Unión Soviética, muy en la línea de los problemas identificados por la así llamada Nueva Política Económica; Karl August Wittfogel, por su parte, se embarca en una línea de trabajo sobre la economía y sociedad chinas, que ya prefigura su interés que le consagrará como el pionero exponente del “despotismo oriental”; finalmente, esa etapa del *Institut für Sozialforschung* se cierra con la publicación de un trabajo colectivo sobre la historia de la socialdemocracia alemana.

Hemos dado cuenta de este inicial proceso de edificación de la entidad que albergara a los autores que se asocian a la Teoría Crítica, en el entendido de que no tiene por qué ser asumida esta primera etapa (1923 – 1930) al modo de un muy remoto antecedente desconectado del curso posterior del Instituto de Investigación Social, sino como eslabonamiento de un proceso que conecta con las herencias teóricas y prácticas de una multiplicidad muy amplia de retazos del marxismo que luego, forzando sus alcances (geográficos y contextuales), será signado como “occidental”, pero que, a los márgenes o en las orillas de éste, fue resguardando sus contenidos más críticos y que difícilmente podrán ser abarcados, en exclusiva, por los trabajos que en la diáspora serán creados por el Instituto de Investigación Social.

Como resultado dúplice del cierre de aquella primera etapa y de la autoidentificación al modo de una postura ante la realidad, que derivaba del muy creativo cruce de influencias, de la “afinidad electiva” entre el pensamiento heredero de la tradición marxista y las perspectivas redentoras de la tradición semita de pensamiento será que se ha de registrar la suma de voluntades de un significativo conjunto de pensadores de gran importancia y de una muy variada adscripción disciplinaria que dieron lugar a la conformación definitiva de la escuela de pensamiento característica del Instituto de la Investigación Social.

Todos estos académicos provenían de familias judías bien acomodadas, aunque ciertamente esa condición de pertenencia étnica o de credo religioso no será la que les confiera el aspecto que permita asumirlos como un conjunto, sino el perfil del enfoque que defienden en términos de una teoría o filosofía social. En un sentido no sólo temporal, será con respecto a ese bloque de autores y bajo un

abanico de rasgos identificatorios que se hablará de la “primera generación” de la Escuela de Frankfurt como equivalente a “Teoría Crítica de la sociedad” que, bajo el innegable liderazgo del nuevo director del instituto, Max Horkheimer, continuará con las investigaciones que desde dicha entidad se impulsarán, en un contexto social que ya es dominado por el fascismo, y continuarán no obstante el comienzo de un permanente exilio y bajo la perspectiva de una interminable huida.

Es por muchas de estas razones que de manera inmediata la nominación Teoría Crítica se asocia al trabajo institucional que encabeza Max Horkheimer desde enero de 1931 y hasta 1958. Como es sabido el *Institut* es formalmente clausurado en 1941 y fue reabierto una vez que sus principales animadores han vuelto a Alemania en noviembre de 1951 (a excepción de Marcuse quien establecerá su residencia definitiva en Estados Unidos). Con el retorno del forzado exilio, culminará también la itinerante edición de la que había sido la publicación periódica de la segunda etapa, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, que será sustituida por las *Frankfurter Beiträge zur Sociologie* (Contribuciones frankfurtianas de sociología). Será hasta esta etapa del retorno del exilio en que comenzará a hablarse de una “escuela de frankfurt”, al modo de distinción respecto a otras escuelas de sociología avecindadas en otros sitios.

Si nos atenemos a la cartografía que para interpretar a los frankfurtianos se ha sugerido por uno de los posteriores encargados del Instituto (Axel Honneth, a la sazón su actual director) se podrán recuperar ciertos aspectos de los temas, contenidos y significados de la así llamada “Teoría crítica de la sociedad”. No resulta arbitrario señalar como propia de la consideración de esta etapa (1931 – 1958, lo que dura la dirección del Instituto de Investigación Social por Max Horkheimer) a lo que se ha dado en llamar Escuela de Frankfurt, nominación que de hecho comienza a ser utilizada una vez que sus principales exponentes se hallan de regreso en Alemania (a inicios de los años cincuenta del pasado siglo), y que agrupa a aquella pléyade de autores que de algún modo u otro tuvieron una participación, sea en la forma de adscripción institucional, diversas formas de pertenencia al Instituto de Investigación Social, o financiamiento ocasional, desde dicha entidad, para desarrollar ciertos trabajos.

Dentro de este conjunto, resulta de utilidad distinguir entre un *círculo interior*, apegado en un grado muy variable a lo que fue el proyecto inicial enunciado por quien sería, según hemos visto, el segundo director del Instituto de Investigación Social, en su discurso inaugural de 1931, núcleo que estaría integrado por Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, Erich Fromm (hasta el exilio hacia Estados Unidos, en que tomará otros caminos) y desde 1932, Herbert Marcuse quien, debe recordarse, había asistido desde 1928 a los seminarios de Heidegger en Friburgo.

H. Marcuse pensó en Heidegger como director del trabajo con el que finalmente se doctoraría, pero que por las dilaciones del autor de *Ser y tiempo* no llegó finalmente a defender y con ello propiciar su habilitación como profesor universitario. Ésa fue también la razón de la desconfianza que siempre prevaleció en Adorno respecto a Marcuse. En los alrededores de estos pensadores tiende a señalarse la existencia de un muy amplio *círculo exterior* (Honneth, 1991: 456 - 473) del que harían parte Franz Borkenau, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin. Actuando éste último en tal independencia que difícilmente se ajusta a lo que por Escuela de Frankfurt tiende a entenderse; e incluso Alfred Sohn Rethel, quien deambuló por toda Europa y no pudo ver culminada su obra sino hasta fines de los años sesenta, no sólo por las dificultades para encontrar asidero en una institución académica sino por el regateo y rechazo de parte de la dirección del Instituto para otorgarle algún financiamiento para llevar a cabo sus investigaciones.

Ya desde el discurso inaugural al tomar a su cargo la dirección del Instituto de Investigación Social (1931), Horkheimer pondrá en claro que si la tarea de una *filosofía social* (“entendimiento filosófico de los colectivos en los cuales vivimos y que sirven de suelo para todas las creaciones culturales”, en las propias palabras de Horkheimer), es averiguar sobre el destino del ser humano no en tanto ser individual sino como integrante de un conjunto social, la pregunta se desplaza hacia “aquellos fenómenos que guardan relación con la vida social de los hombres: el Estado, el derecho, la economía, la religión, en suma, la cultura material y espiritual de los seres humanos” (Horkheimer, 1931: 1).

Tal desplazamiento carga con toda la especificidad en que comparece la recuperación del tema de la razón, herencia no sólo de lo que ha sido la tradición del idealismo alemán sino de la disyunción entre los dos más grandes exponentes de la filosofía alemana en el pliegue de los siglos xviii y xix (Kant y Hegel). Si la deriva de tal asunto no consentía un encapsulamiento de la cuestión del Ser en los estrechos límites de la interioridad humana, así fuera que el camino privilegiado para dar con ello residiera en el autoconocimiento del Yo, al modo del idealismo crítico, esto es, que si se es sujeto se lo es porque “yo no soy sino activo” (Fichte), en donde la escisión kantiana entre sujeto empírico y sujeto trascendental no abate la actividad del ponerse de la conciencia, por darle un peso más significativo a ese nuevo *súmmum* entronizado: “la razón”.

Sin embargo, la cuestión tampoco se salva si el corrimiento le confiere todo el peso a la historia, bajo cuya astucia en su dilatada marcha termina por poner bajo su cobijo toda otra historia, individual y colectiva, de pueblos y colectividades, ante aquella otra historia en que se concentra el espíritu mundial. El significado de este proceder hegeliano plantea una dimensión más amplia al concepto de razón, pues lo que con ello se está nombrando es el franco paso de la razón histórica en que el espíritu de lo moderno (como universalidad) se hace presente en la singularidad de las historias.

Cuando Hegel habla de razón este concepto encuentra un despliegue más amplio que todo aquél que pudiera alcanzar la racionalidad, más aún si ésta deja de integrar sus otras dimensiones (éticas, estéticas, humanísticas, ilustradas) para sólo reconocer como válidas, o por conferirles prioridad a las dimensiones cuantitativas, matematizables o instrumentales, tecnocientíficas. No es ése el límite de la razón histórica hegeliana, su empequeñecimiento a un modo de darse de la autoconciencia, como racionalidad, sino la liquidación de su posibilidad transformativa (dialéctica) una vez que ha alcanzado el estado de “capital permanente universal” (Mészáros, 2001: 3 – 43).

La referencia a aquel antecedente (el de la fundación del Instituto de 1923 a 1930), si se quiere precursor, intenta hacer conexión con la vertiente que desde un proceder dialéctico como el de Marx apunta a recuperar a ésta (la dialéctica) en la praxis creativa o creadora del ser humano que trabaja y que en el marco de esa

actividad productiva no solo se relaciona con el objeto sino que lo recupera e interviene en él en cuanto posibilidad de satisfacción a su necesidad. De allí que se ha de subrayar la importancia decisiva de que este programa crítico conduzca su reflexión hacia la acción material productora y reproductora de la vida.

Por ello, Marx parece alertarnos que se ha verificado un desplazamiento, que se ha configurado un pasaje de un mundo en el que la actividad vital lo es todo, pues no es sino la manifestación sustancial de eso en que consiste la vida y que apunta a su re-producción, hacia una situación en que ésta no es sino un medio para aquello otro que se ha erigido en fin. Lo que emerge de la actividad vital del sujeto, “el fenómeno dissociado de ella”, se ha cargado con un sentido dominante de la situación (con la eminente carga enajenante del proceso y que invierte la lógica de sentido de la necesidad-vida por la de la cosificación-muerte) el resultado de este nuevo emplazamiento de las cosas en el mundo, entronizará a un determinado mecanismo, estructura, institución o complejo, como el verdadero agente que comanda, que parece haberse no sólo salido del control del sujeto sino haber cobrado vida propia a través de todo un conjunto de mediaciones que atraviesan la autonomización y separación de dichos entes abstractos o abstraídos a la acción consciente y gestionada del sujeto.

Este peculiar despliegue o *devenir de la cosa* presenta un curso que no es el de una condición ontológica del Ser como ser para la muerte, sino el de una *estructura emplazada (Gestell)*, la del valor que se valoriza, la de la riqueza puesta como dinero-capital que provoca ella sí la aniquilación del sujeto, la muerte efectiva y hasta planificada de conglomerados de población. No puede ser otro el resultado de un régimen social como el existente cuando éste pretendiendo dominar en sentido pleno a la naturaleza-objeto haciéndola abandonar otro tipo de esquemas que expresan su regularidad, equilibrio o sostenimiento (relatos, festividades, simbolismos, imaginarios, mitos), ha terminado por instrumentalizar al otro en quien descansa la actividad vital, lo ha convertido en medio para su muy particular fin, el de la acumulación de dinero-capital.

El nuevo eje dominador del proceso procede, paulatinamente o de golpe, con una desmesura tal que no parece tener límite; pues si bien la necesidad o el régimen de necesidades puede encontrar el límite de la satisfacción de apetencias

(cuando éstas se colman por el carácter concreto, diverso y cualitativo del uso, en cuanto bien, del objeto-práctico producido), no así ocurre cuando el otro plano (abstracto, cuantitativo) se impone, ahí el carácter ilimitado que puede llegar a asumir el proceso puede resultar aniquilador del entorno y del sujeto mismo, pues se ha erigido como designio exclusivo al que consiste en el abstracto y desmedido aumento cuantitativo del dinero adelantado.

De la actividad humana y vital del ser humano que se relaciona con su objeto emergen fenómenos y entes del más variado tipo, de orden material e inmaterial, concretos y espirituales, inmediatos y mediatos que articulan la producción con el consumo, el trabajo con el disfrute; y que en esa articulación expresan un código de comunicación al seno mismo de la praxis material de los sujetos que está en la base misma que posibilita la reproducción en su carácter gregario del conjunto comunitario. Con base en dicho propósito, el consciente o inconscientemente asumido perfil comunicativo, semiótico del proceso reproductivo, se ha de dar con una dotación de sentido a dicha praxis, cuando de ésta se plasma el carácter afirmador de la vida, del sujeto y de lo otro, o de los otros.

De ahí que cuando prevalezca de la praxis otro ángulo, su insospechado “lado oscuro” por invisibilizado u oculto, el que deriva de un mundo de los entes ya arrebatado a la entrega necesaria a la apetencia del sujeto real, viviente y necesitado, y que en su lugar cumple con otro cometido, el de ajustarse al plan de otro ente dominador (no el sujeto que trabaja, sino el sujeto para el que se trabaja, o el pseudo sujeto bajo la forma de mecanismo cosificado, del que su ejecutor no es sino una de sus múltiples personificaciones), evidentemente no llena las posibilidades de sentido de esa praxis, o peor aún, ello deriva en una especie de triunfo del régimen del sin-sentido, pues toda praxis se da en entrega sacrificial al nuevo encumbrado dominador, así consista éste en el apenas vislumbrado predominio de las abstracciones reales.

La forma social que está emergiendo, de tan vertiginosa pero gradual “gran transformación” del mundo entero, en plazos que insumen siglos, es la de una configuración como la moderna en la que el sometimiento del conjunto al cosmos burgués y eurocentrado propicia no sólo el carácter inacabado de todo ente en el mundo de lo social, o el unilateral despliegue de una de esas formas configuradoras

de la praxis social, su resultado es más desquiciador debido a que al hacerse ella posible y dominante (la modernidad) imposibilitó a otras formas conservar su existencia o asegurar su duración en el tiempo. Pues su triunfo significó la imposición de una forma (la emergente, y por ello moderna) sobre la otra o las otras (preexistentes, y por ello tradicionales o premodernas).

Bajo el esquema de la forma que emerge como triunfante de este enfrentamiento, el mundo de los entes comparece de tal modo que el carácter cualitativo de los mismos (en la medida en que deben conservar tal característica sustancial, no obstante su cosificada forma de expresión bajo el entramado social moderno al modo de cosas-mercancías puestas para el cambio) no es sino un medio para fines abstractos, y la praxis de los sujetos y los sujetos mismos sufren la condena de vivir bajo las cadenas de su instrumentalización en los pliegues del autómatas moderno, que parece no hallar respiro en su alocada carrera por actualizarse y perfeccionarse.

Será justo en el período en que Marx está embarcado de lleno en una diáspora que no parece tener fin y que lo ha llevado de Alemania hacia París y de allí hacia Bruselas. Y que significó también la adquisición de un nuevo horizonte de conocimiento sobre la base de la descripción crítica de las categorías de la economía burguesa, justo en el momento en que el capitalismo se asienta sobre la nueva lógica de fábrica y de despliegue industrial que inunda los mercados antes inalcanzables. Será en esa coyuntura que Marx, como ningún otro, detecta y critica los rasgos deshumanizadores de la sociedad industrial moderna tal como le toca vivirla; utiliza como su mirador privilegiado a las *casas de trabajo*, espacio de explotación que parece sintetizar la nueva condición del mundo. El análisis que de ello hace Marx parece adelantar, con casi un siglo de anticipación, un enunciado que parece englobar todo el programa de investigación de los fundadores de la Teoría Crítica, dirá Marx en su muy escueto apunte sobre el *salariado* (1847):

Workhouses. Pauperismo, en general. De nuevo el infierno, dentro de la civilización. Reaparece la barbarie, pero naciendo de nuevo de la entraña de la civilización y formando parte de ésta; es, por tanto, una barbarie leprosa, la barbarie como la lepra de la civilización. (Marx, 1962: 179).

Un siglo después a lo aquí formulado por Marx, con la publicación de lo que originalmente apareció en una edición limitada a medio millar de ejemplares como *Fragmentos filosóficos*; se despliega luego en su edición definitiva a fines de los años sesenta -y que alcanza un gran resonancia entre los estudiantes movilizados en varias plazas del mundo- en dos de las obras fundamentales de los reconocidos fundadores de la Escuela de Frankfurt (*Dialéctica de la ilustración* y *Crítica de la razón instrumental*) nuestros autores van a expresar su estado de malestar con la inhumanidad a que se ha visto orillado el mundo con las políticas de guerra, los campos de concentración y la solución final.

Horkheimer y Adorno encuentran como mirador privilegiado de la situación, el nazi fascismo y Auschwitz, y en referencia a ello será que se expresan críticamente. Por ello es que apuestan por aportar a un esclarecimiento: “por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer – Adorno, 2001: 50), y la apuesta de los frankfurtianos sigue siendo “ilustrada”: “tomar partido en favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia” (Horkheimer – Adorno, 2001: 49).

De ahí que en su propuesta, si la Ilustración expresa esta especie de dialéctica macabra, que se cierra con el Estado autoritario y administrado, la unidimensionalidad (Marcuse) o la industria cultural, hay que encontrar una explicación en lo que opera como base de la propuesta emancipadora de la ilustración, en la promesa ofrecida por el predominio indisputado de la razón, será así que los orígenes de la autodestrucción de la razón (en la forma del estado de barbarie que nuestros autores tienen frente a sí) están en la propia construcción de la razón como dominio y limitación de su opuesto, el otro, que asume la forma de naturaleza.

La razón ya está cargada desde el mito, que no es sino una forma de expresar dominio sobre la *natura naturans*, en la forma de detección de una regularidad en el marco del relato, y de lo simbólico de un imaginario que se cree aunque se ignore por qué se cree en él. Si el mito está cargado de razón en el discurso originario de las culturas, la razón se va cargando también de mitos, sea el correspondiente al

dominio indisputado de la ciencia que cree someter a lo natural; procedimiento que se viene ejercitando de antaño pero que opera más encubiertamente justo en los momentos de asentamiento de una modernidad que se está haciendo madura, y que cree verse bien representada en la noción de ilustración; o del mercado como autoregulator pleno, y el progreso como falsa infinitud; composición mítica que resulta indetectable ya no digamos al nivel del discurso de la civilización occidental, que coloca esto como uno de sus criterios de legitimidad, sino en su propia práctica.

Lo que viene aconteciendo en esa fase del capitalismo no es sino una expresión multifacética en que el proceder de esta civilización se revela como bárbaro, y ve resurgir de entre sus entrañas el predominio de lo natural, en la forma de todo género de injusticias que atentan en contra de lo que de humano prevalece en la humanidad. Esa es la condición de estado de condena en que se halla la dialéctica de la ilustración, y que esconde así, toda una filosofía de la historia de tonalidad negativa y propensión pesimista, cuyo corolario no podía ser otro que la abdicación del agente emancipador.

Sin embargo, el ideal ilustrado, para hacer crisis, no hubo de esperar a la teoría y la práctica revolucionaria de Marx, o a las formulaciones de los teóricos críticos, mucho antes del nacimiento del filósofo de Tréveris, ya la Europa ilustrada en el cauce que cierra el proceso transformador que mejor le caracteriza (la Revolución Francesa) había liquidado la trípode de propuestas humanizadoras en que pudo anclarse una más genuina libertad: en el curso de unas cuantas décadas extermina, literalmente les pasó a cuchillo, a Graco Babeuf y con ello destroza el ideario de una sociedad de los iguales, a Olympe de Gouges y sus propuestas de emancipación de las mujeres y a Toussaint L'Ouverture y la lucha libertaria de los esclavos en las colonias (Hinkelammert, 2008: 231 – 242).

El discurso anticolonial de mediados del siglo xx, elevado a filosofía en la prosa que es poesía y que se prodiga en la pluma de Césaire, reclama, más que justificadamente, al hombre “avanzado”, “civilizado” y “occidental”, al ilustrado europeo,

al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora ... y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, *el crimen contra el hombre*, no es *la humillación del hombre en*

sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (Césaire, 2006: 15, subrayado en el original).

Las ontologías de Occidente ven sus límites no por un olvido del ser, sino por la perniciosa inadvertencia de la situación del colonizado, por el descuido y omisión de aquellos otros genocidios humanos, de los genocidios coloniales del otro, los que han sido ubicados (para esos discursos y desde esas prácticas, moderno-coloniales) en condición ontológica de no-ser, arrojados, en historias que insumen siglos, por debajo de las franjas de lo humano. En aquella teoría que se reclama crítica, la falta de consideración de aquel perverso modo en que “para el colonizado la objetividad siempre va dirigida contra él” (Fanon, 1999: 60) no se representa una situación de mero descuido.

No es, por tanto, una omisión, es un encubrimiento, puesto que históricamente esos conglomerados humanos (de los márgenes, de las periferias) son engullidos en la categoría no de sujetos sino haciendo parte del objeto, de la naturaleza por dominar y arrastrar al cauce civilizado. Por tal motivo, colonización es igual a naturalización, porque esos sujetos que pueblan el sur colonizado son reducidos a su condición de entes naturales puestos para la dominación, si el derecho formal no los incluye, menos los cubre el derecho de gentes o internacional, son colocados en la historia constructiva de la civilización y hasta el presente en condición de corporalidades vaciadas de derechos, nuda vida, homo sacer, justo como son puestos en consideración de musulmanes (Jan Ryn – Klodzinski, 2013) los que son dejados a morir, ya puestos en virtual condición de in-humanidad, de animalidad incluso, en *estatus ontológico de no-ser* (Fanon, 2009), aquellos que yacen al interior de los campos de concentración.

Para encontrarle un nuevo sentido a la Teoría Crítica

En el caso del programa de investigación que Horkheimer está anunciando con sus trabajos de la década del treinta (Horkheimer, 2000), con reconocer una mayor amplitud al asunto del despliegue histórico de la razón y del despliegue

razonado de la crítica histórica, no se conforma con aspirar a hacer de ésta una verdadera arquitectónica del saber sino que mide su criticidad por la distancia que pone el ser humano, en su actuar, entre “lo existente” y lo “real posible” o por la capacidad de vuelco con que dota al sujeto para modificar su condición de vida (en la medida en que sea sensible a la condición de victimización de *lo otro* o de *los otros*). Y por ello le constituya no sólo en una mejor persona, sino le dote de razón ética en el fuero interno, al asumir responsablemente el mundo que tiene a mano; lo que le ha de constituir (en sujeto) cuyo ánimo transformador, verdadero energético de vida (en su incansable pelea contra todo género de injusticias) funge, en su derivación hacia formas espontáneas u organizadas de subjetividad, como la “chispa de voluntad consciente” (en palabras de Rosa Luxemburgo), requerida para la activación de un determinado y determinante proyecto político.

De ahí que la vigencia de la teoría crítica se mida con este rasero, y que algunos autores le lleguen hasta a decretar en situación de agotamiento, con carácter de objeto histórico (Dubiel, 2000), o habiendo experimentado ya un deceso indefectible, una de cuyas posibilidades ha sido precisamente, la de registrar una deriva hacia una situación que en lugar de distanciarle terminó por hacerle coincidir en las coordenadas intelectuales del “marxismo tradicional” (Postone, 2006: 139 – 180, Postone, 2007).

Fue así cómo, en el momento coyuntural en que se está cerrando el ciclo de los treinta años gloriosos que experimenta el capitalismo eurocentrado, potenciado por el empuje de su americanización, y aunque enmarcada en su teoría sobre la “producción social del espacio” (1974) -su obra filosófica más lograda y de mayores alcances-, damos con una contundente afirmación de Henri Lefebvre, que es botón de muestra de un estado de insatisfacción con “la teoría crítica”; la que es calificada de “versión debilitada del marxismo” (Lefebvre, 2013: 147), aminorada no sólo en relación al marxismo que este autor promueve y siguió promoviendo hasta el último de sus días, sino en franca condición de desahucio. Este diagnóstico quizá no se ofrezca arbitrario toda vez que en dicho trabajo Lefebvre pretende desarrollar el plan de la obra del clásico (*El Capital*, puesto en confrontación con su versión primigenia, los *Grundrisse*) sino porque, además de esto, hay que calibrar el hecho de que el pensamiento por el que aboga el pensador francés es útilmente frecuentado

por una tríada (Hegel, Marx, Nietzsche) que nutre también la obra de Horkheimer y Adorno:

La teoría crítica, tras haber sido activada hasta la oposición práctica e incluso hasta la contestación radical... ha acabado sus días [...] No se trata ya de destruir los códigos con el fin de construir una teoría crítica sino de explicar su destrucción, constatar sus efectos y quizá confeccionar un nuevo código a través de una supernotación teórica (Lefebvre, 2013: 85)

Puede objetarse que la temprana imputación de Lefebvre fue dirigida desde una propuesta extraparadigmática a la escuela frankfurtiana, sin embargo, el juicio no es muy distinto desde otras voces más internas a la discusión alemana y que han sido expuestas más recientemente, el estado de insatisfacción con relación al curso reciente de tan importante legado intelectual persiste al punto de que se ha llegado a afirmar que “no pocas variantes de la Teoría Crítica aparecen hoy en día como ‘propias de la vieja Europa’ y obsoletas sin remedio; sus argumentos centrales ya no convencen inmediatamente, aunque con ello de ninguna manera se está cuestionando la necesidad de la crítica” (Bonß, 2005: 47). Y no se anula la necesidad de la crítica porque hoy más que nunca al mundo nuestro lo pueblan situaciones muchas y múltiples que ameritan ser criticadas, desde luego desde referentes disímiles al anterior esquema de análisis y a la articulación entre lo que se asimila en crisis y lo que de ello habrá de criticarse, porque son también otros los sujetos y sus lugares de enunciación.

Este coincidente dictamen al que arriban diversas evaluaciones sobre la condición actual del legado del círculo de Frankfurt lo desprenden en consideración del cambio detectable en el eje fundamental de reflexión, al interior de sus relevos generacionales y por los problemas que a cada uno de los autores involucrados le serán asociados. Las evaluaciones sobre su condición actual parecen identificar un curso que le encamina definitivamente a ocupar un sitio en el mapa de las propuestas cognoscitivas que se alejan de una praxis social efectiva o determinante. Además, desde una valoración general se ha llegado a sostener que en el transcurso de las dos últimas décadas del siglo pasado (esto es, en el marco de un período signado por los arrebatos discursivos del quiebre modernidad-posmodernidad), “se

perfila ... una creciente superficialidad del concepto de crítica” (Bonß, 2005: 69), quizá por dicha razón, en una imputación coincidente, se ha señalado que “colocarse hoy ... en el interior de su tradición no constituye un signo de disidencia radical. El *establishment* ha aprendido a vivir con la teoría Crítica y ello quiere decir a vivir con varios de sus representantes contemporáneos” (Dubiel, 2000: 23).

Esta especie de acuerdo acomodaticio con ciertos posicionamientos teóricos antes señalados como “tradicionales”, o el acoplamiento a las dinámicas del orden establecido parecen haber sido propiciadas, en primer lugar, porque al intentar extraer conclusiones de la vieja disputa sobre el positivismo en la sociología alemana (Adorno, et. al., 1972), se habría terminado por tomar posición del lado del “racionalismo crítico”, confinando a la razón crítica a un limitado sentido inmanente, a la búsqueda de una defensa de la misma en el terreno de lo que por científicidad define el propio positivismo o las filosofías analíticas, y por ello haciéndola acrítica a lo social, al separarla de sus realidades contextuales y de la posibilidad de enarbolar proyectos disímiles al orden vigente y sin incidencia sobre agentes de emancipación que los encarnen. En segundo lugar, el otro derrotero no parece ser más prometedor, lo que ahí se vislumbra es un triple itinerario. El primero, en el sentido de que si hay una transformación estructural en las condiciones de posibilidad de la crítica ello dio en significar un cambio estructural de la Teoría Crítica misma (y que se expresó, de diversas maneras en los temas de investigación de los integrantes de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt), el segundo camino ya nos ubica casi por fuera de tal tradición, en interpretaciones que, asumiendo los cambios asociados con la sociedad de la información y la globalización (Lash) dan con propuestas en que variantes del cosmopolitismo y el riesgo (Beck) promueven una “nueva Teoría Crítica”, finalmente, el tercer camino, no es otro sino el que puede significar el “fin de la Teoría Crítica misma” (Bonß, 2005: 71).

Cualesquiera fueran los destinos de ese triple cauce, tal parece que el proyecto iniciado por los fundadores de la Escuela de Frankfurt ha terminado por ocupar el lugar que la historia del pensamiento le tiene reservado como una más de las “epistemologías del Norte”, lo cual no nos exime de la obligación de encarar “un diálogo y enfrentamiento con el pensamiento crítico eurocéntrico” (Santos, 2012:

18), toda vez que son muy escasos o virtualmente inexistentes los esfuerzos que desde ahí se hacen por entablar un diálogo con las perspectivas epistemológicas descolonizadoras del Sur del mundo.

Uno de esos diálogos o interpelaciones es el que emprendió desde América Latina, y entre fines de los años ochenta y mediados de los noventa, el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (2005: 185 – 219). Desde su propuesta de una Filosofía de la liberación, nuestro autor comienza por señalar, en primer lugar, una suerte de coincidencia que atraviesa el nacimiento de ambos enfoques de pensamiento: tanto la llamada Escuela de Frankfurt, al menos en su primera generación, en la que nace la Teoría Crítica de la sociedad, como el aporte de Dussel a la naciente Filosofía de la Liberación, sufren el impacto del exilio, y tal condición existencial signará de algún modo u otro la elaboración filosófica de estos intelectuales.

La huida del fascismo en la Europa de los años treinta y de las dictaduras de seguridad nacional en la América del Sur de los años setenta, son expresiones de la negatividad de un sistema imposibilitado de funcionar sin producir victimización. En segundo lugar, Dussel ordenará las líneas de coincidencia y debate, y el modo en que subsume y supera, en su opinión, la Filosofía de la Liberación los problemas, temas y categorías de pensamiento en tres momentos de despliegue de la Escuela de Frankfurt.

Si en el caso de la Primera Generación, en donde a diferencia de otras lecturas de los autores de Frankfurt, se ubica como último exponente de ésta al primer Habermas, y se acuerda en que el mérito de sus mayores exponentes, Horkheimer y Adorno, será haber colocado los problemas de la materialidad, esto es de la corporalidad viviente del sujeto humano que sufre el impacto de la lógica del sistema, corporalidad que tiene necesidades, y deseos (asunto que en el Marcuse de aquella época, y en la línea inaugurada por Freud, expresa la necesidad de desplazar el problema de una razón crítica desde el *logos* hacia el *eros*) que, sin embargo, son abatidos por el predominio incólume del “mecanismo social” por encima del sujeto. En el caso de la segunda generación, que en la interpretación de nuestro autor tiene como principal exponente a Karl Otto Apel (con quien Dussel debatió por casi toda la década final del siglo xx) y como su continuador al segundo Habermas, se destaca

como meritoria la crítica que desde estos planteos se hacen al paradigma solipsista-cognitivistista que parece aún subyacer a la primera generación de Frankfurt, y se desplazan los problemas desde la conciencia hacia un horizonte intersubjetivo, en donde la cuestión filosófica a atender pasa a ser la de una “pretensión de validez” en las proposiciones de una ética del discurso y la verdad, o al seno de la “comunidad de comunicación”.

En el caso de los problemas abordados por la tercera generación (en la que se incluyen autores como A. Wellmer, A. Honneth y H. Dubiel) se observa más problemático para Dussel alcanzar acuerdos y predomina el señalamiento de las divergencias, básicamente por eludir el tratamiento de aquellos temas clásicos y por haber sucumbido a un cierto eurocentrismo. El tono crítico del señalamiento de Dussel no sólo consiste en señalar que la generación de filósofos de la que hace parte, desde el Sur del mundo, retoma los problemas desde una “praxis de liberación” con lo cual no sólo se atienden los planteamientos de Horkheimer, Adorno, o Marcuse, y que fueron los de Marx, sino que se da voz a los “condenados de la tierra” en las ontologías de Fanon, Cesaire y otros integrantes del Tricontinental y multiforme grito del anticolonialismo de mediados del siglo xx.

Con ello se está apuntando a que es otro el lugar de enunciación cuando la “victimización del sistema” se encara desde un ámbito mundial, por otro lado, en relación con la pragmática trascendental de la segunda generación, Dussel saca el tema del consenso de su encarcelamiento formal y, sin eludir que en política eso quiere decir legitimidad, plantea el asunto de la exclusión del hablante y de sus déficit de argumentación exigiendo hacer de ello un problema material (de “pretensión de verdad”) y no meramente formal. Colocar estos asuntos en las nuevas formulaciones permitieron a nuestro autor hilvanar un discurso filosófico con aspiraciones sistemáticas que en su última etapa se ha concentrado en elaborar una “política de la liberación” (Dussel, 2007 y 2009) que no sólo se limita a señalar la negatividad del sistema sino que al reconocer ciertos momentos en que prevalece la crisis de hegemonía de la totalidad sistémica vigente, mira las posibilidades de un nuevo consenso crítico, que pueda construir una nueva totalidad, sobre la base de una nueva y legítima estatalidad, pues de la acción política se miran alcances

estratégicos y no se cancelan sus pretensiones en el momento de emergencia acontecimental (como parece ser el caso de otras políticas críticas).

Al lado de este tipo de interpelación crítica que a lo más granado del discurso europeo se enuncia, desde una de las tantas epistemologías sureñas, se mira como de muy pocos alcances la deriva teórica que expresa el programa actual al seno del Instituto de Investigación Social de Frankfurt; y no sólo se ve afectado por la prevalencia de una impronta eurocéntrica, sino aquejado de un franco endogenismo en el diálogo que se promueve. Esta vocación de pensamiento que busca justificarse como crítico pero que es incapaz de detectar su sello eurocéntrico (la que ha de ubicarse, en ciertos trayectos, transitando los rumbos de la primera generación de los teóricos de Frankfurt), se coloca, por ejemplo, ya lo decíamos al inicio, de un modo muy peculiar ante los problemas del presente, y ante lo que ubica como problemático y sustancial de este tiempo presente.

Es así que más recientemente, quiere cobrar vida o despliegue por vía de una serie de investigaciones que conectan al paradigma de la modernidad con los procesos de aceleración social y a la crítica de ésta como la defensa de una serie de estrategias de vida en que se plasme la “ralentización” de aquellos. Hartmut Rosa, entre otros, aspiraría a viabilizar la existencia de una especie de cuarta generación de la escuela de Frankfurt, hermanada en su opinión más con la primera generación que con los autores que le precedieron como integrantes de la tercera generación. Porque en su opinión él sí está dando cuenta de condiciones de la praxis social que se enclavan en la acción material, por técnica, y en vertiginosa transformación, como sello más íntimo del ser moderno. Su teoría de la aceleración social (Rosa, 2011) pretende ganar el escenario justo cuando desde otros planteamientos, como decíamos más arriba, se registra, por muy diversas razones, la culminación de dicha tradición.

Los enfoques que se reconocieron como pertenecientes a esta corriente de pensamiento, de un tiempo hacia acá, creemos haber demostrado, parecen exhibir una especie de agotamiento o limitación y ello por dos razones: la primera, que su compromiso efectivo con la crítica de la sociedad burguesa (el cual se efectúa cuando el nicho privilegiado de este programa sociocultural está experimentando su proyección hacia la barbarie y el exterminio humano bajo el fascismo) se centró en

el señalamiento de que la racionalidad al interior del sistema sucumbe por su aprisionamiento en cuanto “razón instrumental”. La segunda, porque dicha escuela de pensamiento ha derivado hacia el paradigma de la *acción comunicativa*, que resulta ajeno a las formulaciones primeras de sus planteamientos fundadores.

Sus limitaciones no surgen de la paulatina sustitución de las categorías de la crítica de la economía política por una jerga terminológica propia de las disciplinas sociológica, económica o moral, o perteneciente al psicoanálisis freudiano. Tampoco corresponden a una infructuosa conversión de lo que por filosofía social era entendido en su tiempo intentando conducir ésta hacia un programa de investigación social, pero suficientemente fundamentado en trabajo empírico, o en no colmar las posibilidades de construir un materialismo interdisciplinar, puesto que ésta es todavía una meta en que las muy variadas propuestas de intervención sobre lo real (sea desde las ciencias de lo social, de la materia o de la vida) se hallan involucradas. El riesgo, en este último caso, es que la búsqueda de completud o el anhelo de abrazar la complejidad termine por construir sistemas (de pensamiento) que rehúyen la condición de criticidad, porque efectúan un acto sacrificial de la noción de sujeto. La “teoría crítica” para ser tal intenta eludir toda aquella tentativa que haga de ella una conversa del funcionalismo sistémico o le refuncionalice al acotarla a pequeños rincones del mundo en cuanto todo. Por el contrario, apuesta en todo caso y bajo cualquier situación a que el viviente humano experimente la capacidad de elevarse a condición de ser como sujeto, lo que constituye una ruptura en la atadura invisible de este régimen social que le condena a estar como persona cosificada.

Ello, por principio, nos exige preguntarnos acerca del significado actual de la expresión “teoría crítica”. Algunos autores han enunciado esto como una cuestión ineludible. Es el caso, por ejemplo, cuando se sostiene que en el mundo actual habiendo tanto por criticar no se entiende porque no se dispone de una “teoría crítica” acorde al calado de tales problemas (Boaventura de Sousa Santos); o bien cuando se sostiene la necesidad de efectuar una “reconstitución del pensamiento crítico” (Franz Hinkelammert); o se le defiende, al discurso crítico, en tanto expresión condensada de que, pensar (prácticamente) el proceso revolucionario es una revolución en el proceso de pensar (Bolívar Echeverría). Para otros esto se

expresa en otorgarle un espectro más amplio a lo que se calificó como teorización crítica, ampliando su radio de acción hacia aquellos trabajos heterodoxos y diversos ignorados por la tradición (Eduardo Subirats), o bien estableciendo una especie de traslado desde el proyecto de Frankfurt (una vez agotado éste) hacia los diversos discursos en que se comenzó a vislumbrar la posibilidad de un filosofar propio como filosofía de la liberación (Enrique Dussel). Por nuestra parte, lo enunciamos de manera provisoria y al modo de una sentencia dilemática: “antes y después de la teoría crítica está América”.

En nuestro caso, importa mucho señalar que la construcción del enfoque emergente, el que asocia modernidad con colonialidad (Quijano, 2014, Gandarilla 2012 y 2014), y que intenta operar un relevo de sentido, ocupa como espacio de su despliegue el abundamiento de lo que se ha dado en llamar la “geopolítica del conocimiento” y por ello hace parte de las críticas a la impronta eurocéntrica del pensamiento. En términos de la evolución del pensamiento latinoamericano podríamos distinguir el desdoble del nuevo enfoque, en el primer siglo xx, con Martí y Mariátegui como sus figuras emblemáticas y en el segundo siglo xx, con una pléyade de autores que se articulan alrededor del grito anti-colonial de factura antillana de mediados del siglo xx hasta la teorización crítica de la dependencia. El giro de-colonial acompaña ya (en su teoría y en su práctica) a las luchas que la región vive desde los inicios de su siglo xxi.

Con el curso de los siglos en que va dominando el programa socio-cultural de la modernidad, desde su lógica productora (el capitalismo) y la proyección que gobierna su despliegue (la colonialidad), a través de la sujeción de otros entendimientos de la realidad y de la vida de las gentes, se encarama este proyecto (el moderno occidental) como el dispositivo en que encarna la racionalidad. Y en tal desmesura se rompe con la diversidad epistemológica del mundo, porque se ha colocado en inferioridad, también, la modalidad toda en que los otros conducen y asumen el curso de su existencia.

Las labores de conquista no lo fueron sólo de territorios y colectividades también de imaginarios y culturas. Hay, pues, en la consumación de la racionalidad científica como única forma de acceder al conocimiento del mundo un gran despropósito y cierta ingenuidad, pues la ciencia despliega en el curso de su historia

una relación ingenua con formas de conocimiento que considera ingenuas. Tal *hybris*, tal desmesura sitúa al saber científico *per se* por encima de todo otro tipo de saber, y no de acuerdo a los resultados y propósitos que tal modo de intervención sobre la realidad postula y posibilita.

La cuestión no se reduce a indicar desde dónde se piensa y argumenta (la “*hybris* del punto cero”, el lugar desde el que se mira pero que es no visto, al decir de Castro-Gómez), sino más importante aún, se abre a señalar un modo en que se pretende elevar una particularidad -la perspectiva europea, occidental- en interpretación universal. Tal construcción de sentido, con pretensión universal, se asienta en la combinación entre razón ilustrada, modernidad y capitalismo; no ve en ello un patrón de conquista y colonización sino de conquistas del saber, autónomo e ilustrado.

Esto se resume bien en el propio proyecto kantiano de la ilustración. El ideal ilustrado es la conquista de un tipo de subjetividad, la moderna, que ya desde Kant se da en estrecha combinación entre modernidad y racionalidad. Este proyecto hará crisis y no sólo por los holocaustos y los exterminios sino porque ya en su impronta está el ser la forma más eficaz para el desarrollo del capitalismo, para propiciar el modo en el que la razón instrumental se erija en hegemónica dentro de tal cometido de modernidad- racionalidad. Este es un modelo en el que la promesa de recuperación de la socialidad perdida, en una especie de ejercicio de genuina racionalidad, estaría dada por un señalamiento de conducirse con empatía (lo es en el caso de Kant y su imperativo categórico).

Sin embargo, ya no es así en la teoría crítica que nace en 1923 con el texto clásico *Historia y conciencia de clase* de Lukács; pues ahí la posibilidad de darle racionalidad plena a este sistema se juega en la *posibilidad objetiva* que da la conciencia de clase. En el pasaje de Marx hacia la teoría crítica de la sociedad, la mediación la aporta Lukács, al entender que se requiere de una perspectiva disolvente de la dualidad entre parte y todo (o entre trabajo y capital), disolución que, y en ello acierta Lukács, sólo puede ser dada de manera práctica. El problema es que el autor húngaro no registra que, en tal dualidad también influyó y lo hizo desde muy pronto (tan temprano como desde que se estableció el mercado mundial), la lógica de la colonialidad.

Si bien es cierto que no puede objetarse un ápice a lo que nos propone Bolívar Echeverría, con relación a que “ningún discurso que aspire a decir algo de interés sobre la vida contemporánea puede prescindir de la dimensión crítica” (Echeverría, 1995: 143), sí podemos sugerir un cierto matiz con relación al alcance que se trasluce en su apreciación de la relación entre un determinado modo que se adjudica a la criticidad y una cierta lectura que se defiende de la modernidad. Mientras Bolívar Echeverría plantearía una muy robusta seguridad en cuanto a que la complementariedad entre dos situaciones (primera, no hay nada más típicamente moderno que el modo capitalista de reproducción de la riqueza social; y, segunda, el contenido más esencial que define a la modernidad es el capitalismo) “hacen de la teoría crítica del capitalismo una vía de acceso privilegiada a la comprensión de la modernidad” (Echeverría, 1995: 139), podríamos proceder con algo más de sospecha a como lo hace el gran filósofo ecuatoriano y sus herederos intelectuales con relación a que, en el momento en que lo que signa al tiempo de la historia reciente, es la agudización y profundización en la crisis de la modernidad ello podría estar significando también una puesta en crisis de la propia teoría crítica de la que actualmente disponemos. En tal sentido, esto se ha de vivenciar como necesidad de creación, de restitución o de relevo en tal cuerpo configurador de criticidad, en el entramado de sus conceptos (ellos mismos cargados de valores institucionales con que se cargan las estructuras del saber y que ya llevan inscrita una geopolítica del conocer) en el lugar de enunciación y la articulación de los lugares (*topos*), de los sujetos que enuncian (*anthropos*) y de los conceptos desde los que o en los que representan su decir (*tropos*), que no es sino un modo de significación de sus culturas y su vida material.

Lo que en el fondo del debate se halla, sobre lo vigente o no de la(s) teoría(s) crítica(s) de la sociedad, no toca solamente a la noción de criticidad, sino al sujeto de esa crítica. Sujeto que no se encuentra, en exclusiva, donde la anterior teoría pretendía buscarlo (el trabajador de fábrica, la clase obrera organizada, el partido proletario), y que no habría de encontrarlo justamente porque el sujeto revolucionario es el que hace la revolución; y ya en lo que tuvo que decirnos el siglo xx sobre este asunto, fue suficientemente ilustrativo como para quitarnos la expectativa de que la revolución ocurriese en Europa y al modo canónico en que se

imaginaba debiera ocurrir. Ésta se dio, cuando hubo de darse, en las “extremidades del cuerpo social capitalista”, en socialidades periféricas de predominancia campesina y bajo articulaciones nacional-populares.

Para el caso de nuestra época estos procesos de adquisición de conciencia y de incremento en las composiciones de clase llamadas a revolucionar la sociedad acontecen en los intersticios o márgenes que el autómeta capitalista en su profundización, ampliación o intensificación abre como nuevos campos de lucha: sujetos que se activan en respuesta al agravio que les indigna y les moviliza por demandas sectoriales, por reivindicaciones de alcance local, de pueblos y culturas originarios, de afectación ambiental, de autonomías políticas, de autogestión económica, de autodeterminación soberana, de bloques históricos nacionales, y estatalidad popular emergente, neohegemónica, dicho de manera más precisa contra-hegemónica, y anti-imperialista.

El sujeto no desapareció o fue abatido; siempre fue otro, *el otro* para una cultura política y una teoría crítica incapaz o no habituada para reconocer la otredad. Hoy, el pedido a ese sujeto, el llamado a que se haga presente, lo verá estallar, desde una cierta postura política inmanentista, o en la “múltiple monadología” (que en su aceleración es capaz de detener en el tiempo ahora, la homogeneidad de un orden rapaz que en tiempo lineal o real esquilma por diversos frentes y coloca en inseguridad la existencia de propios y extraños); o en “multitudes territorializadas”, que resisten el embate incólume de fuerzas acumulativas de capital, extractivas de recursos, privatizadoras de bienes públicos.

Desde otras disposiciones ante lo político se mira con mayor potencialidad, o se le confiere más amplitud de horizonte, o capacidad de acción a coaliciones de fuerzas, a procesos convergentes que en secuencia o diacronía a la destitución de hegemonías neoliberales pretenden construir nuevos órdenes instituyentes y, sobre la base que da la emergencia constituyente. Cuya única garantía es la permanencia en el tiempo de la sincronía alcanzada por el acuerdo de movimientos políticos, que es plural y es diverso, avance en consolidar, inaugurar, o dotar de nuevos sentidos a una estatalidad que restituya la posibilidad de un vivir bien, o un “buen vivir” de esas mayorías que llevan décadas viendo laceradas sus condiciones de existencia. Una nueva estatalidad capaz de viabilizar las autonomías en lo plurinacional, lo

autonómico en el nuevo sentido de “lo universalizable” que se alcanza democráticamente y no por imposición; capaz también de dar un nuevo significado a lo político por tener en su base una eticidad emergente enclavada en un sentido de comunidad pluritópica, dialógica, plural e incluyente.

Hoy, que para algunas interpretaciones el panorama se ofrece tan sombrío y tan falta de alternativas, servirá también mirar de nueva cuenta hacia la *otra historia*, la subterránea y que se da a contrapelo del poder. Mirar hacia otras temporalidades, las de los grandes ciclos y las de los arrebatos acontecimentales, no muy distintos debieron haber sido los escenarios y las coyunturas de aquellos que se echaron auestas la transformación de un mundo que se presentaba invivible. A eso apostamos.