

DUSSEL Y LA RAZÓN LATINOAMERICANA

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL



El autor es colombiano, Licenciado en Ciencias Sociales y Económicas, Magister en Filosofía latinoamericana y Estudios doctorales en Filosofía.

Es fundador- Editor de la Revista Amauta, docente investigador de la Universidad del Atlántico y de la Universidad Libre y Director del Grupo de investigaciones Amauta. Además, es miembro del Grupo de investigaciones Derechos humanos, tendencias jurídicas y socio-jurídicas contemporáneas, de la Universidad Simón Bolívar.

Entre sus obras principales están: Briznas sobre el ser histórico latinoamericano, La universidad en el desarrollo regional, Páginas universitarias, Poblamiento, sociedad y cultura en tierradentro, Ética y Política, una mirada desde la academia, El poder de la ética desde la perspectiva filosófica latinoamericana y Hermenéutica, pedagogía y praxeología.

Es además, coautor de los siguientes libros: Identidades y expectativas de paz, América latina, entre revoluciones y búsqueda de la paz, Identidad cultural, educación y filosofía.



DUSSEL Y LA RAZÓN LATINOAMERICANA

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL



UNIVERSIDAD LIBRE®

Arteta Ripoll, Cristóbal

Dussel y la razón latinoamericana / Cristóbal Arteta Ripoll; editor, Sandra Irina
Villa Villa – Barranquilla: Corporación Universidad Libre Barranquilla, 2018.

132 p. 17x24 cm

ISBN: 978-958-9145-63-0

Contenido: C.I El interés que suscita la obra de Dussel – C.II Dialéctica de la liberación -- C.III Las dimensiones de la filosofía de la liberación – CIV Pedagogía metafísica de la liberación – C.V La dignidad humana en la pedagogía de Enrique Dussel – C.VI El contra discurso de la filosofía moderna – C.VII Crítica a la crítica de la razón latinoamericana -- Referencias Bibliográficas -- Bibliografía complementaria -- Anexo: Producción intelectual de Dussel

1. Dussel Ambrosini, Enrique Domingo, 1934- - Crítica e interpretación -- 2. Filosofía latinoamericana -- I. Villa Villa, Sandra Irina. – II. Universidad Libre Seccional Barranquilla

199.8 -- dc23

© 2018

Dussel y la razón latinoamericana

Cristóbal Arteta Ripoll

Editor:

Sandra Villa Villa

Ediciones Corporación Universidad Libre Barranquilla

Barranquilla

Km 7 Antigua Carretera a Puerto Colombia

www.unilibrebaq.edu.co

ISBN: 978-958-9145-63-0

ISBN Digital: 978-958-9145-67-8

Diagramación e impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital S.A.S. - Xpress Kimpres

Tel. 602 0808

Bogotá, D.C., Colombia

DIRECTIVAS NACIONALES

Presidente Nacional	Jorge Alarcón Niño
Rector Nacional	Fernando Dejanón Rodríguez
Censor	Ricardo Zopó Méndez
Director Centro de Investigaciones	Elizabeth Villareal Correcha

DIRECTIVAS SECCIONALES

Presidente Delegado	Beatriz Tovar Carrasquilla
Rector Seccional	Mauricio Molinares Cañavera
Censor	Patricia Olivares Bolívar
Director Seccional de Investigaciones	Yolanda Fandiño Barros
Decano	Zhejer Gutiérrez González
Directora Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociojurídicas	Sandra Irina Villa Villa

Contenido

Capítulo I	
El interés que suscita la obra de Dussel	17
Capítulo II	
Dialéctica de la liberación	29
Capítulo III	
Las dimensiones de la filosofía de la liberación	39
Capítulo IV	
Pedagogía metafísica de la liberación	49
Capítulo V	
La dignidad humana en la pedagogía de Enrique Dussel	63
Capítulo VI	
El contra discurso de la filosofía moderna	83
Capítulo VII	
Crítica a la crítica de la razón latinoamericana	95
Referencias Bibliográficas.....	116
Bibliografía complementaria.....	118
Anexo: Producción intelectual de Dussel	121

Presentación

El profesor Cristóbal Arteta Ripoll, ha escrito este libro, *“Dussel y la razón latinoamericana”* en el que espiga, de los muchos temas que a lo largo de su vida, abordó el gran pensador argentino Enrique Dussel, un tópico en particular: “La ética del poder político en el campo de la filosofía de la liberación”.

Ha podido escoger temas muy interesantes, entre otros, como: La Iglesia en América Latina, el humanismo y la conciencia de la cristiandad, la dialéctica hegeliana, la dependencia y la liberación, la erótica y la pedagogía, así como también la política y el marxismo. Pero, siendo fiel a su vocación política, afín desde siempre a sus ideales democráticos apprehendidos en la academia, lo cual ha combinado con su labor docente como enseñante de filosofía, se ha interesado, particularmente, por las relaciones entre la ética y el poder político, examinados bajo el prisma de la Filosofía de la liberación, provisto con los argumentos y razones de su maestro, el filósofo Enrique Dussel. En realidad, el libro es un homenaje que el autor hace a uno de los adalides de la Filosofía latinoamericana contemporánea que se dedicó al estudio, análisis y la construcción de una nueva teoría política para la América Latina fundamentada en una ética de la liberación. El texto, consta de siete capítulos en los que aborda temas tales como la dialéctica de la liberación, las dimensiones de la Filosofía de la liberación, la pedagogía metafísica de la liberación, el humanismo pedagógico en el pensamiento político del filósofo, la plenitud de la metafísica de la alteridad, para finalizar con una crítica a la crítica de la razón latinoamericana.

En el libro, el profesor Arteta es consciente de que el verdadero interés que concita la obra de Dussel, yace –para la Latinoamérica actual- en “los escritos que se corresponden con la madurez intelectual del pensador latinoamericano y, que dan cuenta de su preocupación actual por construir una nueva teoría política para América Latina fundada en una ética de la liberación”. Las razones estriban en el sempiterno reza-go social y económico al que fueron condenadas estas tierras, desde la misma colonia hasta nuestros días, lo que ha ocasionado el deseo –en la mayoría de las ocasiones frustrado- de alcanzar la final liberación. En el curso de la historia, se ha demostrado que las luchas y movimientos que se han gestado en su momento y que han carecido de un norte ideológico sustentado en ideas propias para enfrentar al enemigo común, cualquiera que éste haya sido, no han llegado a buen término, precisamente por no indagar lo suficiente en lo propio, además de no integrar, de mane-ra cualificada, los idearios universales al respecto. Dussel, intenta eso y el trabajo del profesor Arteta apunta a mostrarlo desde una crítica respetuosa, muy personal. Por lo mismo, asume y destaca en el libro que se trata de un enfoque particularmente distinto en la reflexión ética y política, en el contexto de una lucha que parecía bastante desigual, apalancada por un pensamiento eurocéntrico que permeaba nuestros países e instituciones, obstaculizando la irrupción de un pensamiento propio latinoamericano.

La confusión inicial entre atraso y subdesarrollo, conflictuaba aún más el momento histórico y las confrontaciones daban paso a una violencia que caracterizó América, de México a Chile. Con Dussel a la cabeza de un movimiento muy amplio de corte cristiano, social y revolucionario, la idea de tal subdesarrollo latinoamericano cambiaría: “a partir de la doctrina de la dependencia: ya no se comprende como un simple atraso marcado por las relaciones coloniales, pues por el contrario es fruto de ellas. Somos atrasados por las relaciones históricas de dependencia que nos han caracterizado”.

El profesor Arteta, en tal contexto de referencia ideológico, piensa que es precisamente a partir de allí, de donde evoluciona el pensamiento filosófico latinoamericano, en una relación dialógica con disciplinas tales como la historia, la teoría política, la ética y el derecho, para comenzar con la revisión e instauración de nuevas ideas y abordar la independencia de la Filosofía latinoamericana y la necesidad de fundamentación y

establecimiento de los supuestos de la Filosofía de la liberación. Es justo aclarar que en tal proceso también se involucraron intelectuales como Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada, correspondiéndole a Dussel, por su interés en el problema, iniciar una revaloración y construcción de la reflexión ética tradicional para dar paso a una nueva perspectiva que fundamente “la hipótesis de una Filosofía de la liberación latinoamericana”. Y aunque se sugiera que la integración de lo ético y lo político, en una primera instancia, estaría marcada por influencias de pensadores continentales como Heidegger, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Levinas, para el filósofo argentino Dussel está claro que una posición demasiado metafísica terminaría por chocar con la cruda realidad latinoamericana, encarnada en la pobreza real que se “encuentra desde siempre, más allá del ser”, dejando ver ya una posterior influencia de los escritos de Marx. Sin embargo, es en medio de tales influencias -a las que se debe desde su periplo por Europa y Asia- que publica “*Para una ética de la liberación latinoamericana*”, obra en la que, según el profesor Arteta, “*da el paso de la ontología de la totalidad a la metafísica de la alteridad, con su estudio: La exterioridad metafísica del otro*”.

Con el tema de la liberación como *leitmotiv*, la obra de Dussel se abre camino a través de múltiples miradas: La historia de la Iglesia latinoamericana (enmarcada en la liberación), la ética de la misma, la Filosofía de la liberación, el método de tal filosofía... todo, a partir de una consecuente reflexión ética para fundamentar una filosofía sui generis de la liberación, para la América Latina.

De la mano de Marx, como se mencionó arriba, a partir de las dos últimas décadas del siglo pasado, la reflexión dusseliana se reorienta hacia el análisis histórico como método de reinterpretación de la realidad. Su nuevo compromiso lo lleva a la escritura de “*La producción teórica de Marx*” (1985) y “*El último Marx*” (1999) con lo cual aparece en su obra una crítica de la cultura totalitaria que se oponía al progreso, al desarrollo de nuestros pueblos expoliados.

El profesor Arteta señala que, posteriormente, ya en el curso y estertores del siglo, el tema de la ética del poder político alcanza diversas connotaciones en Dussel que lo lleva a la construcción de “una nueva teoría política para América Latina, en el siglo XXI, que responda a los supuestos de la transmodernidad, más allá del capitalismo y el socia-

lismo real”. Este aspecto, es considerado por el profesor Arteta como básico para el abordaje de su estudio y análisis sobre parte de la obra del filósofo argentino.

Al margen del enfoque dusseliano, en la perspectiva de la ética de la liberación que pareciera difícil de asirse en la práctica debido a que el filósofo asume su ética de manera dual como “la superación de la ontología ética de la modernidad que justifica la voluntad de poder que el centro mundial ejerce sobre la periferia y como un instrumento categorial para superar en el análisis “los métodos imitativos de otros horizontes políticos, no propiamente latinoamericanos”, abriendo los caminos de la alteridad metafísica, contraria a la totalidad ontológica que ilumina y justifica la dominación, el sometimiento y la opresión del ser latinoamericano”, creemos que para el profesor Arteta es importante que esto no se quede solamente en la mera teorización, sino que se convierta en una contribución real al fortalecimiento y desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina como “proyecto y compromiso” para afrontar “los problemas de la vida y la existencia” del ser actual latinoamericano.

De manera clara y enfática, el autor señala, además, que para enfrentar el dominio y la opresión de nuestros países ya en el nuevo modelo de interpretación no es suficiente con que se elaboren excesivos “diagnósticos reflexivos” que revelen las causales del subdesarrollo sino de “reales movimientos alternativos de liberación nacional”.

En el fondo, la teleología oculta del mensaje que parece enviar Dussel y que el autor del libro rescata a través de su análisis, es que no puede existir “liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación mental del hombre latinoamericano y sin la liberación social de las clases oprimidas. Esta tesis, asumida por la Filosofía de la liberación clarifica su definición histórica, la cual como tal, pretende ser la superación de la ontología y la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante en el mundo”.

Es interesante mostrar en el texto, el giro metodológico del problema. En efecto, a la “comprensión y discernimiento del problema con base en las categorías usuales caracterizadas como: centro, periferia, opresión, liberación, ideología, crítica ideológica, cuyo papel –según el autor- ha sido “permitir el dominio ideológico de las mentalidades y el

mantenimiento de la opresión”, la ética del pensamiento filosófico de la liberación; de manera contraria, se echa mano de la contextualización geopolítica –en una clara alusión a la consideración marxista de la teoría de la localización- para interpretar, reinterpretar, construir y comprender mejor nuestra realidad histórica, rebatiendo de paso, contenidos, doctrinas, ideas y categorías que se le opondrán. En la filosofía de Dussel, es bueno aclarar, que categorías tales como lo ontológico, lo transontológico, la eticidad, lo metafísico, la alteridad, entre otras a pesar de que proceden de la filosofía continental tradicional (Hegel, Heidegger...) son apropiadas y reconceptualizadas para su aplicación en la realidad latinoamericana y de manera específica, en la Filosofía de la liberación y su ética. Por lo tanto, se requiere un ejercicio disciplinado de análisis de las ideas y conceptos que se utilizan, reutilizan y reconceptualizan para comprender a Dussel.

Pero, sin duda, uno de los temas más interesantes que el profesor Arteta aborda es el de la crítica de la crítica de la razón latinoamericana, una singular resonancia kantiana en la que, como una incitación al lector, plantea ideas y criterios propios respecto al problema de la “latinoamericanidad” (Conoces Latinoamérica pero no su latinoamericanidad); de Latinoamérica en sus relaciones con la filosofía (¿existe una filosofía latinoamericana?); la liberación (¿es una filosofía? ¿una ética?); la discusión sobre el método para abordar el problema, el problema del discurso sobre el asunto, su metarrelato, etcétera, oponiendo el denominado eurocentrismo a la razón latinoamericana, en un contrapunteo en el que el autor defiende con ahínco su posición frente a posibles interpretaciones adversas. Es una argumentación última muy interesante por las tesis a favor de que –como lo dice el autor- “una nueva racionalidad de la Filosofía de la liberación, frente a la modernidad europea, es completamente distinta a la del pensamiento eurocentrista ilustrado del “yo pienso”, por lo tanto, “yo conquisto”. Pretende desocultar este sujeto y mostrar la realidad y el horizonte ontológico del “ethos de la cultura popular”, sustento y base de la nueva racionalidad latinoamericana. Para lograrlo es necesario liberar los amarres ideológicos y políticos que le impiden el desarrollo de un pensamiento crítico e independiente. Propósito que no puede surtirse espontáneamente, sino que requiere de la intelectualidad crítica y de la Filosofía de la liberación para organizar mentalmente al pueblo y prepararlo para asumir el compromiso con el cambio y la

transformación de las sociedades dominantes y opresoras”. La invitación, es a leer este nuevo libro del profesor Arteta y encontrárselo por ahí para controvertir sus asertos. Eso, sería el mejor estímulo para que prosiga en su labor intelectual de inagotable escritor.

Eleucilio Niebles Reales, PhD.
Docente investigador Universidad del Atlántico

Prólogo

Las mejores, o por lo menos las más auténticas expresiones de la vida filosófica latinoamericana, desde sus primeras manifestaciones hasta la actualidad, se han caracterizado por su vocación humanista y emancipadora. Esto no significa que todos y cada uno de sus cultivadores hayan tenido esa actitud, pero, sin duda, los representantes que más han trascendido y conforman el valioso legado de nuestros clásicos pensadores, sí la han tenido.

No siempre la palabra “liberación” ha sido explícita en cada uno de sus respectivos discursos, pero sus intenciones emancipadoras, liberadoras, contrahegemónicas y desalienadoras han estado latentes. En algunos casos, sí han sido explícitas, como cuando José Vasconcelos a mediados a los años veinte del pasado siglo en una conferencia en la Universidad de la Habana proclamaba que Latinoamérica necesitaba una “Filosofía de la liberación” o cuando Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, también la convocaban para enfrentarse a “filosofías de dominación”. De ahí que estos dos últimos, a finales de los años sesenta hayan inspirado a un grupo de inquietos, en su mayoría jóvenes, contestatarios intelectuales argentinos críticos del eurocentrismo y la nordomanía predominante en la producción filosófica latinoamericana a impulsar un proyecto conocido como la “Filosofía de la liberación”, el cual ha trascendido hasta nuestros días.

Muy diversa era la conformación ideológica y filosófica de aquel núcleo inicial que progresivamente tomaría mayor fuerza en otros países de la región, pero en general les era común convocar a una reflexión

filosófica situada en las exigencias de los pueblos de “Nuestra América”, para combatir desde trincheras de ideas, como lo había planteado José Martí, a todas las formas de enajenación que limitaban el pleno desarrollo de nuestra cultura.

Entre aquel grupo germinal se destacaba Enrique Dussel. Algunos de los que emprendieron aquella labor se mantendrían en el empeño inicial, otros tomarían rumbos diferentes, incluso distantes de la concepción primigenia que los había unido. Pero fue ese destacado filósofo mendocino, quien mantendría consecuentemente una postura orientada a hacer trascender el espíritu liberador de aquel movimiento cuya presencia es clara en el mundo filosófico.

Aunque la Filosofía de la liberación, como toda corriente filosófica, ha tenido su época de auge y declive, ha demostrado que la intelectualidad latinoamericana ha aportado a la cultura universal valiosos elementos de consideración, siendo uno de sus mayores logros trascender a otros espacios académicos más allá de los latinoamericanos, junto a la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la literatura latinoamericana, entre otros movimientos filosóficos.

El libro de Cristóbal Arteta: “*Dussel y la razón latinoamericana*”, se inscribe dentro de esa labor común de rescate de los aportes que este pensador, que ha sabido construir no solo un sistema teórico, cuyos cimientos se apoyan en la cultura filosófica universal, dentro del cual está muy presente la herencia latinoamericana, sino que ha motivado a que pensadores de otras latitudes sigan su ejemplo y contribuyan también a una producción filosófica situada, a la vez que universal. O mejor dicho, ser universal por precisamente ser circunstancialmente situada.

Esta es la intención del título de este libro, pues no se trata de sostener que exista una “razón latinoamericana” al margen de otras razones regionales, como pudo parecer fuese la intención en algunos momentos iniciales de la Filosofía de la liberación al enfatizarse perspectivas “latinoamericocentristas”, por suerte oportunamente superadas.

Arteta pretende, y logra en algún modo, realizar una justipreciación de la frondosa producción teórica del filósofo argentino con el objetivo de destacar que “La política y su despliegue teórico y práctico constituyen el núcleo duro de la Filosofía de la liberación en el pensamiento

de Dussel. Y no podía ser de otra manera, pues más allá de pensar la realidad si no se activa el pensamiento para su transformación, la filosofía pierde su esencia y dimensión práctica y funcional.”

De tal modo demuestra que su labor ha sido consecuente con aquel planteamiento de su compatriota Juan Bautista Alberdi cuando desde mediados del siglo XIX planteaba que la filosofía en estas tierras debía preocuparse principalmente por los temas políticos, porque así las circunstancias de manera permanente lo reclaman.

Este libro le permite al lector alcanzar una visión integradora del pensamiento de uno de los filósofos latinoamericanos más prolíficos y que mayor repercusión ha tenido en los ámbitos académicos internacionales, de ahí que haya sido traducido a varios idiomas y su labor como conferencista en numerosas universidades en todo el orbe y en numerosos congresos internacionales, le han otorgado un merecido prestigio, así como discípulos, aunque también críticos.

Es natural que así sea, tanto en la actividad filosófica, como en la vida en general, pues como sostenía José Martí hay que lamentarse cuando no se tenga algún envidioso, pues eso significa que no se posee suficiente mérito para tenerlo.

El análisis de Arteta se centra en “la importancia de la ética dusse-
liana en dos direcciones: en primer lugar, como superación de la ontología ética de la modernidad que justifica <<la voluntad de poder que el centro mundial ejerce sobre la periferia>>; y, en segundo lugar, como instrumento categorial para superar en el análisis <<los métodos imitativos de otros horizontes políticos, no propiamente latinoamericanos>>, abriendo los caminos de la alteridad metafísica, contraria a la totalidad ontológica que ilumina y justifica la dominación, el sometimiento y la opresión del ser latinoamericano”.

A partir de tales presupuestos metodológicos que orientan todo el libro, logra desentrañar las diversas facetas no solo en el plano filosófico, sino también pedagógico, teológico y cultural, pero haciendo énfasis en el componente ético y político que en última instancia anima toda la obra de Enrique Dussel, pues como todo pensador auténtico se ha planteado cuestionarse sus respectivas circunstancias no simplemente para

criticarlas sino para contribuir a su superación. En tal sentido, ha estado muy consciente de que no hay nada más práctico que una buena teoría.

Por esa razón el libro de Arteta no se reduce a una simple exégesis del pensador argentino, es a la vez además de esa labor, una convocatoria a todos sus lectores a ser consecuentes con la inspiración emancipadora desalienadora, liberadora y sobre todo humanista práctica de los más auténticos pensadores latinoamericanos, para no solo imitarlos sino superarlos en la nueva época globalizadora y llena de peligros ecológicos e ideológicos que nos acechan.

Pablo Guadarrama González

Filósofo cubano

Bogotá, 9 de Noviembre de 2017

Capítulo I

El interés que suscita la obra de Dussel

De la gran cantidad de temas abordados por el filósofo argentino, entre ellos: la Iglesia en América latina, el humanismo y la conciencia de la cristiandad, dialéctica hegeliana, dependencia y liberación, erótica y pedagogía, política y marxismo, nos interesaron para la presente investigación los referidos a la ética del poder político en el campo de la Filosofía de la liberación.

Si bien es cierto que es indispensable el estudio de toda su obra para esclarecer sus presupuestos históricos, realizamos una selección de aquellos productos que -por su originalidad, rigurosidad y calidad- nos proporcionaron el material y los elementos teóricos y conceptuales apropiados para el desarrollo de nuestro objetivo.

Especial interés tuvieron los escritos que se corresponden con la madurez intelectual del pensador latinoamericano, y, que dan cuenta de su preocupación actual por construir una nueva teoría política para América Latina fundada en una ética de la liberación. Pero al mismo tiempo, fue necesario abordar la revisión bibliográfica de aquellos escritos que por su importancia merecían ser tenidos en cuenta.

Un enfoque distinto en la reflexión ética

La reflexión ética y política ha sido preocupación fundamental del pensamiento filosófico latinoamericano. En este campo, el argentino Enrique Dussel es uno de los pensadores que con mayor interés se ha dedicado a investigar y producir, haciendo aportes muy significativos que han contribuido grandemente a enriquecer el acervo filosófico en este continente.

En su peregrinar por Europa y Asia indagando sobre la antropología de la cristiandad y las raíces de nuestra cultura, “defendió en la Sorbona su tesis de doctorado en historia, sobre un tema histórico-social. Regresó a su tierra, se instaló en Mendoza y se hizo cargo de la cátedra de ética de la Universidad Nacional de Cuyo, que regentó, desde 1969 a 1975, influenciado por la fenomenología de Max Scheler, Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. Su tesis: El episcopado latinoamericano, institución misionera defensora del indio (1504-1620), le permitió internarse en el mundo de los documentos” y de paso en nuestro pasado cultural latinoamericano. Fueron años de ardua labor archivística en el archivo de Sevilla.

En esa época, la tradición heideggeriana había crecido mucho en Argentina y el pensamiento eurocéntrico era la clave en la nación, imposibilitando el despegue del pensamiento latinoamericano.

Durante los años sesenta del siglo XX, América Latina vivía momentos difíciles por la deprimente situación económica, social, política, cultural e ideológica de sus gentes. Esa situación generó debates, en los cuales participaron sociólogos, sacerdotes, economistas, políticos, historiadores y filósofos.

Muchos opinaban que lo que se llamaba en ese momento subdesarrollo “era un estado de atraso en el desarrollo, similar al que habían atravesado y superado, años atrás, los países desarrollados. En este marco, se realiza la II Conferencia General del CELAM, reunida del 24 de agosto al 6 de septiembre de 1968 en Medellín, como manifestación de la inconformidad de la conciencia social y política de los cristianos del continente”. Interesante y significativo uno de los apartes de la declaración de esa asamblea:

”No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos”.

La visión sobre el subdesarrollo latinoamericano cambia en los últimos tiempos, a partir de la doctrina de la dependencia: ya no se comprende como un simple atraso marcado por las relaciones coloniales, pues por el contrario es fruto de ellas. Somos atrasados por las relaciones históricas de dependencia que nos han caracterizado. Es en este marco conceptual y político que evoluciona el pensamiento filosófico latinoamericano y en diálogo permanente con muchas disciplinas se inicia el planteamiento de nuevos contenidos, la independencia de la Filosofía latinoamericana y la necesidad de fundamentación y establecimiento de los supuestos de la Filosofía de la liberación.

Así arranca la deconstrucción de la reflexión ética tradicional para dar paso a una nueva perspectiva que fundamente “la hipótesis de una Filosofía de la liberación latinoamericana”. Las figuras más importantes de este proceso fueron Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada y Enrique Dussel. Pero tal vez, fue el pensador argentino el más interesado en el tema, tanto que, aún, sigue siendo eje de sus preocupaciones filosóficas.

Desde esa década, la ética y la política se integran en el pensamiento de Dussel, y su desarrollo va estar directamente ligado con la evolución de su filosofar, al calor de la influencia de Heidegger, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Marx y Levinas. La obra de este último “le permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de profundizar su reflexión, teniendo siempre presente que la exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser”.

Fruto de esa influencia escribe y publica su obra: “*Para una ética de la liberación latinoamericana*”. Es en este texto en donde Dussel da el paso de la ontología de la totalidad a la metafísica de la alteridad, con su estudio: “*La exterioridad metafísica del otro*”.

Desde entonces la reflexión ética para fundamentar una Filosofía de la liberación, en el pensamiento de Dussel, no ha tenido pausa. Sus publicaciones así lo indican: “*Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*”, “*Caminos de liberación latinoamericana I (1972)*, y *II*

(1973)” (serie de conferencias dictadas en el IPLA de Quito y en otros lugares de América Latina); *“Método para una Filosofía de la liberación”* (obra en la que se refunde la dialéctica hegeliana implantándola en un ámbito totalmente nuevo); *“Para una ética de la liberación latinoamericana”* (dos tomos, 1973) y *“Filosofía ética latinoamericana”* (1977). Para esta época, fiel a sus críticas al método dialéctico, reafirma la analéctica que, en sus propias palabras, en vez de “subsumir al otro en lo mismo lo reconoce distinto y respeta su inalienable alteridad”.

Desde comienzos de la década de los ochenta, su reflexión comienza a estar permeada por la importancia y el reconocimiento que adquiere el marxismo en el análisis histórico y como método de reinterpretación de la realidad. Es tal su interés por esta doctrina que escribe dos textos importantes: *“La producción teórica de Marx”* (1985) y *“El último Marx”* (1999). En estas dos obras ya “Marx no aparece como un representante más del pensamiento ontológico occidental, sino como un crítico de la cultura totalitaria que ha justificado la negación del otro”.

En la última década, la ética del poder político adquiere una nueva dimensión, debido al interés del filósofo latinoamericano en la construcción de “una nueva teoría política para América Latina, en el siglo XXI, que responda a los supuestos de la transmodernidad, más allá del capitalismo y el socialismo real”. Es este uno de los factores donde radico el interés teórico de esta investigación, el cual, articulado con la novedad por la inexistencia de estudios específicos sobre el tema, nos dieron las bases como requisitos fundamentales para proyectar resultados de gran impacto, alcance y aliento en las relaciones políticas y de poder en el contexto sociocultural.

Desde esa perspectiva, contribuiremos con nuestros aportes en el fortalecimiento del pensamiento filosófico en nuestro continente, sobre todo, en su orientación como proyecto y compromiso real en marcha para ofrecer reflexiones críticas y creativas, relacionadas con “los problemas de la vida y de la existencia” del ser actual latinoamericano.

Es una alternativa distinta de análisis y reinterpretación que permite, además, que desde la ética de la liberación se enfoquen los problemas que les son propios al ser humano latinoamericano, en un mundo globalizado de dominio y opresión, que precisa no solo de diagnósticos

reflexivos que muestren las reales causas de la miseria humana, sino de reales movimientos alternativos de liberación nacional.

Desde esa perspectiva, podemos mostrar la importancia de la ética dusseliana en dos direcciones: en primer lugar, como superación de la ontología ética de la modernidad que justifica “la voluntad de poder que el centro mundial ejerce sobre la periferia”; y, en segundo lugar, como instrumento categorial para superar en el análisis “los métodos imitativos de otros horizontes políticos, no propiamente latinoamericanos”, abriendo los caminos de la alteridad metafísica, contraria a la totalidad ontológica que ilumina y justifica la dominación, el sometimiento y la opresión del ser latinoamericano.

Metafísica categorial de la alteridad

El mundo de la vida vive momentos difíciles por la crisis que lo caracteriza y golpea por doquier y que se manifiesta en todas sus dimensiones: relaciones económicas, sociales, religiosas, de poder político, pero, muy especialmente, en sus relaciones axiológicas. Este es el primer presupuesto y la primera premisa que justifica una investigación de esta índole. Pero más allá de las necesidades y exigencias de la mera reflexión académica y científica, una actividad investigativa como ésta, debe contribuir, de algún modo, a su comprensión y transformación.

Existe conciencia clara de esta necesidad y ella se expresa en la gran cantidad de literatura existente sobre el particular, en los debates y foros mundiales, regionales y nacionales y en los movimientos políticos y sociales organizados y dirigidos conscientemente por partidos y organizaciones ciudadanas comunitarias. Eventos que se orientan e impulsan desde perspectivas políticas diversas, conscientes de que no puede existir “liberación nacional ante los imperios de turno, sin liberación mental del hombre latinoamericano y sin la liberación social de las clases oprimidas. Esta tesis, asumida por la Filosofía de la liberación clarifica su definición histórica, la cual como tal, pretende ser la superación de la ontología y la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante en el mundo”.

Las herramientas hermenéuticas de “comprensión y discernimiento del pensamiento moderno y contemporáneo, han utilizado categorías

tales como: centro, periferia, opresión, liberación, ideología y crítica ideológica”, cuyo papel ha sido permitir el dominio ideológico de las mentalidades y el mantenimiento de la opresión. Por el contrario, la ética del pensar filosófico de la liberación las sitúa en un marco geopolítico, las interpreta y reinterpreta para una mejor comprensión de nuestra realidad histórica y rechaza las que por su contenido e ideologización están en contravía de tal pretensión.

La retroalimentación y el rechazo de las categorías que expresan el pensar del ser, del sistema vigente y central, exigen una metafísica categorial de la alteridad en oposición a la ontología ética de la totalidad. Ese instrumental alternativo es importante a la hora de construir el “fundamento de las ideologías de los imperios” y su política, sobre todo, teniendo en cuenta que:

“Es en la política donde se descubre el sentido de la ontología, ontología que no surge de la nada, surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres y de opresión cultural sobre otros mundos. La ontología, en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el lugar del nacimiento de toda ideología y, por lo mismo, ideología de las ideologías” (Dussel, 1977, p.21).

Frente a esa ontología, se requiere de una eticidad capaz de “pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro, y, por ende, desde la negatividad ontológica... La metafísica es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, el otro” (Dussel, 1977, p.66).

El tema de la metafísica, “su punto de partida, es la opción ético-política en favor del oprimido de la periferia, del respeto por la exterioridad del otro”. En este sentido “la metafísica es ética o la ética es metafísica, de tal manera, que la metafísica de la alteridad y ética de la liberación son dos nombres que expresan una misma actitud y una misma filosofía” (Dussel, 1977, p.182). Desentrañar el contenido de esta relación y aplicarlo creativamente a la realidad humana, maltratada y sojuzgada por el pésimo ejercicio del poder político, es otra razón más, justificadora de esta investigación.

Pero somos conscientes que continuar la exploración, indagación, inventiva y creación filosófica sobre este tema, contribuirá a enriquecer

el pensar filosófico latinoamericano, a generar nuevas inquietudes investigativas y abrir espacios de diálogos con el presente para vislumbrar nuevos y mejores horizontes en campos tan interesantes como la ética y la política.

La fuerza de la ética

Es en la fuerza de la ética donde podemos encontrar el camino para derrotar la política mal ejercida que tanto daño ha causado al ser histórico latinoamericano, generando problemas de toda índole, los cuales afortunadamente “no constituyen un destino inevitable, sino un desafío por superar”.

“La ética puede ser una fuerza más poderosa que la política y la economía” (Freeman, 2010) y, como tal, importante y necesaria no sólo para fundamentar y redireccionar el manejo del ejercicio del poder y las relaciones que de él se desprenden, sino, igualmente, contra los remedios irracionales y violentos que ponen en peligro la presencia y continuidad del hombre en la tierra.

Son varias las perspectivas éticas desde las cuales esos problemas pueden ser diagnosticados y enfrentados, pero a través de esta investigación hemos querido contribuir a la solución del siguiente interrogante: ¿Cuál es el sentido y papel de la ética de la alteridad en América Latina, especialmente en Colombia, tal como es concebida por el filósofo argentino Enrique Dussel, a la hora de diagnosticar y enfrentar prospectivamente el pésimo ejercicio de la política y la degradación del poder político, en algunas facetas y niveles de su realización y desarrollo?

Pero, igualmente, articular ese problema central con estas otras inquietudes investigativas: ¿Qué aspectos caracterizan la dinámica del poder político en América Latina?

¿Cuáles son los rasgos que definen la originalidad de la ética dusseliana?
¿Cuáles son las características más importantes de la ética de la alteridad?
¿Qué factores históricos han incidido en la degradación del poder político en América Latina, especialmente en Colombia y cuál es el sentido reflexivo y prospectivo de la ética, desde el cual pueda contribuir a su superación?

Son interrogantes siempre abiertos a la investigación y reflexión crítica, porque la dinámica de la realidad latinoamericana así lo exige.

Origen ambiguo y contradictorio

Apenas naciendo ya la Filosofía de la liberación mostraba dificultades y enesmistades. El mismo Dussel es consciente de ello, admitiendo que opiniones contrarias arreciaron desde su nacimiento: “en Argentina advirtieron ya algunas de sus ambigüedades. El libro de Alberto Parisi, *“Filosofía y dialéctica”*, fue el primero que abordó de manera crítica la Filosofía de la liberación, indicando la ambigüedad de sus ternas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte, Alipio Díaz Casalis, en una tesis sobre *“El problema pedagógico en la Filosofía de la liberación”*, advirtió ya sobre la posible desviación populista de la filosofía de la liberación” (Dussel, 2007, p.481).

El pensador mendocino, sobre el particular afirma:

“En realidad la Filosofía de la liberación acababa de nacer. Solo había atravesado el corto camino de sus primeros diez años. Al igual que el proceso de liberación histórico latinoamericano y del tercer mundo sólo ahora parece ir entrando en una situación más enfrentada a una dominación creciente, la Filosofía de la liberación se ira haciendo más actual a medida que la praxis de la liberación vaya desarrollándose en extensión -por naciones- y en profundidad -en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios... Debo indicar que desde 1976 comencé a analizar la cuestión del populismo»” (Dussel, 2007, p.481).

Pero el crecimiento y dinámica de “la Filosofía de la liberación ha sido notorio desde finales de los años sesenta con su nacimiento. Ni siquiera paró cuando se produjo la persecución, el exilio de muchos y el obligado silencio de otros por la represión interna (1974-1976), pues la Filosofía de la liberación emigró con ellos”.

Esa filosofía fue eje de reflexión “en el II Congreso nacional de filosofía de Argentina (1971)”, con la presencia, entre otros de Oswaldo Ardiles y Juan Carlos Scannone; en las semanas académicas del Salvador desde 1971, “con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea”, en el año de 1973; en los congresos de filosofía latinoamericana realizados en Colombia e impulsados por la Universidad Santo Tomas de Aquino: El primero de ellos se celebró en 1980, con la asistencia de más de setecientos participantes, entre ellos, Leopoldo Zea y Hugo

Assmann; el II Congreso de Bogotá fue sobre «Historia de la filosofía en América Latina» (1982). El tercero, sobre «Filosofía y cultura latinoamericana» (1984). En torno a ellos surgió la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), que «hoy cuenta con representaciones en casi todos los países latinoamericanos» y de Norteamérica. En la mayoría de esos congresos estuvo presente Enrique Dussel.

Igualmente, la AFYL ha tenido presencia en todos los Congresos mundiales de filosofía. En Montreal, en el año de 1983 donde se realizó un Congreso mundial de Filosofía tuvo un lugar de privilegio al dirigir una mesa redonda sobre el filosofar latinoamericano, dándole este horizonte al evento. Y en el último Congreso mundial de filosofía, realizado en Grecia, en agosto de 2013, la participación de muchos de sus integrantes, entre ellos Dussel, fue muy significativa.

En Brasil ya se han realizado dos Congresos internacionales sobre Filosofía de la liberación. En el último de ellos, en Porto Alegre, septiembre de 2014, la conferencia central la dictó Enrique Dussel y su tema justamente fue: «Actualidad y presencia de la Filosofía de la liberación».

La gran cantidad de textos traducidos al portugués, al inglés y otros idiomas es enorme. El profesor William Reese, de la State University of New York en Albany, escribió un trabajo sobre «Analytic and liberation philosophy» que abre un diálogo sobre la cuestión. Igualmente, la cantidad de conferencias dictadas por Dussel y por muchos otros intelectuales en todo el mundo.

De la misma manera, en numerosas universidades latinoamericanas «se han realizado conferencias, ciclos, seminarios y cursos sobre Filosofía de la liberación; y en un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licenciatura, maestría y doctorado, sobre algunos temas de Filosofía de la liberación, no sólo en América Latina, sino también en Estados Unidos, Alemania y otros lugares del mundo».

El profesor Pablo Guadarrama, defensor del pensamiento filosófico latinoamericano y crítico de la Filosofía de la liberación, asume una postura interesante frente a esta: «La Filosofía de la liberación ha sido criticada desde la derecha y la izquierda, desde los que asumen posturas estrictamente academicistas, presuntamente desideologizadas, desde las posiciones que quieren reducir la filosofía a la actividad política. En

la actualidad sigue siendo motivo de atención investigativa en muchos círculos universitarios e intelectuales. Su presencia internacional en congresos y publicaciones de filosofía es innegable. Ha encontrado espacio de atención incluso en el diálogo con algunos reconocidos filósofos contemporáneos de Europa y Norteamérica como Habermas, Apel, Ricoeur, Rorty y Vattimo.

Se podrá simpatizar o no con sus propuestas, pero es un hecho innegable, tanto para sus amigos como para sus enemigos, que forma parte ya de la vida filosófica latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XX, y lo seguirá siendo en el XXI, puesto que no existe justificación suficiente para que en el presente nuevo milenio, de manera inmediata, las causas que la engendraron desaparezcan y de ese modo pierda su razón de ser". (Guadarrama, 2013, T 3, p.83).

Enfoque y método

Para comprender en toda su magnitud el desarrollo histórico de la Filosofía de la liberación es necesario un enfoque teórico que permita asumir las obras como universos, sin cargas ideológicas y sin condicionantes teóricos pertenecientes a un saber, doctrina o disciplina particular. Porque si lo que pretendemos es encontrar lo esencial en ellas, mal podríamos abordarlas con instrumentos ya hechos que nos conducirían a conocimientos superficiales, formales o particulares en torno al tema.

Por tal razón, abordamos las obras referenciadas como vivencias mismas, dando apertura a un campo de sentidos rico e ilimitado. Estableciendo múltiples vínculos y relaciones esenciales, articulando horizontes compartidos de sentido respecto a otras vivencias históricas y culturales del hombre latinoamericano. Igualmente, para clarificar lo sustancial, establecimos fundamentos más allá de las estructuras mecánicas o formales y así legitimar las estrategias de investigación. De esta manera, nos sumergimos en el universo de las obras para abrir en ellas posibilidades de sentido y otorgarles legitimidad y validez conceptual, más allá de cualquier subjetividad.

La metodología propuesta para desarrollar este trabajo fue de carácter dialéctico, histórico y hermenéutico, al considerarla adecuada

porque se trataba, en primer lugar, de hacer una reconstrucción histórica e interpretativa de las reflexiones filosóficas de Dussel en torno al fenómeno de la ética y la política y su sentido ante las nuevas realidades, de un mundo urgido de profundas transformaciones axiológicas y políticas.

Hicimos una pesquisa de lo más importante de su obra (más de cuarenta (40) libros e innumerables artículos y ensayos impresos). La presencia vital y activa del pensador argentino en el escenario académico mundial y la posibilidad de escucharlo e intercambiar opiniones con sus colaboradores cercanos, en el seno de la Asociación de filosofía y liberación que él dirige, fueron indiscutiblemente factores de viabilidad y posibilidad fructíferos en la consecución de lo que nos proponemos en la presente investigación.

En el Congreso mundial de filosofía, realizado en Grecia, en agosto de 2013, tuve la oportunidad de dialogar con el filósofo y hablarle de esta propuesta. De ese diálogo salí convencido de que no estaba en el camino equivocado y que era pertinente y necesario realizar esta investigación. Igualmente, estuve en el II Congreso de Filosofía de la liberación, realizado en Brasil, en septiembre de 2014, donde el ilustre filósofo latinoamericano abrió la temática con una interesante conferencia sobre la actualidad de la Filosofía de la liberación. Este evento me permitió clarificar algunas dudas y cuestionamientos que críticos, de mucho reconocimiento intelectual, hacen al esbozo a este reflexionar propio de nuestro pensamiento filosófico.

Por supuesto que, en el diseño metodológico, nunca descartamos la utilización de otros métodos filosóficos importantes, de conformidad con las nuevas inquietudes y propósitos que surgían.

Capítulo II

Dialéctica de la liberación

La Filosofía de la liberación irrumpió como pensamiento crítico del eurocentrismo y la modernidad, desde finales de la década de los sesenta del pasado siglo XX. Su desarrollo e influencia han sido notorios en el mundo, especialmente en Latinoamérica.

Si algo ha caracterizado al eurocentrismo es la capacidad para fortalecer el centro y debilitar la periferia en sus pretensiones hegemónicas en todos los campos de la vida. Este propósito le ha impedido ver la realidad de la economía, la política y sus efectos: pobreza y miseria, vulnerabilidad del equilibrio de la vida en la tierra por la ausencia de efectivas políticas ecológicas y la aplicación de tecnologías productivas y comerciales irracionales.

Para contrarrestar el inconformismo, la insubordinación y la creciente protesta en el mundo ha instaurado como normalidad “el estado de guerra”, tal como fue concebido por el empirista inglés John Locke. Bajo el pretexto y necesidad de combatir el terrorismo como el mayor enemigo de la seguridad nacional de los países imperiales, el militarismo ha sido el instrumento adecuado de la geopolítica mundial.

Así lo han demostrado las últimas guerras en el mundo: Kosovo, Afganistán, Irak, Libia y Siria. Pero el combate contra el terrorismo ha terminado exacerbando el ánimo y disposición del fundamentalismo islámico, el mismo que en otras épocas fue estimulado, organizado y

entrenado militarmente por la locura del Imperio estadounidense. Todo con la finalidad de satisfacer objetivos neoimperialistas y neocolonialistas, en enfrentamientos con la Unión Soviética, en la época de la llamada “Guerra Fría”, cuya terminación, en la década del 90 del pasado siglo, suponía el desarrollado del postulado kantiano “la paz perpetua”.

Por el contrario, se ha demostrado, una vez más, que las relaciones entre los hombres y las naciones, movidas por los intereses del capital transnacional en el mundo, seguirán mediadas por la guerra y la confrontación violenta, estimulados por la idea conceptual -desde Heráclito, pasando por V. Clausewitz, H. Kissinger y F. Fukuyama- de que la guerra, muy a pesar de sus desastres, constituye un factor de progreso en la historia.

Frente a la razón de la irracionalidad guerrerista, que puede conducir a la extinción de la humanidad y la vida en la tierra, la tradición filosófica latinoamericana en una línea de pensamiento que pasa por Sebastián Belalcázar, Francisco Miró Quesada, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, inspirado este último en la producción filosófica de Martín Buber, Walter Benjamín, Emmanuel Levinas y Karl Marx, han reivindicado una visión diferente desde la alteridad de los oprimidos y excluidos. Y como dice Dussel:

“De tantos otros, silenciados e invisibles, más allá del horizonte del ser occidental, blanco, machista, burgués que domina el mundo a comienzos del siglo XXI” (Dussel, 2011, p.15).

Pero ¿Por qué la insistencia de Dussel en la razón discursiva, contra la violencia, como mediación?

Tal vez, porque quiere marcar diferencia con el marxismo ortodoxo y su reduccionismo al uso de la violencia como parte de la historia. Tal vez, porque quiere marcar diferencia con el anarquismo y el terrorismo que han desprestigiado con su praxis dos conceptos claves en la dinámica de las transformaciones sociales: El concepto rebelión y el concepto revolución, por su asociación permanente con la violencia.

“Esos dos conceptos son esenciales a la condición y dignidad de la naturaleza humana. Es un deber ético ser rebelde y revolucionario. Es un deber ético revelarnos contra la ignorancia por el saber, contra una filosofía acrítica por una filosofía crítico-racional, contra el vicio por la virtud, contra lo “*mismo por el otro*”, contra el unanimismo por el plu-

ralismo, contra el dolor por el placer, contra el opresor por el oprimido y como lo reitera Dussel, contra un mundo excluyente por ¡Un mundo donde quepan todos los mundos!”.

El discurso de la Filosofía de la liberación es el contradiscurso de la filosofía moderna eurocéntrica o de la modernidad en crisis, -la cual desde el “yo conquisto”, “protohistoria del ego cogito” y “bajo el imperio de la razón instrumental”,- nos ha dominado y oprimido política y culturalmente desde 1492, cuando para justificar el saqueo y explotación de nuestros recursos debieron comenzar negando la humanidad del indígena. Discurso que justificó el uso de la guerra y la violencia para superar los obstáculos a la misión civilizadora del centro sobre los pueblos inferiores. Es una línea discursiva construida con los aportes filosóficos de la mayoría de filósofos europeos, como Ginés de Sepúlveda, Kant y Hegel.

El discurso de la Filosofía de la liberación es transmoderno o metamoderno, porque sin desconocer el núcleo racional de la modernidad pregona el fin de la preponderancia geopolítica del centro y proyecta la liberación del mundo periférico, sin ningún privilegio que defender, porque parte de la reflexión sobre la opresión que es el presupuesto que le da validez, veracidad y claridad.

La Filosofía de la liberación, se articula a la reflexión sobre la necesidad de la formación cultural e ideológica de los pueblos, y sobre la praxis estimulante para el desarrollo de movimientos sociales de los sectores empobrecidos, discriminados y marginados de cualquier posibilidad de acceder al poder político y de salir de las condiciones de miseria que les son propias, como consecuencia de “la concentración de riquezas en unas pocas manos” y a la dinámica cada vez más excluyente de la restringida democracia política.

Es una filosofía contraria a la ontología clásica europea desde Hegel hasta J. Habermas, surgida para reivindicar, con la luz de la reflexión filosófica, la humanidad del oprimido ante el avasallamiento de que es sometido por la dinámica del capital. En este sentido, es un contra discurso de la periferia que expresa la necesidad de radicales cambios más allá de la modernidad y las pretensiones hegemónicas de la denominada “Sociedad abierta”. Es un proyecto transmoderno que busca fundamentar nuevos sistemas pedagógicos, políticos, demo-

cráticos y económicos. De esta manera, es una filosofía de la praxis de la liberación, la cual se ilumina al rastrear en el pasado del mundo el origen y arqueología de la dependencia y sus consecuencias sobre el ser humano como totalidad del mismo.

La Filosofía de la liberación considera importante el desenmascaramiento ideológico del cientificismo, como ideología corriente en el centro que, “aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad” pues se afianza en fundamentos indispensables para la materialización del dominio y control del centro sobre la periferia. Pero al mismo tiempo, la Filosofía de la liberación estimula y hace propio el trabajo del científico que sin ingenuidad “puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce” y ver en la realidad lo que otros no ven. La pretensión es “poner en cuestión la ingenuidad de los científicos con respecto al sistema como totalidad para descubrir una crítica más crítica que la científica, con respecto a la cotidianidad del hombre de la calle”.

Para la Filosofía de la liberación el ser humano “no está rodeado de cosas ni de entes independientes y autónomos”, son, por el contrario, mediaciones y posibilidades determinadas por su proyecto de vida. “Los entes, los objetos, son las posibilidades de nuestra existencia y medios que el fundamento del mundo constituye. Y las mediaciones no son otra cosa que los medios que empuñamos para al alcanzar los objetivos de nuestras acciones”, asediadas, a veces, por el desconcierto al no saber cuál de ellas elegir. Pero lo importante es que somos dueños de esa capacidad o señorío sobre las mediaciones, es decir, libres para realizarnos por determinaciones electivas. No es una libertad infinita y radical, es una libertad históricamente determinada, por lo tanto, relativa y parcial, constitutiva de la naturaleza humana y sin la cual nada es posible: ni hombres, ni ente, ni sentido, ni mundo, solo cosmos.

“Es un nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial desde el ámbito de la libertad del otro, contraria a la lógica de la totalidad propia de la filosofía hegemónica y totalitaria del centro. Como lógica de la alteridad es histórica y no evolutiva, es analéctica y no meramente dialéctica o científico-fáctica, aunque las asume a ambas”. En este discurso, el otro es la exterioridad precisa de “la alteridad de todo sistema posible, más allá de lo mismo que la totalidad siempre es”. Su ser se

revela como otro, como extremadamente distinto, fuera del sistema. El otro no es meramente la “diferencia” de J. Derrida, es lo distinto, lo ético, lo metafísico de Dussel.

El “rostro del otro revela a un pueblo antes que, a una persona, pues cada uno es el rostro de un género, de un sexo, de una generación, de una clase social, de una etnia, de una nación, de una cultura, de una edad histórica”. Es el rostro del trabajo arduo del indígena, es el rostro del esclavo negro africano, del hindú y del chino, antes que la biografía de sus líderes.

La Filosofía de la liberación “quiere deseternizar el presente con su proyecto liberador y esperanzador para lograr que el otro, como exterioridad de toda totalidad, aunque dominado u oprimido, sea centro de su propio mundo. Es decir, sea otro como otro y, por, tanto, libre aunque funcional como parte de un sistema.

“Libertad no es aquí solo una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones que penden del proyecto cotidiano. Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre es centro” (Dussel, 2011, p.84).

Pero, además, el otro para la metafísica de la liberación, consiste en un no-ser, en cuanto alteridad de la totalidad. Más allá del ser es el bárbaro, el esclavo en la filosofía aristotélica, la mujer castrada en las histerias freudianas, el huérfano ignorante en el Emilio de J.J. Rousseau. Como no-ser, es al tiempo, lo nuevo en sentido metafísico, radical porque engendra las posibilidades del sistema que irrumpe para subvertir lo viejo y cuyo resultado será analógico, es decir, un sistema “semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto”.

“Más allá de la razón, está la exterioridad del otro que no puede ser totalmente comprendida por ningún mundo ni sistema. Cuando el otro habla desde sí, revela su exterioridad, su alteridad que nunca la razón podrá escrutar desde sí mismo. El otro no puede ser interpretado, analizado, estudiado desde el sistema, en forma plena y acabada. El misterio del otro como otro no podrá ser abarcado por la razón hegemónica del centro”. Cuando el otro se revela se expone al traumatismo pero cree en sí mismo, en lo ético, en lo místico. La creencia en sí mismo, del otro como pueblo, es la clave de su fortaleza y la seguridad de su destino.

La exterioridad del otro debe entenderse “como trascendentalidad interior a la totalidad, entendiendo que ninguna persona es en forma absoluta solo parte del sistema. Tanto el opresor como el oprimido tienen una trascendentalidad con respecto al sistema en su interior. El opresor es tal en la funcionalidad social, en la actividad regulada por las instituciones de la totalidad”.

“Modificada la estructura social como totalidad muchos de los que ejercían el poder del sistema quedan reducidos a simples ciudadanos, sin los instrumentos de opresión. El perdón a sus actos o una justicia magnánima es posible porque nunca se identifica sin posibilidad de separación a la persona con la función social” (Dussel, 2011, p.88).

Es igualmente trascendentalidad interior el creciente desempleo estructural y la pauperización como consecuencia de la crisis general del capitalismo. Es trascendentalidad interior la vida de los pobres excluidos del capital y el explotado asalariado, con el privilegio de al menos tener un salario.

Para la Filosofía de la liberación “la metafísica es saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro. Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga, como juzga la periferia al centro dominador y poseedor de la filosofía de la dominación. Es pensar el sistema como negatividad y utopía, en nombre no de una utopía de lo imposible sino la de lo posible: la de los pueblos oprimidos periféricos y expropiados por el mismo sistema negado como ser. Es pensar en la solidaridad de los pueblos, en su fuerza y pulsión que moviliza, transforma y subvierte la realidad misma”. Es pensar al ser humano como lo hizo Marx: como “asociación de seres humanos libres y, por tanto, como el “más allá” del ser del capital”.

La Filosofía de la liberación tiene como uno de sus presupuestos básicos que la totalidad del sistema tiende a autoconcentrarse, eternizar su estructura presente e incluir a toda exterioridad posible y arrastrar a cuantos interpelan y se oponen, hasta que al final la dinámica de las contradicciones en el sistema mostrarán su desenlace infeliz, no sin antes dejar tras de sí las huellas innumerables de sus injusticias. “Pero la inclusión del otro no significa lo mismo, significa algo diferente, distinto y como tal pone en peligro su unidad como lo mismo”.

“Para el capital el otro como enemigo es el sujeto libre de trabajo (el pauper post festum) que puede siempre, potencialmente, no vender más su trabajo, y constituirse en la contradicción absoluta, como comunidad de trabajadores que crean otro mundo, otro sistema económico”. (Dussel, 2011, p.93).

“El ser es” resume toda la ontología y desde la perspectiva del dominador al ser hay que contemplarlo, afirmarlo y extasiarse ante él. Es la misma ontología que reconoce y muestra el peligro que el otro, el distinto significa para el todo.

La distinción es la exterioridad que niega la unidimensionalidad del ser, -expresión marcusiana-, por tal razón, el sistema lo incorpora intrasistémicamente como uno entre los demás y ubica al otro más allá del ser, como el no ser, el enemigo. Esta ha sido la tarea de la ontología y la filosofía occidental, además de justificar “la acción de los poderes a colonización de Asia y la esclavitud y colonización de África. Es un proceso dialéctico-ontológico en la lucha del capital por imponerse y subsumir al asalariado como un momento interno de su dinámica, es decir, un instrumento, una cosa, una herramienta.

“Ha sido la incorporación del otro, como diferente no como distinto, siempre otro con su historia, su cultura, su exterioridad. Se ha totalizado la exterioridad y sistematizado la alteridad, negando al otro como otro, es decir considerándolo como un ser alienado. En esto consiste la alienación: hacer perder su ser al individuo, al pueblo e incorporarlo como aspecto, momento o instrumento del ser de otro”.

La alienación se muestra realmente “cuando el fruto del trabajo (poíesis) no es recuperado por un pueblo, por un trabajador” y de él se apropia sistemáticamente, en un modo de producción injusto, el dominador, el explotador.

“En nuestra sociedad, el capital aliena al otro, lo compra, lo paga por su capacidad de trabajo y lo transustancia en sí mismo. El asalariado, alienado, es ahora ontológicamente un momento del capital, lo mismo y una de las formas fenoménicas en que se manifiesta: trabajo productivo del capital”. (Dussel, 2011, p.97).

La praxis de la dominación aliena, reprime y “coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena, y, cuando este tiende a liberarse

de la presión que sufre, si puede aniquilarlo lo aniquila”. La represión del sistema es múltiple: Psicológica, cultural, educativa, social, política e ideológica y en cualquiera de sus manifestaciones es la cara descubierta de la dominación.

“Las actitudes que predominan en la acción del dominador opresor, llámese imperial o nacional dependiente, son contrarias a las que constituían su ethos cuando, por el contrario, cumplía el papel de dominado u oprimido. Hoy mistifica como virtudes lo que ayer fueron sus vicios”.

Como bien se comprende en la ética dusseliana, el oprimido, de por sí, genera un envenenamiento anímico como resultante de la violencia que soporta, y, como se siente impotente para ejercer su venganza contra el dominador, se intoxica del resentimiento que incuba, el cual “no puede vivir ni como vicio ni como pasividad, sino como virtud sublimada: paciencia, obediencia, fidelidad”. Así, el dominador presenta como manifestación de su ethos a sus antiguos vicios mistificados, es decir ya no son vicios son virtudes.

“Las virtudes del centro y de las clases dominadoras son alienación en la periferia y en las clases dominadas”. (Dussel, 2011, p.102).

La ética de quien conquista, domina y esclaviza termina encubriendo su propio mundo y sistema e identifica ser, bien, cultura y naturaleza humana. Con ese basamento axiológico se realizó el mal llamado descubrimiento de América, en 1492, en cuyo nombre se produjo la más cruel conquista, dominio y explotación para impulsar la acumulación originaria del capitalismo europeo. Esa ética se constituyó en la fuente teórica de las leyes que ayer y hoy han permitido los más viles atropellos, matanzas y vejámenes contra toda oposición racional a sus crueldades para que el capital y su dinámica terminen imponiendo con los argumentos de la violencia y fuerza su dinámica arrolladora y avasalladora.

En la Filosofía de la liberación la antología da paso a la transontología, pues “se sitúa más allá del ser en la realidad del otro. Es un logos o pensar que no se queda en lo que aparece, es decir en el fenómeno o el ente desde el fundamento o sea el ser. Más allá se abre camino la revelación o epifanía del otro. En este sentido:

“La liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora

hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto”. (Dussel, 2011, p.104).

A diferencia de la “conciencia moral del ser humano totalizado, la conciencia ética del otro liberado mentalmente, tiene la capacidad de escuchar la palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Es capaz de poner en cuestión los principios morales del sistema, a partir del criterio no de otro como diferente sino otro como otro en la justicia”.

Para la Filosofía de la liberación “el punto de partida de toda actividad en la justicia es el respeto, pero no respeto por la ley ni por el sistema y su proyecto, sino por la libertad y dignidad del otro como otro. Pero más allá del respeto, está la responsabilidad por la exterioridad ante el sistema, es decir, por el otro agredido por la totalidad que lo persigue porque es capaz de testimoniar por un orden nuevo y justo con valentía y fortaleza incorruptible”. Cuando adquiere plena conciencia de su responsabilidad se transforma en el germen activo de la destrucción del orden antiguo y el surgimiento del nuevo orden. En este sentido, la liberación “es agonía de lo viejo y paso fecundo a la justicia”.

“Es el movimiento mismo metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad” (Dussel, 2011, p.108).

La liberación tiene dos momentos los cuales pasan desapercibidos en “la nueva dialéctica como negación de la negación”. En la concepción del maestro “cuando se niega la exterioridad del sistema se afirma el sistema en su fundamento, por cuando lo negado es el otro. Por lo tanto, para poder negar lo negado en el sistema es necesario afirmar lo que el oprimido es como exterioridad. La liberación es el acto del oprimido por el que se transforma, pero es afirmación de la historia que fue anterior y exterior a ese acto”.

Con la liberación queda al descubierto la alienación, la cual, a su vez, había cubierto la cara del otro desde el horizonte del sistema. Pero “para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia” es conveniente transformar las instituciones, sus funciones, en suma, la totalidad del sistema. El relanzamiento del sistema y la redefinición de

las funciones institucionales, requiere de la libertad del oprimido para cumplir los nuevos roles que la situación exige.

“La liberación exige una praxis contraria a la del sistema, cuyo proyecto es consolidar la totalidad vigente, antigua e injusta. La praxis de liberación es una praxis metafísica, transontológica que se efectúa por el otro y su liberación. Es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura y funciones. Es en este sentido es creadora, innovadora e inventora”.

Como lo habíamos indicado antes, la liberación “amerita un ethos contrario a los vicios mistificados en virtudes de la totalidad vigente, porque es la única manera de procrear e inventar lo inédito como aptitud o capacidad hecha carácter”. El ethos de la liberación se estructura en torno a la pulsión de justicia metafísica, como amor al otro como exterioridad, es decir, al oprimido, al miserable, al que sufre la exclusión como instrumentos del sistema. El dolor por el oprimido y “el amor y fraternidad en razón de su real dignidad como exterioridad, es la posición primera del ethos liberador”.

La conmiseración, la fraternidad, la amistad y la solidaridad liberadoras son fundamentos axiológicos del ethos liberador, y, “de su organización y activación pende la justicia liberadora, no como justicia legal, distributiva o conmutativa, sino como justicia real, es decir subversiva que no da a cada cual lo que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada quien lo que merece en su dignidad alternativa”. La ética liberadora partiendo de esos fundamentos es prudencia, esperanza, sabiduría y locura porque es capaz de convencer al líder y al pueblo para que en el camino de la lucha den la vida por el nuevo orden en construcción. “Al no temer dar la vida por una causa justa, el ethos liberador es un ethos valiente, fuerte, arrojado y ejemplar”.

El ethos de la liberación considera que la vida es primero, pero sin temer a la muerte, porque en oposición y lucha si tiene que entregar la propia vida, lo hace si es necesario la subversión del orden establecido con la finalidad de defender la causa de los oprimidos y excluidos del mundo. Ser valiente y practicar la templanza son virtudes que dignifican la lucha en beneficio del pobre.

Capítulo III

Las dimensiones de la filosofía de la liberación

En una página escrita en mi blog, *crisobalarteta1647.wordpress.com*, decía, en forma controversial, que “Enrique Dussel, es tal vez, el filósofo latinoamericano vivo más importante de la Filosofía de la liberación, cuyo origen y dinámica es inseparable de su inmensa obra teórica y de su praxis, comprometida como intelectual, con las transformaciones revolucionarias de la época, sin que ello signifique militancia orgánica conocida”.

La filosofía de la liberación

La Filosofía de la liberación, es tal vez, el componente más importante de la filosofía dusseliana y tiene como punto de partida una filosofía de la historia para reinterpretar el pensar mundial, el cual, a través del tiempo se ha movido como pensamiento ontológico que, por una parte, deifica su propio ser y que, por otra parte, “condena a no ser todo lo que no cae dentro de la propia comprensión ontológica”. Su pretensión no ha sido otra que “justificar la dominación de los países coloniales por la voluntad de poder que han ejercido mundialmente los sucesivos centros imperiales: Portugal, España, Inglaterra, Holanda, Francia, USA y URSS”.

Como lo señala Dussel, “contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar los más lúcido de Europa, se

levanta una Filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser, no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin sentido, partirá nuestro pensar” (Dussel, 1977, p.23).

Esta corriente filosófica, arranca con sus pretensiones conceptuales desde la década de los setenta, pero tiene como antecedentes el pensamiento de Bartolomé de las Casas, “en el los libertadores de la gesta independentista y en los nuevos libertadores de los países neocolonizados de América, África y de Asia en nuestro siglo”. Es una filosofía que “privilegia el pensamiento y los procesos liberadores frente al pensamiento de la dominación y su acción colonizadora, y, como tal, produce un subversivo desquiciamiento en la manera unívoca de pensar la historia de la filosofía”.

Para no ser tautológica, repitiendo y reproduciendo el “pensamiento europeo a la europea”, o a los manuales elaborados fuera de nuestros contextos, “utiliza como herramientas hermenéuticas para la comprensión y discernimiento del pensamiento moderno y contemporáneo, categorías tales como: totalidad ontológica (ser, mundo, cosmos, espacio, tiempo, ente, identidad, diferencia, comprensión e interpretación); exterioridad metafísica (realidad, distinción, otredad, libertad, razón y fe); proximidad (proxemia, proximidad, cara-cara); mediaciones (fenómeno, cotidianidad, sentido, percepción, valor); alienación y liberación”. Con ellas examina, crítica y nuclea, según los casos, “todos los demás niveles y aspectos del discurso y meta discurso filosófico”. Este marco categorial lo sitúa dentro de un determinado marco geopolítico, y como se puede notar, sin olvidar aquellas categorías del pensar europeo que hacen posible tal interpretación.

Para retroalimentarse “es un pensar que exige una metafísica, que no puede comprenderse sino en oposición a la ontología, la cual, en tanto expresión del sistema vigente y central, es el fundamento de las ideologías de los imperios y descubre su sentido en la política. Esa ontología no surge de la nada, surge de una experiencia anterior de dominación sobre otros hombres y de opresión cultural sobre otros mundos. Antes que el ego cogito hay un ego conquistador: el yo conquisto como el fundamento práctico del yo pienso. La ontología termina así por afirmar que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son una y la misma cosa. La

ontología, en cuanto justificadora y encubridora de la dominación, es el lugar del nacimiento de toda ideología y, por lo mismo, ideología de las ideologías”. (Dussel, 1977, p. 36).

Dussel siguiendo a Zubiri señala que “toda la metafísica de la exterioridad y la liberación pende de la sui generis constitución real de la sustantividad humana, clausura absoluta, libertad, responsabilidad, totalidad separada e independiente con función semiótica ante la totalidad del cosmos físico o viviente... La única cosa libre que tiene el mundo: el otro” (Dussel, 1977, p.60).

La Filosofía de la liberación es “metafísica teórica que justifica la revolución de los pobres y oprimidos” (Dussel, 1977, p.16).

Por lo tanto, su punto de partida es “una opción ético-política en favor de los pobres” del mundo, respetando su exterioridad como otro, su situación social, su posición geopolítica y escuchando su palabra ante los intereses opresores de la periferia... Porque como ya lo habíamos advertido, el filósofo argentino hace hincapié en que “la metafísica es ética o la ética es metafísica”, de tal manera, que son dos conceptos interrelacionados dialécticamente que expresan una sola filosofía y generan una misma actitud ante la vida.

De esa manera, la Filosofía de la liberación con la radicalidad que le caracteriza hace suyos los mejores fundamentos de la metafísica esbozados a través de su historia, desde el mismo resplandor de su surgimiento en Grecia hasta el presente, siempre con la visión crítico-liberadora que le caracteriza. En un sentido prospectivo: No se trata de interpretar la realidad por interpretarla, sino de reflexionar sobre ella y comprenderla para transformarla y colocarla al servicio del ser humano. Así, se retoma el planteamiento marxista de la teoría como guía para la acción práctica.

Las dimensiones de la praxis

La praxis, la entiende Dussel como objeto de la práctica, la cual, a su vez, no es otra cosa que la manera como se relacionan los hombres en el mundo de la vida; distinta a la relación hombre naturaleza que es el fundamento de la póiesis. Es una praxis que se divide en una praxis de dominación para justificar “la totalidad vigente injusta, y una praxis de liberación”, con un carácter metafísico más allá de la ontología tradi-

cional, cuya misión es cuestionar los fundamentos teóricos del sistema para abrir nuevos caminos a los cambios y transformaciones urgentes y necesarias. Así, la praxis no permite que la metafísica sea solo contemplación y especulación. Por el contrario, se dimensiona y adquiere una significativa importancia en “la política, la erótica, la pedagógica y la arqueológica”.

La dimensión política

Dussel da mayor importancia a esta dimensión, porque según él sus fronteras no solo son más amplias que las demás, sino “porque cualitativamente funciona como primera condicionante-condicionada de los demás momentos, es decir, de lo erótico, lo pedagógico y, en cierto sentido, de lo religioso”.

Sugiere “un sistema utópico, ideal, de política en el que el gobernado se reconozca hermano del gobernante y éste de aquél; en el que los grupos nacionales diferenciados y las distintas formaciones sociales convivan fraternalmente; en que, a nivel internacional, se instaure la verdadera hermandad entre los pueblos”. Es un nivel que margina el desarrollo de cualquier tipo de violencia. Contrario a lo que ha sucedido con el acontecer humano, donde por momentos se han privilegiado la mezquindad de intereses, la explotación inmisericorde del hombre por el hombre.

“En efecto, y desgraciadamente, existe el fratricidio: alienación internacional de las naciones dependientes, alienación social nacional de las clases oprimidas. El sistema de opresión mundial genera al interior de las naciones que lo padecen, como un subproducto, un subsistema opresor”. Esto es lo que justifica que la liberación del Imperio, al entender de Dussel, “es poco menos que imposible sin una previa liberación popular al interior de las naciones dependientes, puesto que las clases gerenciales, llegado el momento de la verdad, ven en peligro sus privilegios al ser cortado el cordón umbilical que las une con la metrópoli”.

Ante la posibilidad de un nuevo modelo político para para el continente latinoamericano, Dussel interpreta y analiza los distintos enfoques sobre “los distintos sistemas que hoy pugnan por abrirse paso y afirmarse en las diversas naciones del amplio universo: desde

los grupos foquistas de la nueva izquierda radical que alimentó el terrorismo internacional en sus distintas facetas, pasando por el socialismo clásico burocratizado en occidente, por los socialismos populares, por los frentes populares de izquierda, los más pintorescos populismos, los militarismos, el neoliberalismo democristiano y los conservadurismos de centro y derecha, para terminar, en otro de los extremos del abanico, con toda una gama de neofascismos”.

Después del fracaso del movimiento populista argentino comprendido entre 1973-1975, considera “que, desde la nueva circunstancia latinoamericana, solo los socialismos populares manifiestan ser un modelo de real liberación, de autonomía, de elección para la periferia. No quiere esto decir que todos los países puedan realizarlo aquí y ahora, pero lo cierto es que los modelos experimentados se han mostrado ineficaces, porque en la crisis, las clases dominantes nacionales, se han aliado a las transnacionales y al imperialismo contra las clases oprimidas o el pueblo propiamente dicho”.

El socialismo al que apunta el último Dussel no sería, en sus palabras “un socialismo totalitario ni de obediencia a un centro de poder, sino un socialismo de raíces americanas o al menos profundamente adaptado a la naturaleza del trópico y al modo de ser de nuestro pueblo. Aquí no vale la vía corta de la imposición de una línea importada, sino la vía larga de las mediaciones populares”.

La dimensión erótica

Esta dimensión está referida a la relación hombre-mujer, y, la concibe el maestro Dussel, de la misma manera que la política “como un momento de la praxis metafísica y, por lo mismo, como un nuevo capítulo de la metafísica”.

Es de paso una crítica contra el racionalismo parmenídico y su principio: “El ser es, el no-ser no es”, el cual en la erótica ontológica debe decir: “El falo es, la tradición no es”; es igualmente, contra la vieja concepción cartesiana que “divide al hombre en alma y cuerpo”, siguiendo los pasos de la filosofía platónica; “contra el maniqueísmo que considera absurdamente al cuerpo o la carne como sinónimo de feo,

malo, perverso; contra el realismo que mira a la mujer como objeto sexual para ser usado y desechado y contra el machismo”, cuya pretensión de sometimiento de la mujer al falo es pan de cada día.

En esa relación, el macho agresor con su ideología termina alienando a la mujer, la mujer por su condición alienada, aliena la formación del hijo y éste con su nueva condición es materia propicia y para que el sistema desarrolle sobre él todas las formas de injusticia, siendo la más grave y desastrosa, la política. Pero no solo “oculta la dominación de la mujer definida como objeto sexual, y la aliena, sino, además torna impotente al varón por cuanto le impide relacionarse con alguien, el otro sexuado (la mujer), y sólo accede en una masturbación solipsista a un objeto que cumple su autoerotismo” (Dussel, 1977, pp.41-42).

Es la razón por cual a la mujer no le queda otra alternativa que la liberación, si quiere acabar con el machismo y permitir que en su reemplazo aparezca “la pareja de iguales, distintos sexualmente, pero personas con igual derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la política” y a todos los demás derechos.

“De esta manera la proximidad del coito, el servicio o praxis de liberación del otro como otro, el ritmo sexual como liturgia en el respeto del otro, cumple el deseo de otro como otro, como otramante sexuado, como alteridad erótica” (Dussel, 1977, p.42).

“La muerte de la casa, de la familia fálica, permitirá la aparición de la nueva casa, el hogar liberado donde reine una erótica expansiva, innovadora, fecunda, no traumática” (Dussel, 1977, p.96).

Como se observa Dussel no ejerce solo una crítica negativa contra las alienaciones eróticas, también valora los aspectos positivos del amor y el sexo, en pleno ejercicio de liberación, desde cuya perspectiva crítica, en forma feroz, se lanza contra toda política que “a nombre de la tradición o del status impide la emergencia de lo nuevo: el otro nuevo y los otros tiempos nuevos, más allá del sistema, de lo mismo”.

La dureza contra la ontología es porque “esta cierra las puertas a la justa innovación y creación a la que los hombres y los pueblos tienen derecho; porque como pedagogía doméstica, adapta, coloniza al educando por considerarlo como no-ser, materia prima a la que hay que infundirle una forma; porque no sabe escuchar en silencio la revelación

novedosa que aporta a la historia pasada como tradición y porque no sabe escuchar la voz provocativa del otro que fecunda la tradición y la hace historia”.¹

La dimensión pedagógica

Este momento “está referido a la relación padres-hijos y maestro-discípulo, ampliable a la juventud y pueblo en relación con las instituciones escolares, universitarias, científicas, tecnológicas y medios de comunicación social. La pedagogía es un problema cultural, a la vez familiar, social y político”.

La política de los países imperialistas, rechazan y marginan la cultura de los pueblos sometidos porque en su entender son culturas atrasadas y propias de bárbaros, los cuales solo merecen ser sometidos y culturalizados para que actúen de conformidad con los sagrados valores e intereses universales del Imperio. Un proceso con el rimbombante nombre de civilización cuando en el fondo no es otra cosa que alienación.

“Una pedagogía metafísica encara siempre la posibilidad y necesidad de una apertura permanente al más allá (meta) del sistema cultural tradicional establecido, anquilosado o impuesto”. Su sentido es la lucha por “la epifanía de lo nuevo”, del otro como fundamento de toda pedagógica no ontológica.

La cultura viva del pueblo, contraria a la cultura ilustrada de la alienación enclaustrada en recintos y universidades, a pesar de su violación y desprecio es la única que puede emprender caminos y posibilidades nuevas y distintas en América Latina:

“La cultura popular, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial del futuro, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo.” (Dussel, 1977, p.101).

¹ Marquínez, Argote, Comentarios a la obra citada.

La cultura popular necesita un proceso quirúrgico para liberarla de todos aquellos aspectos que representan al opresor. Pero además, como el proceso no puede ser espontáneo y la liberación requiere del pueblo y de una dirección capaz, “es necesaria la presencia o inserción, en el proceso de educación popular, del intelectual orgánico” a la manera gramsciana para que el pueblo llene los contenidos de su conciencia con teoría crítica y sea capaz de diferenciar entre la maldad y la bondad, entre lo mejor y lo peor que puede entregar para lograr los anhelados cambios y transformaciones sociales.

La dimensión arqueológica

Es la última dimensión de la praxis que el pensador define como filosofía de la religión “origen y fin de la metafísica, arjé, hontanar de donde todo procede y a donde todo tiende. Negativamente la religión es el enfrentamiento al fenómeno del fetichismo”.

“La religión como actitud antifetichista consiste, por lo tanto, en ser ateo del sistema totalizado y endiosado, como un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad”. Dice el filósofo argentino que “la cuestión no es decir –con Hegel o Nietzsche–: ¡Dios ha muerto!. La cuestión es: ¿Cuál Dios ha muerto? ¿El fetiche? ¿Europa como divinizada?”. Desde la afirmación, una postura simplemente antifetichista no es del todo suficiente.

“El puro ateísmo sin afirmación del otro infinito no es suficientemente crítico: Permite la fetichización de un sistema futuro. Sólo si se afirma que el divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será siempre... Ahora bien, esta revolución liberadora tiene su origen último en la metafísica de la creación. El mundo a través del eterno retorno es siempre lo mismo, absoluto, Dios”. (Dussel, 1977, p.111).

“La creación es, teóricamente, ateización del cosmos y del mundo. Es por ello también negación del materialismo ingenuo o acrítico que afirma que todo es materia, en decir del materialismo fetichista de Engels, por ejemplo, en su *Dialéctica de la naturaleza*”.

Naturaleza en sí, en su evolución ascendente hasta dar de sí al hombre, implicado y a la vez suelto de la substantividad total”. Coincide de esta manera con el pensar zubiriano pero añadiendo nuevos y

significativos temas de actualidad (ecología, imperialismo, liberación de la periferia etc.) para entender de mejor manera los propósitos, proyecciones y sentido de la misma praxis.

Así entendida para Dussel, la política, en la medida que se dispone a ser instrumento útil para operativizar la metafísica, es “filosofía primera para la práctica y la poética”. Y, más aún, porque “condiciona los niveles erótico, pedagógico y arqueológico de ésta, y en cuanto señala la función liberadora de los aspectos naturales, semióticos, económicos y tecnológicos”.

La política y su despliegue teórico y práctico constituyen el núcleo duro de la Filosofía de la liberación en el pensamiento de Dussel. Y no podía ser de otra manera, pues más allá de pensar la realidad si no se activa el pensamiento para su transformación, la filosofía pierde su esencia y dimensión práctica y funcional.

El método analéctico

Después de pasar revista a los diversos métodos apropiados para la investigación filosófica, considera el filósofo argentino que se hace necesario un método crítico del método dialéctico, más ajustado y completo para la Filosofía de la liberación. Ese método es el método analéctico que no anula la dialéctica, por el contrario “lo completa, le da su justo y real valor”

La crítica la funda en la consideración de que la dialéctica, al ser como un atravesar “diversos horizontes ónticos para llegar, de totalidad en totalidad, (hasta el fundamento que no se demuestra, sino se muestra, por ser lo supuesto sin supuestos), nos conduce al último fundamento: el ser que funda la totalidad ontológica del propio mundo, de la propia cultura”.

Además, la dialéctica conduce a la totalización del ser de acuerdo a “los principios de identidad y diferencia, como diversidad posible dentro de lo mismo, es decir el horizonte de la totalidad”. Pero para ir “más allá de la totalidad y su horizonte y para situarse más allá del horizonte de la totalidad, el método dialéctico ya no es suficiente” y se requiere al método analéctico, como punto de apoyo de nuevos métodos, abriéndonos “así al ámbito metafísico de la alteridad (que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica)”, hablando desde la semántica como referencia al otro.

El método analéctico tiene como categoría propia y esencial la exterioridad del otro. “Es un perfilarse desde la exterioridad periférica, desde el no-ser del oprimido y empobrecido por el sistema, desde esta perspectiva, se abre nuevos mundos permitiendo la salida de lo *mismo* y una filosofía radicalmente nueva, distinta a las que hasta el momento han existido”.

Es un método de la Filosofía de la liberación que en palabras de Dussel tiene a su favor características que el método dialéctico no tiene, y de allí su validez conceptual en teoría y práctica. Esas características están referidas a “su mayor capacidad crítica; mayor capacidad para construir un marco teórico; mayor capacidad para ir a los temas más reales; mayor capacidad para establecer un discurso coherente”. Y ello es así, más allá de la aceptación y la crítica.

Muy a pesar de todas las razones que validan a la filosofía de la liberación y su método, concluye Dussel:

“Nunca una filosofía debió justificarse en su presente. Su justificación fue su clarividencia; su clarividencia fue su operatividad; su operatividad fue su realismo; su realismo fue el origen de su viabilidad; su viabilidad fue el fruto de la praxis; su praxis de liberación fue su inhóspita exposición a la intemperie, fuera del sistema. La exterioridad es el hontanar insondable de la sabiduría, la de los pueblos dominados, vernáculos pobres... ellos son los maestros de los sabios y la filosofía es sabiduría” (Dussel, 1977, p.188).

Capítulo IV

Pedagogía metafísica de la liberación

En su obra: *La pedagogía latinoamericana*, Enrique Dussel aborda con mucha claridad la importancia de la eticidad del proyecto pedagógico, en sus dos variantes históricas: como fundamento ontológico de la totalidad vigente y como proyecto de la liberación, partiendo de la consideración de que en las sociedades las clases opresoras forman a los dominados, pero al mismo tiempo se abren los espacios para la formación de los liberadores.

¿Cómo se mueve la balanza?, no depende tanto del método sino del proyecto que tenga un sistema pedagógico, y, sobre todo, de los fundamentos éticos que le den sustento y vida, ya sea negando al pueblo o afirmando su propia exterioridad. En el primer caso, se trata del proyecto de dominación, “fruto de procesos de violencia, conquista, represión del otro como otro”, o, también puede ser fruto de un anquilosamiento burocrático que fosiliza la creación cultural popular. En el segundo caso, se trata del proyecto de liberación, el cual centra y orienta su sentido hacia la transformación y cualificación de la cultura popular como noción clave de la pedagogía de la liberación dada su justicia, humanidad y alteridad.

Los países imperialistas desde siempre han despreciado a los pueblos sometidos y a sus culturas tildándolas de bárbaras, para desde

esta visión justificar la introyección de sus valores considerados por ellos como universales y objetivos. Es una manera de consolidar con pretensiones de eternizar las relaciones de sojuzgamiento y explotación a que son sometidos los pueblos colonizados. “Un proceso que sus agentes llaman civilizar, cuando en realidad es alienar”.

“Una pedagogía metafísica encara siempre la posibilidad y necesidad de una apertura permanente al más allá (meta) del sistema cultural tradicional establecido, anquilosado o impuesto. Su sentido es la lucha por la epifanía de lo nuevo, del otro como fundamento de toda pedagógica no ontológica”.

“Frente a la cultura ilustrada pseudo universitaria y alienada, es la cultura popular violada, despreciada, pero viva del pueblo, la que encierra en América Latina las verdaderas posibilidades de lo nuevo distinto:

“La cultura popular, es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial del futuro, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo.” (Dussel, 1977, p.101).

“La cultura popular debe ser liberada de estos elementos que representan la presencia de la opresión. Pero como el proceso no puede ser espontáneo y la liberación requiere del pueblo y de una dirección capaz, es necesaria la presencia o inserción, en el proceso de educación popular, del intelectual orgánico, a la manera gramsciana, para que el pueblo cobre conciencia crítica y discierna entre lo peor que tiene en sí y lo mejor que puede dar para lograr los anhelados cambios”.

Cualquiera que sea el proyecto afecta la cultura vigente y su proceso creador: ya sea imperial, ilustrada o neocolonial, la primera como fruto de la larga lucha del burgués, durante más de mil años contra el feudalismo, y, la segunda, como resultado del esfuerzo popular para destronar la burocracia hispánica que todo lo monopolizaba, incluyendo el universo simbólico. Si la creatividad cultural se mantiene unida las posibilidades de dominación son mínimas, pero cuando se divide aparecen todas las posibilidades de control oligárquico o imperial. Todo parece indicar que la cultura popular “en el centro es más dominadora

que la de la periferia”, pues ésta tiene la experiencia de su exterioridad mientras aquella “ha sido incluida dentro del sistema cultural imperante”. De donde se desprende que cualquier posibilidad de rebelión cultural popular tiene más ventajas en la periferia que en el centro.

Todo proyecto lleva implícita una ideología y una hermenéutica o interpretación por las cuales descubre el sentido del mundo. El proyecto de la totalidad con exclusión de la alteridad niega el descubrimiento del poder ser real para tornarse, en palabras de Dussel “irreal, esquizofrénico, totalizado, perverso, muerto”.

“Desde la totalidad fijada como irreal todo sentido del ente interpretado oculta lo que en realidad es. La falsa interpretación del sentido pende así de la irrealdad del horizonte del mundo. Una falsa interpretación será igualmente una falsa significación por una palabra ambigua y un discurso enmascarador. El ente, lo que aparece: Fenómeno, se ha tornado pura apariencia, falsa presencia, encubrimiento. El hablar es ahora habladuría: se hablan palabras sobre palabras; se dice lo que otros dicen porque lo dicen” (Dussel, 1991, p. 76).

Pedagogía y cultura

La pedagogía de los imperios ha instrumentalizado la ideología utilizando todo tipo de mecanismos hasta llegar a confundirlos con la naturaleza de las cosas. Parte de su esencia es fabricar mensajes, desde la casa, la escuela, la universidad, el teatro, la iglesia, el ejército etc., para repetir de manera infinita y de distintas formas siempre lo mismo hasta lograr crear un imaginario colectivo “a imagen y semejanza de los intereses de los dominadores”. Así, en el escucha se construye un sentido no crítico de la realidad de las cosas para aceptarlas tal como son, sin cuestionamiento alguno, y termina, de esta forma, siendo su modo de ser en el mundo. Un ser distinto que los mecanismos tautológicos de dominación ideológica, asocian con la elaboración cultural vulgar como sinónimo de rudeza, tosquedad, mala educación hasta convertirla en el espacio y ambiente vital del *otro*, el enemigo, el extranjero, el paria. Cultura vulgar es el nombre que esos mecanismos dan a la cultura popular para negarla, aniquilarla y justificar la cultura imperial ilustrada y de masa consumista.

En el esquema de la totalidad cultural imperante y dominante, el lenguaje es “el instrumento de la pedagogía que se ejerce sobre el pueblo” para alienarlo, dominarlo y constituirlo en cultura de masa manejable. Es un lenguaje, dice Dussel, de la inmediatez que “no admite réplica y se impone en su razón confundiendo la cosa con su función y la verdad con la verdad establecida” por los dominantes. Su papel es altamente eficiente en el sistema educativo y en los medios masivos de difusión y comunicación como la televisión, la radio, los diarios, las revistas y en todos los códigos fonéticos, sintácticos o semánticos, y demás estructuras lingüísticas cuyo papel es introyectar información dominadora y alienante para ejercer presión en la construcción de mentalidades atrofiadas que miren la realidad no como lo que realmente es, sino en forma distorsionada.

En América Latina, con los modelos ideológicos burgueses imperantes se implementan “proyectos pedagógicos, en las leyes educativas y en los planes de escolaridad”, los cuales partiendo de una cierta totalidad interpretativa ocultan la realidad que el tiempo va abriendo en la misma medida en que se construye el camino al andar.

Los proyectos son “opciones globales que los Estados se comprometen a cumplir”, y, como tales, son ideales en el lenguaje de la fenomenología de la ética axiológica. Pero su idealidad compromete, por supuesto, la ideología y política de quienes los formulan de conformidad con sus intereses de dominación y control, dando como resultado proyectos autoritarios donde prima el sistema de “educación bancaria” duramente criticado por el filósofo de la pedagogía Paulo Freire. Un sistema que se caracteriza, además, por enmascarar las condiciones económicas, políticas y sociales de la ciencia, de tal manera, que su ejercicio se presenta y desarrolla como si se tratara de un valor universal que nada tiene que ver con las peculiaridades propias de cada país. Esto es lo que ha ocurrido en la historia reciente de la mayoría de los Estados en América Latina.

Sin embargo, conviene precisar que si bien es cierto a veces el modelo no adquiere una forma radicalmente autoritaria, a pesar de su dependencia económica y política, su contenido y proyección solo persiguen una enseñanza atravesada por los signos lingüísticos de la dominación, en donde el sentido crítico desaparece por completo.

Dos proyectos contradictorios

Mientras en el proyecto pedagógico de dominación, la educación es agresiva, castradora y alienadora negándole los espacios a la creatividad y a la invención, en el proyecto pedagógico de liberación, por el contrario, lo más importante y fundamental es el estímulo para liberar el impulso de las fuerzas liberadoras del espíritu para formar auténticos y buenos ciudadanos, respetuosos de la alteridad en la familia, el colegio, la universidad, el barrio, el ejército y en cualquier otra institución de la sociedad o del Estado quienes luego estarán en capacidad de multiplicar los efectos positivos recibidos.

La ventaja más importante de este tipo de proyecto y modelo pedagógico es que termina siendo fuente teórica y pilar de experiencias en la construcción de la cultura popular como resistencia a la cultura opresora. Es una cultura que se gesta y desarrolla al calor de la lucha antineocolonial y antioligárquica al interior de la cultura nacional y por tal motivo resulta siendo portadora de los valores no contaminados de la anticolonialidad mental. En este sentido, es imperativo el respeto por la cultura ancestral y sus valores muy contrarios a los de la cultura dominante, la cual se funda en los antivalores de la mentira, el irrespeto al otro, la ausencia de libertad y democracia.

Hoy en América Latina se tiene conciencia que los procesos de cambios revolucionarios pasan por “la elaboración y puesta en marcha de un proyecto” y modelo pedagógico de descolonización cultural y de construcción de una nueva cultura, porque si la cultura no se toca el triunfo de la revolución no es posible. Los gobiernos populares en América latina tienen conciencia y claridad de que es a partir de la cultura y la educación como es posible avanzar en ese horizonte que se aleja a medida que marchamos hacia estadios superiores de desarrollo.

En esa dirección ha sido posible que la cultura popular latinoamericana de cada uno de nuestros países se haya ido forjando al calor de las experiencias históricas de la lucha del indígena contra el español, del campesinado, del trabajador independiente, del obrero y del marginado contra el oligarca y el burgués. Es una tradición viva y pujante que no se cansa de asimilar cada vez más y mejores experiencias de la historia pasada y reciente, por esta razón es poseedora de otra importante característica, su apertura a la exterioridad de lo nuevo.

El nuevo proyecto pedagógico liberador parte de la experiencia vital del pueblo quien por sí mismo y dada su condición marginal, su pobreza y escasa formación intelectual no puede estructurarlo teóricamente, por cuya razón se ve precisado a necesitar y requerir del concurso del “intelectual orgánico” o del intelectual revolucionario, “maestro o profeta propiamente dicho” como lo llama Dussel. Es justamente de esta comunión de donde surge ese proyecto, el modelo y el camino de la liberación.

“El pueblo -nos dice Paulo Freire-, en tanto, aplastado y oprimido introyectando al opresor no puede, solo, construir la teoría de su acción liberadora. Sólo en el encuentro de éste con el liderazgo revolucionario, en la comunión de ambos, se constituye esta teoría” (Freire, 1970, p.242).

Se podría pensar que a los proyectos y modelos pedagógicos dominantes no les interesa la cultura popular, lo cual es contrario a la verdad. Todo lo que tenga que ver con esta y su construcción les interesa, pero desde una perspectiva adecuada a sus fines e intereses y con los signos lingüísticos del ocultamiento de la realidad. El interés por dar participación al pueblo en los procesos educativos es cada vez más grande, entre otras cosas, porque no pueden abandonar al pueblo para que termine siendo educado por quienes tienen un proyecto pedagógico distinto. Abandonarlo sería un suicidio, proteger su cultura y educarlo para ideologizarlo es consolidar la vida del sistema opresor dominante.

La moralidad de la praxis pedagógica

Sin pretender caer en el maniqueísmo, no podemos hacer abstracción en el acto educativo mismo de la moralidad (bondad o maldad) que en él subyace y que se irradia en los proyectos para dominar o liberalizar mentalidades. Cuando es la dominación el objetivo para negar al otro y no servirle, el acto puede ser considerado perverso en tanto ideologiza y politiza la mente para ponerla al servicio de intereses mezquinos. Cuando, por el contrario, es de liberación para afirmar al otro y servirle, el acto es “justo, bueno, humano y humanizante”, en tanto persigue desmitificar, desocultar y buscar la verdad. En el primer caso se trata de un maestro opresor que amarra la imaginación impidiéndole su vuelo, y, en el segundo, de un maestro liberador que permite el despliegue creador de la otredad. Mientras el primero se enmascara defendiendo fetiches

encubridores como naturaleza, cultura universal, democracia, cientifismo, etc., con los que se justifican sojuzgamientos, dominios y matanzas; el segundo los desmitifica para desalienar y liberar de su falsedad.

La pedagógica de la liberación es un momento de la metafísica antropológica que nos permite saber escuchar la voz del otro y entender a través de ésta la revelación del discípulo al maestro y la del maestro al discípulo, del niño al padre y del padre al niño, del joven al pueblo y del pueblo al joven, pero importante además, de todos al Estado y del Estado a todos. Porque si el otro no se nos revela y nos revelamos frente a él no se cumple en forma genuina la acción educativa. Aquí está la clave dice Dussel y “la *conditio sine qua non* del amor-pedagógico (*ágape*) como extrema gratuidad” (Dussel, 1991, p. 76). La pretensión de negar este postulado puede conducirnos ipso facto a la praxis de dominación pedagógica pues los dos polos de la contradicción solo podrían hablar más de lo mismo.

Como dice Wittgenstein quien indica que “el mundo es todo lo que acaece, y por ello el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. Pero como la ética es trascendental, es decir, se ocupa de lo que está más allá de los hechos mundanos, y, en primer lugar, de la voluntad libre, por eso de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar”, (Wittgenstein, 1979, p.34). Pero para Wittgenstein el “hablar se refiere sólo a los hechos (al sentido de los entes intramundanos)”. Para Dussel el discurso de Wittgenstein termina cuando solo debe comenzar y “su reducción del habla es grave, pero, al menos, no se niega otro tipo de habla (aunque se sugiere su imposibilidad)”.

“Es necesario callar ante lo que no puede hablarse: La revelación del *otro* como otro, como misterio, como mundo distinto. Su revelación es inexpresable (*Unaussprechliches*) desde mi mundo; ni su revelación ni su realidad es un hecho en mi mundo. La revelación, en el acto del *decir* mismo (o mejor: del *decirse* en el cara a cara), se avanza sólo en parte como hecho (ente o sentido: es la semejante), pero en parte como exterioridad (cosa o realidad; es lo distinto de la analogía). En cuando exterioridad lo dicho es del otro como otro, como ético, como metafísico, como místico y aún sagrado. Wittgenstein no terminó su discurso lógico (así como Marx, no terminó su discurso ateo) y por ello dio pie a la negación de lo metafísico” (Dussel, 1991, p.92).

En el contexto de una práctica de dominación pedagógica es “la palabra óptica del sistema vigente y del preceptor rousseauiano” la que tiene sentido. Allí la cultura represora y censurante es un “*êthos* autoritario sádico (en la relación preceptor-alumno) y masoquista (Estado-preceptor, preceptor-alumno)”. El buen educador cumple con los parámetros de esa cultura, sin cuestionar el proyecto dominante e imperial, por el contrario, lo considera natural, sin importar que las virtudes que todos aplauden sean contrarias al ejercicio de una práctica liberadora. El buen alumno simplemente sigue a su preceptor y por lo regular solo se limita a repetir y recordar acríticamente todo lo que se le enseña en las aulas.

“La única palabra es la tautología ideológica del slogan, de la propaganda, de los mitos dominadores, aplastantes. Esta praxis educativa, que puede estar muy perfeccionada con medios audiovisuales, con encuestas y con dinámica de grupo (perfeccionadamente dominadora), aprisiona más técnicamente al niño, juventud y pueblo. La educación es domesticación, aprendizaje por repetición, tanto en la familia (padres-hijos) como en la política (Estado-pueblo). La violencia, el castigo, la represión, enseñan que toda rebeldía es imposible.” (Dussel, 1991, p. 93).

“El hallarse ya escarmentado y, al mismo tiempo, sometido frente al poder real, lo predispone a preferir formas de vida totalitarias... Los resultados (de investigaciones) demostraron que los individuos especialmente propensos a caer bajo la propaganda fascista (sea nazi, europea o americana) representan una ideología que exige una identificación rígida, acrítica, con la familia” (Horkheimer, 1970, p. 124).

Es una práctica de oposiciones agorofóbicas hacia el infinito, por la inseguridad y prevención ante lo abierto: “El educador es siempre el que educa; el educando, el que es educado; el educador es quien sabe, los educandos quienes no saben; el educador es quien piensa, el sujeto del proceso o los educandos son los objetos pensados; el educador es quien habla, los educandos quienes escuchan dócilmente; el educador es quien disciplina, los educandos los disciplinados; el educador es quien opta y prescribe su opción, los educandos quienes siguen la prescripción...” (Freire, 1970, p. 78).

Para la pedagógica de la liberación, como afirma Dussel, “el educador es el yo magistral constituyente del mundo pedagógico, mientras

que el alumno es el ente orfantal que recibe el saber”, porque como tiene una profunda desconfianza en su discípulo no hay mediaciones en libertad sino injusticia enmascaradora e hipócrita para mantener el sistema oprobioso dominante. Es una idea clave en la educación bancaria que considera que el conocimiento es una donación de los sabios a los ignorantes, con lo cual se reafirma la dominación preceptor-padre-Estado frente al alumno-hijo-pueblo.

“En realidad todas las virtudes del honesto maestro del sistema pedagógico vigente, que enseña desde la naturaleza (sin tener conciencia que la naturaleza es el proyecto dominador de la cultura imperial, gerencial, ilustrada, etc.), son corruptores vicios mistificados dentro de la burocracia docente, castradora del niño, filicida. El honesto maestro del sistema vigente es la mediación sádico-masoquista del ocultamiento de la exterioridad. ¿Cómo habría de descubrir a los discípulos el sentido real de los entes si el mismo proyecto que acepta y desde el cual enseña teóricamente encubre al hijo, juventud y pueblo como *otro*, y sólo lo acepta como no-ser, como nada, como tabula rasa, como huérfano, como ignorante, como materia a ser formalizada: como objeto?” (Freire, 1970, p.94).

A diferencia de la práctica pedagógica dominante, “la praxis de liberación pedagógica se funda en el postulado de que nunca puedo reemplazar al *otro*”, por el contrario estoy obligado a escuchar la palabra que revela y trasciende. Sus virtudes giran en torno “al amor de justicia gratuito, como servicio, como praxis analéctica que es la respuesta a la palabra analógica”. Y en tanto el educando es “la fontanalidad originaria de la pedagógica”, porque tiene padre, madre y cultura popular, nadie puede solo dar órdenes para que el discípulo obedezca, pues es “el maestro como exterioridad crítica antes que todo” el que ha de obedecer al educando. No tiene cabida el yo magistral constituyente, para conducir el acto educativo, sino que se debe cumplir, “desde la creatividad del educando (el sujeto activo) y la criticidad encarnada de la fecundidad pedagógica de los diversos grados de la institución pedagógico-liberadora”.

Es un rechazo a dos extremos: la del “intelectual esclarecido (el preceptor rousseauiano) que enseña a la masa los caminos de la revolución y se arroga entonces una verdad que nunca puede poseer por ni

en sí”, y, por otro lado, la utópica auto conducción crítica de un pueblo que podría orientarse en el camino sin orientación de líderes. En ambos extremos se usa al pueblo de manera inescrupulosa e ilusoria, pues, por un lado, la verdad debe ser el resultado de una pedagógica analéctica de la liberación, donde el maestro reconozca que su ejercicio debe ser auténtico como orientador crítico y no un simple depositario de saberes elaborados, al tiempo, que el discípulo debe ser un sujeto de la sospecha crítica y activo constructor de conocimientos. Es la mejor manera de avizorar el camino para superar “la aporía, o intelectualidad vanguardista o cultura popular autocrítica”.

Las páginas de la historia pasada y reciente nos recuerdan la dinámica contradictoria de los modelos pedagógicos dominante y liberador, el uno para mantenerse y el otro para abrirse paso y dominar. En ambos hay sed de vida, dominio y permanencia. Esa lucha se expresó con vigor “en más de cincuenta países del mundo, entre 1968-1969, a los cincuenta años de la Reforma de Córdoba (1918)”, cuando muchas rebeliones estudiantiles irrumpieron y pusieron en jaque a los distintos sistemas educativos de sus países buscando una nueva racionalidad educativa para no vivir muerto en el sistema.

A manera de conclusión

Si en nuestros pueblos se eleva el clamor multitudinario por la necesaria transformación política, económica y social, es urgente y simultánea avanzar hacia una revolución cultural que reivindique lo nuestro sin menospreciar lo extraño. Para hacer la independencia política, económica o social lo propio se constituye en el fundamento de la lucha y en el escenario donde instrumentalizamos la propia lengua, el propio Dios, los propios héroes, los propios símbolos, en suma los constructos de la cultura popular para lograr el parto de una sociedad no alienante ni alienadora para afianzar las identidades que nos han visto nacer y han alimentado nuestras esperanzas de patrias libres y soberanas.

Pero un prerequisite para el surgimiento de esa sociedad, mantenimiento y desarrollo es una pedagógica de la liberación que parta de la autoafirmación de lo que somos como mestizos, mulatos, indios, negros,

zambos con necesidades e historia y con sed de dejar de “ser objeto de misión ni de educación civilizadora ni de métodos pedagógicos” para ser nosotros mismos insertos en un mundo diverso de identidades, pero con nuestras propias visión, misión y método.

El maestro de la nueva época es un maestro de la exterioridad crítica como miembro de la cultura imperante. Es un liberador que se pregunta y reflexiona sobre el sistema que tiene delante, siempre apuesto y dispuesto a escuchar la voz del *otro* pedagógico, es decir, del discípulo, de la juventud, del pueblo para matar la rutina y “el aburrimiento ontológico como repetición eterna sin novedad” y dejar de ser la totalización en lo *mismo* que no es otra cosa sino la muerte. Pero escuchar es ya un “cara a cara con el pobre pedagógico” que contiene en su inferioridad los gérmenes de la muerte a la cotidianidad, porque es capaz de cuestionar el sistema.

A diferencia de Emilio de Rousseau “no solo exige obediencia al discípulo sino que se la exige a sí mismo como maestro” procurando siempre escuchar al discípulo que se tiene delante. Su movimiento y su voz no responden ni obedecen al imperio del que es obedecido, por el contrario, pareciera que fuera “conducido de la mano, ciego y débil en las tinieblas del mundo nuevo por su hijo, la juventud, el pueblo”. Confía plenamente en su palabra y en la crítica del pueblo que lo guía y le evita el error. Es el *otro* que con y por sus “por signos” revelantes y desvelantes debe ser creído, “pues se cree en lo ausente, y se ve lo presente”. Como “*otro* como está más allá de la presencia del ente, es metafísico”, sino se comprende y revela.

En la Pedagógica de la liberación “el punto de partida del auténtico magisterio, el real, el que podrá educar, es la obediencia de la voz del *otro* y la confianza en lo que revela. La palabra provocante o interpelante del discípulo convierte (hace converger) al simple padre o ciudadano en un maestro”.

“El maestro nace no con el pacto pedagógico rousseauiano por el que exige obediencia al discípulo; el maestro nace cuando alguien, cualquiera, obedece y confía en la voz de alguien que pide ser servido en aquello que necesita y no tiene. El magisterio será servicio, por ello nace como escucha de la novedad alterativa del *otro*” (Dussel, 1991, p.97).

Así, traspasando “la línea del horizonte de su mundo y liberándose de ser una parte funcional del sistema emerge en la exterioridad” para dar cabida a nuevos ideales, a nuevos compromisos militantes, a nuevos lugares y ambientes en donde podrán crecer, tal vez, el maestro del futuro, quizás el pensador crítico, tal vez revolucionario, pero más allá: liberador. “Sólo desde la exterioridad, a la intemperie, en la precariedad, la persecución, la soledad, el desierto, surge el profeta, el maestro propiamente dicho, el que podrá comenzar su tarea pedagógica”.

Una vez más, por su trascendencia escuchemos la profecía de Dussel:

“La praxis de liberación pedagógica (habodah en hebreo, el servicio) es palabra precisa, inequívoca, de discernimiento, es el juicio de la *totalidad*, el criterio que destruye. El maestro desde fuera del sistema (ámbito D) corta con espada de dos filos (flecha f del esquema nombrado). El *êthos* del maestro es desde ese momento tremendo: si no critica muere como maestro; y si vive como maestro corre riesgo continuo de ser objeto de la persecución, la violencia física, la aniquilación fáctica, de la muerte. Su muerte como maestro es la traición a la palabra escuchada del hijo, la juventud y el pueblo; su muerte como testimonio de esa palabra es martirial, heroica, la muerte humanamente suprema, mayor aún que la del héroe de la patria que muere por los iguales: el maestro muere por los más débiles, por los que no pueden defenderle ni vengarle. El héroe de la patria muere por el presente; el maestro muere por el futuro, por lo que adviene. Sin embargo, lo propio del *êthos* del magisterio es la fecundidad fontanal de la veracidad” (Dussel, 1991, p. 99).

Pero “la veracidad no es la sola verdad como descubrimiento, es un espacio para la liberación, es un momento de la justicia que quiere dar al discípulo lo que le corresponde como hombre nuevo del futuro. El maestro que enseña la verdad del sistema imperante y perverso vigente, no enseña la verdad ni es veraz, más bien pasa como el sabio del sistema, encargado de engañar al *otro* para que acepten el sistema como natural, eterno y sagrado”.

Un maestro para la liberación mental, como prolegómeno de cualquier otra, “tiene como *êthos* desocultar lo que el sistema pretende encubrir, y, como proyecto, estar en la verdad del *otro*” para ser un crítico insobornable y un constructor de nuevas y revolucionarias mentalidades. En esta vocación fundada en un amor entrañable al discípulo

está la clave para el buen ejercicio del magisterio, pues de lo contrario sería imposible desentrañar todo lo que negativamente a introyectado el sistema vigente en su mente y que es lo peor que el discípulo tiene dentro de sí.

En la proyección de los modelos pedagógicos para la liberación latinoamericana es perentorio redefinir el papel que debe jugar la universidad para que la docencia, la investigación científica, tecnológica y la gestión social, más allá de las paredes del claustro universitario, adquieran un sentido crítico y ético-político, todo con la finalidad trascendental de proteger, irradiar la cultura popular, enseñar valores y saberes.

Esas funciones primordiales deben mirar hacia las grandes metas y objetivos consignados en las políticas, planes y proyectos de una perspectiva liberadora al servicio de los mejores intereses del pueblo en liberación, que es en últimas, quien como gestor y portador de su propia cultura debe dirigir y gestionar sus propias propuestas.

Capítulo V

La dignidad humana en la pedagogía de Enrique Dussel

Las ideas de Enrique Dussel en el campo pedagógico son saludables para América Latina por el significado que tienen en la construcción de la latinoamericanidad, la formación del ser humano y el diseño de una nueva teoría política en el continente, “capaz de vislumbrar impolutos horizontes acorde con la dignificación de la vida misma”.

Un diálogo profundo con ese pensar, para extraer de él “la pedagogía inmersa en sus entrañas, es el propósito que nos anima como educadores”. En este sentido, nada más importante que la consideración de sus últimos escritos “en el campo de la filosofía política, por ser la decantación de su inmensa obra teórica y práctica”.

Contrario a otros filósofos de la liberación latinoamericana que abandonaron “las preocupaciones e interrogantes que originaron el movimiento, Dussel, a sus 82 años, se mantiene fiel y profundizando sus inquietudes, demostrando, en teoría y práctica, que es sin lugar a dudas el pensador vivo más importante de la Filosofía de la liberación. Su trasegar comprometido con las transformaciones revolucionarias de la época, así lo demuestra” (Arteta, 2010).

En su periplo vital como intelectual tiene varias fases: la primera, el combate a lo que él denomina ontología eurocentrista por “considerarla una justificación de la dominación de los países del centro sobre la peri-

feria”. Esta crítica la extiende al pensamiento de Marx. Corresponden a esta fase dos de sus más importantes obras: “Filosofía de la liberación” (1977) y “Para una ética de la *liberación latinoamericana*” (1973).

La segunda, aborda la crítica para la elaboración de una filosofía desde y para América Latina y el tercer mundo, dando de esa manera los perfiles a una Filosofía de la liberación latinoamericana. A esta etapa corresponden, entre otras obras, “*Filosofía ética latinoamericana*” (1977) y “*El encubrimiento del otro*” (1992). En este momento Dussel, “fiel a sus críticas al método dialéctico, por considerarlo propio de la filosofía de la dominación europea, reafirma la analéctica, como una lógica verdaderamente dialéctica, pues, en lugar de subsumir al otro en lo mismo lo reconoce distinto y respeta su inalienable alteridad” (Arteta, 2010).

El tercer momento, es el de la reconceptualización crítica del marxismo. Aquí le da la importancia debida a la aplicación de la doctrina marxista en América Latina. Ya Marx “no aparece como un representante más del pensamiento ontológico occidental, sino como un crítico de la cultura totalitaria que ha justificado la negación del *otro*”. Las obras más importantes de esta fase son: “*La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*” (1985) y “*El último Marx*” (1999). La influencia del filósofo alemán, con sus categorías del humanismo real, permea la metafísica de la alteridad Dusseliana, sin lograr mayores modificaciones en el discurso que le es característico.

Hoy, el momento crucial, está centrado en la necesidad de “elaborar una nueva teoría política para América Latina que tenga como referente central la defensa de la vida y que responda a los supuestos de la transmodernidad”. Esta sublime pretensión ha quedado demostrada en una gran cantidad de eventos que se han realizado, sobre todo en el mes de noviembre de 2009, en Caracas, donde participó en un seminario y en una conferencia en la Universidad Bolivariana de Venezuela. Igualmente, en Alemania, en la Universidad de Köln, el 26 de junio de 2010, donde recibió la distinción Albertus Magnus Professur. Pero sobre todo, en su libro: “*20 Tesis de política*”, ha quedado clara su intención. Es un libro síntesis, muy completo del brillo político de las ideas dusselianas para la construcción de esa nueva teoría.

Vale la pena que la intelectualidad orgánica y quienes se aprestan a liderar y participar en procesos de cambio utilicen esa obra, donde

seguro encontrarán las ideas para la orientación de la praxis liberadora. “Un análisis hermenéutico de ellas, nos proporciona una síntesis de las que más nos importan como fundamento para el abordaje de nuestro tema”.

La voluntad de poder y de vivir

Son dos conceptos clave en la filosofía del pensador argentino:

“El poder político de la comunidad como *potentia* se desprende de la voluntad de vida que es la tendencia originaria de todos los seres humanos, contraria a la voluntad de poder, una expresión trágica que adquirió una tendencia dominadora en Nietzsche y Heidegger”.

“La voluntad de vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza, como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la voluntad nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana.

Aquí hay que tener cuidado que las voluntades comunitarias no se desvíen hacia objetivos e intereses privados, pues conllevaría que muchas de esas voluntades se contradigan y se nieguen generando la impotencia. Pero si, por el contrario, las voluntades articulan sus propósitos, sus ideales y proyecciones estratégicas, de seguro que la potencia será mayor.

La historia ha demostrado que “la voluntad de vivir en comunidad puede llevar a consensos para producir las convergencias de las voluntades hacia un fin común”. Consenso *populis* lo llamo Bartolomé de las Casas, consenso que no puede surgir de enfrentamientos violentos “para llegar a negar un querer vivir propio a favor del querer vivir del soberano, como lo planteó Hobbes.”

Se trata de un acto libre, autónomo y soberano que se transforma en un poder que protege, innova y produce, utilizando todas las mediaciones que sean necesarias, sobre todo las ofrecidas hoy por el poder de la técnica. Así se acrecienta y desarrolla más el poder comunitario y la voluntad de vivir.

Para Dussel, “el poder como *potentia* no se toma. El poder siempre lo tiene la comunidad política, el pueblo. El poder lo tiene siempre, aunque sea debilitado, acosado, intimidado de manera que no se pueda

expresar. El que ostenta la pura fuerza, la violencia, el ejercicio del dominio despótico o aparentemente legítimo, tiene un poder fetichizado, desnaturalizado, espurio. Aunque se llame poder consiste, por el contrario, en una violencia destructora de lo político como tal”.

El poder como fetiche y la maldita corrupción

La absolutización del poder en manos de una sola persona o grupos de personas, trae como resultado su fetichización, porque se autorreferencia y se corrompe. Su contrario es permitir que la comunidad política ejerza su poder con fuerza y convicción.

Miremos textualmente lo que al respecto nos dice Dussel:

“El representante corrompido puede usar un poder fetichizado por el placer de ejercer su voluntad, como vanagloria ostentosa, como prepotencia despótica, como sadismo ante sus enemigos, como apropiación indebida de bienes y riquezas... De servidor o del ejercicio obediencial del poder a favor de la comunidad se ha transformado en su esquilador, su chupasangre, su parasito, su debilitamiento, y hasta extinción como comunidad política”.

Una vez se produce “la fetichización del poder se realiza una inversión espectral: Lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado”. De esta manera la potencia pierde su poder y se convierte en sierva del poder político, separándose de su origen y mermando su esencia vital.

Con la fetichización la corrupción cunde, se envilece el representante, la coacción se apropia de la política del Estado y de allí hay solo un paso para obnubilar a las masas e instrumentar el encubrimiento de todo aquello que se percibe como dañino para el ejercicio consciente de su razón y fuerza.

El ejercicio idolátrico del poder

Nos señala el filósofo argentino que:

“El poder como potencia si no se actualiza por medio de la acción política o se instrumentaliza, por medio de todas las mediaciones políti-

cas, quedará como mera posibilidad inexistente. El pasaje de la *potentia* a su constitución como poder organizado o protesta comienza cuando la comunidad política se afirma así mismo como poder instituyente”.

“La institucionalización del poder permite que el poder se haga real, empírico o factible y marca la aparición prístina de la política y el peligro supremo como origen de todas las injusticias y dominaciones. Con esa escisión todo servicio será posible pero también toda corrupción u opresión inicia su carrera insostenible”.

La mala política aparece en su relación contradictoria con la buena política, haciendo del uso de la protesta una aventura debida o corrompida. O se es noble en el ejercicio de la política o se es corrompido en el “oficio idolátrico del poder”.

Siempre será necesario que la comunidad delegue el ejercicio del poder, porque ella como tal no puede actuar colectivamente y unánimemente en forma directa en democracia protagónica.

La reinención de la política es una necesidad sentida por las nuevas generaciones, de tal manera que quien mande ordene obedeciendo. Así el ejercicio delegado del poder cumple con las pretensiones y exigencias comunitarias. Siempre se debería tener presente que quien cumple funciones de gobierno le debe “obediencia a la comunidad”.

Al respecto dice Dussel:

“El poder se escinde de nuevo. No ya entre *potentia* (poder en sí) y potestas (poder como mediación), sino de nueva manera”.

“Se escinde positivamente, como poder obediencial que cumple por vocación y compromiso con la comunidad política. Y, en segundo lugar, negativamente, como poder fetichizado que es condenado, bajo la advertencia de que son aquellos que se consideran gobernantes, dominan a los pueblos como si fueran sus patrones, los poderosos que hacen sentir su autoridad. El ejercicio autorreferente del poder se cumple para beneficio del gobernante, de su grupo, tribu, sector, de la clase burguesa. El representante sería un burócrata corrompido que da la espalda y oprime a la comunidad política”.

El poder de la acción y la institucionalidad

En el ejercicio del poder “la acción política es estratégica, no meramente instrumental”, dirigida hacia seres humanos que tienen una jerarquía, que confrontan y se solidarizan y pueden lograr con el consenso una gran unidad y fuerza colectiva.

De conformidad con la coyuntura, el movimiento social puede constituir “un bloque de poder, el cual como bloque implica una unidad estable que puede disolverse y recomponerse”. Todo depende de una dirección acertada y coherente. Al respecto dice Dussel:

“Cuando al bloque histórico en el poder no le queda, cuando ha perdido el consenso, sino la acción política como fuerza coercitiva, y por ello de fuerza hegemónica (con el consentimiento del pueblo) se torna dominante. La dominación como acción política, que se expresa como la mera fuerza externa violenta, monopólica (militar o policial), manifiesta la crisis del bloque histórico y el comienzo de su final. La represión anti-popular es un signo de la pérdida de poder de la institución opresora”.

Las instituciones son necesarias para el buen ejercicio del poder, en el terreno civil, político o social para poder organizar las acciones hacia el logro de objetivos. No es como piensa el anarquista que “toda institución es siempre represión, opresión e injusticia, o, como piensa el conservador que toda institución es perenne e intocable”.

Por su entropía las instituciones no son perfectas, por tal motivo y si fuese indispensable ellas pueden sufrir procesos de cambio, transformación o aniquilación.

Sobre el particular dice Dussel:

“Hay una diacronía de las instituciones o grados de cumplimiento de sus funciones. A) En su nacimiento, las instituciones responden a reivindicaciones negadas y por ello organizan el desarrollo de la vida o la legitimidad. Son disciplinas o límites (los diques de Maquiavelo) de toda acción eficaz. B) En la época clásica, de equilibrio, las instituciones cumplen su función adecuadamente, pero comienzan a producir un peso inerte que tiende a perpetuarse no funcionalmente. C) En la crisis institucional la institución se vuelve burocrática, autorreferente, opresora, no funcional. Es necesario transformarla o suprimirla. El fetichismo institucional es un apearse a la institución como si fuera un fin en sí”.

Institución que no cumple con sus funciones legales y morales no puede responder a “las reivindicaciones de los tres niveles que cruzan el campo político, a saber: económico, cultural y ecológico”. Este aspecto es muy importante, pues hasta ayer la política había tratado con displicencia la ecología. Menos mal que en el mundo, por ser un problema grave, se ha avanzado mucho. Aunque sigue siendo de gran tamaño la tarea para avanzar en su solución.

“Consenso, mediaciones, legalidad y legitimidad son elementos de un solo proceso, necesarios para lograr los avances prometidos por la razón práctica discursiva. La política para legitimarse debe subsumir en su seno las razones de la ética, como paso previo referencial en el Estado de Derecho”.

He aquí un planteamiento interesante de Dussel:

“En las esferas de la legitimidad democrática y la factibilidad, la opinión pública juega una función insustituible. La opinión pública penetra la totalidad del cuerpo político, siendo el momento hermenéutico (interpretativo) de todos los otros aspectos de la vida del campo político; de allí su centralidad ontológica: Es como una precomprensión antediscursiva de lo político (que no puede dejarse sin reglamentar jurídicamente en manos de las transnacionales privadas del negocio de las noticias y la diversión). La política como espectáculo, y no como participación y como cultura en la que hay que educar al pueblo, es la corrupción política de la información a la que nos conduce la mediocracia. El poder político fetichizado del dinero penetra todos los intersticios de los sistemas políticos, invirtiéndolo: poniéndolo al servicio del poder como dominación. La comunidad política puede ser alienada” (Dussel, 2006).

Ejes de la normatividad política

La ética tiene una importancia suprema en la política para evitar desviaciones en el ejercicio del poder. Existen una serie de principios éticos como ejes de la normatividad política que son universales y con campo propio de acción definido que deben ser cumplidos para no debilitar y carcomer las instituciones del poder.

Los principios normativos de la política, según Dussell”, son esenciales y básicamente son tres:

“El principio material obliga acerca de la vida de los ciudadanos; el principio formal democrático determina el deber de actuar siempre cumpliendo con los procedimientos propios de la legitimidad democrática; el principio de factibilidad igualmente determina operar sólo lo posible (más acá de la posibilidad anarquista, y más allá de la posibilidad conservadora)”.

La interacción de estos principios es clara y se condicionan, por tanto. Y no se trata de darle prioridad a uno por encima de otro como en el marxismo, donde lo económico es la última instancia, o, como en el liberalismo, donde lo es el principio formal democrático electoral. Es necesario superar el reductivismo de las últimas instancias y atenerse a la compleja y mutua codeterminación

Todos esos principios deben hermanarse para lograr el bienestar de la vida de todos los ciudadanos. Este debe ser el norte de toda buena y bien orientada política. Así conseguimos que la democracia se implemente con instituciones acabadas, firmes, probadas y utilizando todas las experiencias positivas que la humanidad nos ha legado.

Al respecto escribe Dussel:

“Debemos operar políticamente siempre, de tal manera, que toda decisión de toda acción, de toda organización o de las estructuras de una institución (micro o macro), en el nivel material o en el sistema formal del derecho (como el dictado de una ley) o en su aplicación judicial, es decir, en el ejercicio delegado del poder obediencial, sea fruto de un proceso de acuerdo por consenso en el que puedan de la manera más plena participar los afectados (de lo que se tenga conciencia); dicho acuerdo debe decidirse a partir de razones (sin violencia) con el mayor grado de simetría posible de los participantes, de manera pública y según la institucionalidad (democrática) acordada de antemano. La decisión así tomada se impone a la comunidad y a cada miembro como un deber político, que normativamente o con exigencia práctica (que subsume como político al principio moral formal) obliga legítimamente al ciudadano” (Dussel, 2006).

Por la finitud e imperfección que le es propia al ser humano no existen decisiones e instituciones perfectas, pero al propio tiempo existirá el espacio para nuevas interpretaciones y correcciones. Lo importante es entender que por encima de todo está el bienestar general y el rechazo

a toda acción corrupta que nos saque del camino de la buena política. Además, el respeto del bien común debe tener en cuenta que se hace necesario el respeto de la minoría, escuchar su voz y atender sus exigencias siempre que no afecten a la mayoría. El respeto a la minoría es el respeto a los principios normativos de la institucionalidad.

Esos principios procuran el manejo con eficiencia de la gobernabilidad, de tal manera, que las grandes decisiones se tomen logrando amplios consensos, sin coerciones y violencias, para permitir que la paz le gane la partida a la guerra y a la confrontación. No dejará de existir el conflicto, por el contrario, será motivo de preocupación permanente para avanzar cada vez más por el sendero correcto.

Movimientos sociales y praxis liberadora

La existencia de los movimientos sociales y políticos es una necesidad para una praxis liberadora. Todos con las reivindicaciones que les pertenecen tienen como propósito la dignificación de su labor y humanidad. Es necesario escuchar su clamor y voces diferenciadas ya se trate de feministas, movimientos indigenistas, de la tercera edad, marginados, obreros, campesinos empobrecidos, ecologistas, pacifistas y estudiantiles.

Todos ellos constituyen una unidad que podemos englobar bajo la categoría fidelista de pueblo, como categoría no propiamente sociológica, ni económica sino estrictamente política que pese a su aparente ambigüedad, no es fruto de un inequívoco sino de su inevitable complejidad, se constituye en imprescindible a la hora de delinear y definir estrategias y tácticas de política.

Sobre el particular dice Dussel:

“Llamaremos plebs (en latín) al pueblo como opuesto a las élites, a las oligarquías, a las clases dirigentes de un sistema político.

El pueblo aparece en coyunturas políticas críticas, cuando cobra conciencia explícita del hegemon analógico de todas las reivindicaciones, desde donde se definen las estrategias y las tácticas, transformándose en un actor, constructor de la historia desde un nuevo fundamento. Tal como lo expresan los movimientos sociales: el poder se construye desde abajo” (Dussel, 2006).

Y para reafirmar sus tesis dice nuestro gran filósofo:

“Las víctimas del sistema no pueden vivir plenamente, porque la voluntad de poder de los poderosos ha negado su voluntad de vivir. Pero contra todas las adversidades, el dolor y la muerte, esa voluntad de vivir se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. Es un impulso vital extraordinario que rompe los muros de la totalidad y abre un ámbito por el que la exterioridad irrumpe en la historia”.

“Si a la voluntad de vida y al consenso crítico de la situación y de los motivos de la lucha y el proyecto del orden nuevo, se agrega el descubrimiento en la lucha misma de la factibilidad de la liberación, del alcanzar nueva hegemonía, de transformar de manera parcial o radical el orden político vigente, tenemos las tres dimensiones del poder del pueblo, de la hiperpotencia”.

Esta categoría “hiperpotencia del pueblo” utilizada genialmente termina cualificando “eficazmente la potestas” y la pone bajo su mandato, “demostrando de paso que los pueblos cuando se hacen fuertes y vencen sus debilidades terminan imponiendo su voluntad y demostrando su invencibilidad”.

Cuando aparece la fuerza del pueblo “aparece a la luz del día” y la hiperpotencia puede transformarse en rebelión, dejando en suspenso tanto el estado de derecho como estado de excepción. Porque si bien es cierto que detrás de la ley hay una voluntad constituyente, detrás de ella hay también una voluntad de vivir mucho más primigenia e importante. Como tantas veces lo recalcan los vitalistas, al fin y al cabo “la vida es la única realidad radical”.

Estamos entonces en presencia del pueblo “como el actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntural”, como un poder nuevo que pugna por una nueva praxis política, antihegemónica y sustancialmente transformadora de las instituciones.

De esa manera hay novedad en la historia como consecuencia de la buena política y se demuestra que la partida cuando se juega en favor de los excluidos, de los pobres, del otro le rondan todas las posibilidades de éxitos.

Ser un combatiente partidario de los principios y no de los hombres, no significa convertir los principios en ídolos y considerarlos inamovi-

bles, porque la dialéctica nos recrea en el cambio y si los principios se petrifican lo que viene es el envenenamiento mental.

Los principios ético-políticos

Si tenemos en cuenta que “la vida humana es el criterio material por excelencia”, se corresponde como una imperiosa necesidad, entonces, la crítica de los principios para afirmar o negar los efectos positivos o negativos de la dinámica del sistema político o de las instituciones. Teniendo siempre presente que lo vital es lo sustancial, lo edificante y lo que debe abrazar toda acción política.

Esa crítica principista lleva a Dussel a enunciar, con criterio pedagógico, una serie de principios ético-políticos para la praxis transformadora de la realidad. Señalemos algunos:

“La política, en su sentido más noble, obediencial, es la responsabilidad por la vida y constituye el momento creativo de la política como liberación”.

“Actuar de tal manera que la vida en el planeta tierra pueda ser una vida perpetua, recordando que los bienes no renovables son sagrados, irremplazables e inmensamente escaso”.

“Imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permita la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital”.

“Apoyar la identidad cultural de todas las comunidades incluidas dentro del sistema político, y defender la diferencia cultural cuando se intente homogenizar las culturas y las lenguas de la población desde la dominación de una de ellas con la exclusión de las otras”.

Esos principios orientan la comprensión de que debido “a la entropía de las instituciones” el poder se fetichiza pero al mismo tiempo los movimientos sociales se mentalizan, toman conciencia y se disponen a la lucha para el logro de sus reivindicaciones y el ejercicio de una democracia más acorde con la nueva realidad. Esta democracia y su ejercicio crítico para la praxis liberadora plantea como nuevos principios:

“Alcanzar consenso crítico, en primer lugar, por la participación real y en condiciones simétricas de los oprimidos y excluidos”.

“Los excluidos no deben ser incluidos (sería como incluir al *otro* en lo *mismo*) en el antiguo sistema, sino que deben participar como iguales en un nuevo momento institucional. No se lucha por la inclusión sino por la transformación”.

“La posibilidad del desarrollo político nunca se interrumpe y jamás alcanza la perfección, porque la perfecta institucionalidad empírica es imposible”.

“Siendo que es imposible la extrema perfección, lo que se exige normativamente al político de vocación es que honestamente cumpla lo más seriamente posible las condiciones de un acto justo”.

“Solo los movimientos sociales triunfantes o el político de genio saben lo que es políticamente posible o imposible, el cómo estirar la cuerda al máximo hasta antes de que se rompa”.

Si esos principios ejercidos delegadamente en forma obediencial se materializan en la práctica, la conclusión lógica es que la política aparece como un arte y un oficio noble. Y su discurrir deconstructivo, constructivo y creador de nuevas potencialidades triunfa sobre las relaciones de dominio, exclusión y explotación que esclavizan al pueblo, porque este es portador de la voluntad de vivir y no de morir que es lo que lo hace invencible para que triunfe la justicia frente a tanta corrupción.

La apropiación y puesta en acción de esos principios coloca a las fuerzas que pugnan por el cambio, ante la disyuntiva de definir: si el fin justifica los medios, o por el contrario, es el fin el que debe precisar e indicar, gracias a la racionalidad, cómo seleccionar los medios adecuados y necesarios para lograrlo.

A veces pareciera que los principios son vacíos si se analizan fuera del contexto donde deben ejercer su acción. Si, por el contrario, se sitúan con sentido, ellos son la posibilidad de un mundo mejor y posible. Mejor aún, si se entiende que “la praxis de liberación no es solipsista, efectuada por un sujeto único y genial. Es siempre un acto intersubjetivo, colectivo, de consenso recíproco que no niega el liderazgo pero que deja atrás el vanguardismo” (Dussel, 2006).

Praxis antihegemónica y la nueva hegemonía

Los procesos de cambio y transformación antihegemónica abren paso a “la destrucción del consenso por el disenso popular”, y al establecimiento de una nueva hegemonía por parte de la clase dominante que se puede tornar “dominante, represiva, violenta y, a veces, terrorista”. “Al mismo tiempo que se genera la mayor eficacia de la praxis de liberación, disminuye la legitimidad hegemónica del sistema”. Es una relación de intercambio dialéctica y contradictoria.

Con el paso del tiempo los actores de la praxis de liberación construyen el nuevo edificio de la vida política con una nueva cultura, nuevos ingredientes políticos y un horizonte más despejado para la nueva vida política.

Esto nos dice Dussel:

“La praxis de liberación se torna creativa, imaginativa, innovadora del nuevo orden, fruto de la transformación, que ahora debe administrar eficazmente. La tarea es más difícil, complicada, concreta que en la mera oposición. Pues se trata de edificar un mundo donde quepan todos los mundos”.

El poder no se toma se ejerce

La tesis dusseliana de que el poder no se toma es esencial, pues se trata más bien de ejercitarlo delegada y obediencialmente. Desde esta perspectiva, la transformación de las instituciones exige talento y creación. Y es fundamental y necesaria para avanzar hacia la destrucción del viejo modelo totalitario y neoliberal de los últimos tiempos por uno más acorde con las nuevas posibilidades, circunstancias y proyecciones de la época, superando perversos monopolios en el manejo gubernamental e institucional.

De esa manera, de las instituciones se apodera la entropía y terminan corroídas y colapsadas, dando paso a nuevas instituciones, más funcionales y menos burocráticas y corruptas.

Para apoyar su discurso Dussel, reafirma una de las tesis sobre Feuerbach:

“La articulación del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana... solo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis transformadora. Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.”

Esa transformación orientada por postulados políticos, entendiendo por tales, “los enunciados lógicamente pensables, pero empíricamente imposibles”, es el norte de la acción estratégica hacia las nuevas posibilidades de cambio a corto, mediano y largo plazo.

La entropía envejece y desgasta las instituciones cuando en vez de servir útilmente a la vida se convierten en parásitos de la misma y pueden provocar la muerte. Entonces, ya son inútiles y su cambio es un imperativo de la acción política liberadora.

Al respecto, dice Dussel que, para desarrollar las transformaciones hacia ese objetivo, se hace necesario actuar orientado por los siguientes postulados:

“La vida perpetua, es decir, actuar de tal manera que las acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta tierra para siempre. Se trata de imaginar una nueva civilización transmoderna, donde todas las dimensiones de la existencia sean reprogramadas desde el postulado de la vida perpetua”.

“El reino de la libertad, es decir actuar de tal manera que la humanidad pueda liberarse de la disciplina siempre dura del trabajo y gozar de los bienes culturales. El reino de la libertad debe abrir el espacio de la esfera material de la cultura en la política, ya que el tiempo libre debe ser un tiempo para la creación cultural y no para la pasiva absorción de la propaganda publicitaria de la mediocracia”.

“La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo. Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la diferencia cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la igualdad de la dignidad humana”.

Así, de esa manera, se reconoce la necesidad de una educación intercultural y dialógica orientada hacia al respeto de la multiculturalidad

y las diferencias que ella implica, con el cambio sustancial institucional y la irrupción de la legitimidad democrática, con sus correspondientes derechos a los anhelos utópicos de la paz perpetua y la alteridad.

Reconoce Dussel, que en el marco de la comunidad política, se entiende que los derechos del *mismo* no están más allá de los derechos del *otro*, y, que más allá de la igualdad de que hace gala la Revolución burguesa “se encuentra la responsabilidad por la alteridad”, porque “la lucha del reconocimiento del *otro* como igual es algo diverso a la lucha por el reconocimiento del *otro* como *otro*”.

Al hablar de la paz perpetua hace la claridad que por su dimensión política es “un postulado lógicamente pensable y empíricamente imposible de ser llevado a cabo perfectamente”. Pero tiene el componente ético, como horizonte, de vislumbrar la posibilidad de que sea el uso de la razón discursiva y no la fuerza violenta la que permita la resolución de conflictos.

Otra tesis compleja pero interesante de Dussel es en “el nivel de la factibilidad estratégica para cambiar al mundo”, al señalar que para ello es imprescindible y saludable la disolución del Estado, lo cual implicaría según sus propias palabras:

“Obra de tal manera que tienda a la identidad (imposible empíricamente) de la representación con el representado, de suerte que las instituciones del Estado se tornen cada vez lo más transparentes posibles, lo más eficaces, lo más simples. No sería un Estado mínimo (de derecho como el de R. Nozick, o de izquierda como el de M. Bakunin), sino un Estado subjetivado, donde las instituciones disminuirían debido a la responsabilidad cada vez más compartida de todos los ciudadanos (El Estado somos todos nosotros) junto a la aplicación de la revolución tecnológica electrónica que disminuye casi a cero el tiempo y el espacio en cuanto a la participación ciudadana en cuanto a recabar la opinión de la ciudadanía para constituir el consenso o cumplir trámites burocráticos... Será un Estado distinto del actual... Parecerá que no hay más Estado, pero estará más presente que nunca como normativa responsabilidad de cada ciudadano. Este es el criterio de orientación que se desprende del postulado”.

De lo que se trata entonces, es de la transformación radical del Estado en una democracia participativa “bajo el control del pueblo sobre el ejercicio del poder delegado” para lograr la liberación del estado de cosas opresivas que las élites dominantes han dejado. Una onda liberadora que no pregona a la libertad como acto único, “como lo que hizo la Revolución burguesa, sino como proceso, como negación de un punto de partida, como una tensión hacia el punto de llegada”. De la misma manera como la filosofía pragmática norteamericana no “habla de verdad sino de verificación, Dussel prefiere no hablar de libertad sino de liberación”.

En el mejor sentido de los términos, se puede afirmar que Dussel es el filósofo de la política como oficio ético y noble. Sin lugar a dudas su genio y figura brillará en el pedestal de los grandes por su legado a la historia de la filosofía política práctica. Para el maestro, la filosofía política si no está comprometida con el destino de los pueblos y sus necesidades no tiene importancia. Se pierde en un mar de divagaciones sin sentido.

Un maestro del humanismo pedagógico

Toda la filosofía de la alteridad tiene como fundamento el humanismo. Y se sirve de este para dar respuesta a los interrogantes que puedan surgir a la hora de educar al pueblo y convertirlo en protagonista de su propio destino. Esa filosofía de la alteridad “que adquirió pleno desarrollo, entre otros, con Hegel, Husserl y Heidegger, es una crítica a la filosofía occidental, la cual centrándose en el ser se ha olvidado del ente concreto en sus circunstancias particulares y reales” (Arteta, 2010).

Las ideas dusselianas al respecto son claras:

“La filosofía de la alteridad como oposición a la filosofía del mismo no acepta que el otro pueda ser pensado a partir del sujeto, por el contrario, debe ser pensado a partir de sí mismo y fuera de cualquier horizonte que defina su comprensión, pues dar sentido al otro a partir de la propia subjetividad supone la primera manifestación de violencia”.

“El sujeto no se determina a partir de sí mismo sino a partir del otro, por el que debe responder sin que nada pueda relevarle ni asumir por él esta responsabilidad. Esta relación salva al hombre del anonimato, permite que encuentre un sentido y adquiera singularidad”.

“Reconocer que el otro no es otro yo, por el contrario, él es lo que yo no soy es una perspectiva ética distinta que implica distancia, proximidad y contacto. Es una relación cara a cara con el otro sin intermediarios, sin mediación. Pero es una relación de unión no de síntesis, porque no se trata de pensar conjuntamente sino de estar en frente, donde el otro irrumpe en mi vida, con una mirada que implica y exige, privada de todo porque tiene derecho a todo”.

“Es una relación de libertad, donde ésta se define como mantenerse contra lo otro a pesar de la relación con lo otro, asegurando la autarquía de un yo. Porque renunciar por el otro no es renunciar a sí mismo, es decir, al propio provecho en beneficio de un ideal superior, responder por el otro es ser uno mismo”.

Pero sin lugar a dudas la conectividad del pensamiento de Dussel con la pedagogía se muestra cuando intenta responder a la pregunta ¿qué somos?

En un escrito consignado en el texto: *“Debate en torno a la ética del discurso de Apel”* nos dice que “en realidad no somos lo otro de la razón, sino que pretendemos expresar válidamente la razón del *otro*, es decir, del indio genocidamente asesinado, del esclavo americano reducido a mercancía, de la mujer objeto sexual, del niño dominado pedagógicamente o como sujeto bancario, tal como lo denominó Paulo Freire”.

En ese sentido, la filosofía pedagógica de Dussel pretende educarnos para que nos situemos conceptualmente, en sus propias palabras; “más allá de la razón eurocéntrica, machista, pedagógicamente dominadora, culturalmente manipuladora, religiosamente fetichista. Intentamos una filosofía de la liberación del *otro* del que está más allá del horizonte del mundo hegemónico económico-político, de la comunidad de la comunicación real eurocéntrica, de la eroticidad fálica y castrante de la mujer, y, no por último, del sujeto que tiene a la naturaleza como mediación explorable en la valoración del valor del capital”.

En su interpretación del que hacer pedagógico, la intuición Dusseliana “parte de que el *otro* es la fuente originaria de todo discurso posible”. En sus argumentos queda claro que ésta es la única posibilidad de alcanzar muy buenos resultados éticos y desde la exterioridad no

solo valorar al otro sino propiciar las mejores posibilidades de la lucha por la justicia de los excluidos contra la totalidad opresora dominante.

La lingüística es la mediación en el acto pedagógico y permite y posibilita el cara a cara entre el maestro y el alumno, sin mediación externa, propiciándose una relación dialógica potencial y saludable en la formación del ciudadano como persona, es decir como un hombre sujeto de deberes y derechos. Es una proximidad esencial, es el cara a cara, en la pedagógica dusseliana.

La idea es clara: El otro como otro, entendido como tal en el acto pedagógico, abre espacios a la constitución de espíritus libres, como requisito previo a las grandes transformaciones por venir. Ello implica estar abiertos a la razón del otro, no importa cuán crítica sea, por el contrario, sirve como antídoto para corregir errores y evitar nuevas equivocaciones en el manejo de la vida política, tan proclive a equivocarse. Abrirse a otras razones es entender que no estamos solos en el mundo, que debemos vivir en comunidad y hasta donde sea posible en forma solidaria. Pero el verdadero maestro pone el ejemplo, se escucha así mismo, escucha a los demás y escucha a su alumno para que surja el verdadero conocimiento y la preparación hacia la búsqueda de la verdad, siempre esquiva y huidiza.

Cuando el maestro entiende que las nuevas razones enriquecen el proceso cognitivo, admite sin rodeos las discrepancias donde es posible encontrar justificaciones, aunque el grueso de las gentes las niegue. Al fin de cuentas, la búsqueda de la verdad no es individual, es un camino de tránsito colectivo

La cualificación del alumno por el maestro es un proceso de cambios permanentes de paradigmas en su conciencia que lo llevan a negar razones que ayer aceptaba como ciertas e inmodificables. Si ello es así, con mucha más razón hay que escuchar las razones del otro. No hay que negar el derecho a otro de tener otra razón.

Hay que recordar para no olvidar, cuántos científicos no fueron expulsados de sus comunidades, exiliados y hasta aniquilados por sus discrepancias con la razón dominante de otros. Bástenos como ejemplo los nombres de dos grandes hombres de ciencia: Bruno y Galileo, a quienes “les negaron el derecho de tener otra razón y terminaron siendo víctimas de la no aceptación de la razón del otro”

Como lo afirmo en un artículo de mi autoría:

“Es frecuente negar el derecho a ser , cuando no se asume que el reconocimiento es un momento de la realización de la dignidad de la persona, o, cuando no entendemos que la tolerancia sólo puede fundarse en la dignidad igual de la razón del *otro*. Siempre hay y habrán razones diversas sobre cualquier acontecimiento o circunstancia, pero es en el acto pedagógico donde más se requiere de una razón crítica, histórica, abierta a otras razones en un doble sentido: a otros argumentos y a otras personas con otra razón, como lo señala R. Rorty en su interesante trabajo: “*Consecuencias del pragmatismo*” (Arteta, 2010).

No existen pretextos ni deben existir para que el maestro, bajo la égida del principio de autoridad, tenga prevenciones frente a la actitud crítica de otras razones. Más bien, en vez de estar prevenido, debe educar a su alumno para que permanentemente esté en guardia, ejerciendo el deber ético de defender los espacios de su libertad y manifestar sus razones sin indolentes coacciones y restricciones. El verdadero maestro es aquel que es capaz de poner en guardia al alumno frente a él, no permitiendo la sumisión acrítica frente a la razón dominante.

Capítulo VI

El contra discurso de la filosofía moderna

La obra de Enrique Dussel ha sido estudiada y debatida con mucho entusiasmo e interés por intelectuales de todo el mundo. Los enfoques sobre el particular han sido variados y diversos: Desde quienes valoran y asumen el pensamiento implícito en ella como elemento esencial del filosofar latinoamericano y una de las piedras angulares para la constitución de una nueva teoría política para América Latina; hasta quienes conciben su talante y manera de pensar como populista y religioso inscrito en una vieja y desgastada teología de la liberación que “estaba condenada a desaparecer cuando las condiciones histórico sociales que le dieron vida hubieran sido superadas”.

Esta última manera de pensar la encontramos en pensadores como Joaquín Hernández Alvarado para quien “La Filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano”. (Hernández 1976, p.393).

En la línea contraria se encuentran quienes opinan que más allá, incluso, de las variantes y distinciones al interior de “la Filosofía de la liberación, la ética de la liberación es uno de los aportes culturales más importantes durante el siglo XX y ha logrado mantener su vigen-

cia a la altura de los cambios y transformaciones que han afectado las interpretaciones y discursos centrados en la idea político-social de la liberación”. Esta manera de pensar es propia, entre otros, de filósofos como Alan Guy², Horacio Cerutti Guldberg³ y Francisco Miró Quesada.⁴

Independiente de las interpretaciones disímiles y contrarias, lo cierto es que Dussel no ha abandonado su hipótesis de trabajo, y, por el contrario, la ha enriquecido considerablemente gracias a sus últimas investigaciones y a las polémicas que ellas han generado en eventos internacionales demostrando que se ha proyectado más allá de la coyuntura histórica que le dio origen.

“Con la publicación en México de *Filosofía de la liberación*” (1977) el pensamiento de Dussel alcanza un punto crítico de maduración y despegue hacia una obra filosófica definitiva, latinoamericana y universalmente consagratoria”, contribuyendo notoriamente a que la filosofía en América Latina haya alcanzado “niveles parecidos a los ya obtenidos en la literatura, las ciencias sociales y las artes. Y lo que es más importante, el proceso de liberación que se abre paso en el continente no es un movimiento de desesperados que dan palos de ciego, sino un proceso popular racionalizado” (Arteta, 2015), permeado por la influencia liberadora del filosofar latinoamericano.

La metafísica de la alteridad irrumpió como pensamiento crítico del eurocentrismo y la modernidad, desde finales de la década de los sesenta del pasado siglo XX. Su desarrollo e influencia han sido notorios en el mundo, especialmente en Latinoamérica.

Si algo ha caracterizado al eurocentrismo es la capacidad para justificar y fortalecer el poder de los países dominantes en el mundo, y debilitar y someter a las naciones débiles y dependientes en sus pretensiones hegemónicas en todos los campos de la vida. Este propósito le ha impedido ver la realidad de la economía, la política y sus efectos: Pobreza y miseria, vulnerabilidad del equilibrio de la vida en la tierra

² Importancia y actualidad de la filosofía latinoamericana, en filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual, 1987.

³ Tomado del libro Filosofía de la liberación latinoamericana. Fondo de cultura Económica.

⁴ Tomado del libro Materiales para la historia de la filosofía en Latinoamérica, 1995.

por la ausencia de efectivas políticas ecológicas y la aplicación de tecnologías productivas y comerciales irracionales.

Para contrarrestar el inconformismo, la insubordinación y la creciente protesta ha instaurado como normalidad “*el estado de guerra*”, tal como fue concebido por el empirista inglés John Locke. El militarismo ha sido el instrumento adecuado de la geopolítica mundial, para combatir el terrorismo como el mayor enemigo de la seguridad nacional de los países imperialistas. Así lo han demostrado las guerras emprendidas en Kosovo, Afganistán, Irak, Libia, Siria, y las que en el futuro se sigan realizando a nombre de la libertad y de intereses hegemónicos.

Pero el combate contra el terrorismo ha terminado exacerbando el ánimo y disposición del fundamentalismo islámico, el mismo que en otras épocas fue estimulado, organizado y entrenado militarmente por la locura del imperio estadounidense. Todo con la finalidad de satisfacer objetivos neoimperialistas y neocolonialistas, en enfrentamientos con la Unión Soviética, en la época de la llamada “*Guerra fría*”, cuya terminación, en la década del 90 del pasado siglo, suponía el desarrollo del postulado kantiano “*La paz perpetua*”.

Pero, por el contrario, se ha demostrado, una vez más, que las relaciones entre los hombres y las naciones, movidas por los intereses del capital transnacional, seguirán mediadas por la guerra y la confrontación violenta, estimulados por la idea conceptual -desde Heráclito, pasando por V. Clausewitz, H. Kissinger y F. Fukuyama,- de que la guerra, muy a pesar de sus desastres, constituye un factor de progreso en la historia de la humanidad.

Frente a la razón de la irracionalidad guerrerista, que puede conducir a la extinción de la humanidad y la vida en la tierra, la tradición filosófica latinoamericana en una línea de pensamiento que pasa por Sebastián de Belalcázar, Francisco Miró Quesada, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, inspirado este último en la producción filosófica de Martín Buber, Walter Benjamín, Emmanuel Levinas y Karl Marx, han reivindicado una visión diferente desde la alteridad de los oprimidos y excluidos. Y como dice Dussel, “*de tantos otros, silenciados e invisibles, más allá del horizonte del ser occidental, blanco, machista, burgués que domina el mundo a comienzos del siglo XXI*” (Dussel, 2008, p.15).

El discurso de la metafísica de la alteridad es el contradiscurso de la filosofía moderna eurocéntrica o de la modernidad en crisis, la cual desde el “*yo conquisto*”, protohistoria del ego cogito, y “bajo el imperio de la razón instrumental”, nos ha dominado y oprimido política y culturalmente desde 1492. Desde este momento, para justificar el saqueo y explotación de nuestros recursos, debieron comenzar negando la humanidad del indígena y justificar el uso de la guerra y la violencia para superar los obstáculos a la misión civilizadora colonialista sobre los pueblos sometidos. Fue una línea discursiva construida con los aportes filosóficos de la mayoría de los filósofos europeos, como Ginés de Sepúlveda, Kant y Hegel.

Es un discurso transmoderno o metamoderno porque, sin desconocer el núcleo racional de la modernidad, pregona el fin de la preponderancia geopolítica de los países imperialistas y proyecta la liberación del mundo oprimido, defendiendo el privilegio de la dignidad humana contra la opresión, que es el presupuesto que le da a su reflexión validez, veracidad y claridad.

Esa filosofía se articula a la reflexión sobre la necesidad de la formación cultural e ideológica y sobre la praxis estimulante para el desarrollo de movimientos sociales de los sectores empobrecidos, discriminados, marginados de cualquier posibilidad de acceder al poder político y de salir de las condiciones de miseria que les son propias, como consecuencia de “la concentración de riquezas en unas pocas manos” y de la dinámica cada vez más excluyente de la restringida democracia política.

Es contraria a la ontología clásica europea desde Hegel hasta J. Habermas, surgida para reivindicar, con la luz de la reflexión filosófica, la humanidad del oprimido ante el avasallamiento a que es sometido por la dinámica del capital. En este sentido, expresa la necesidad de radicales cambios, más allá de la modernidad y las pretensiones hegemónicas de la denominada “*sociedad abierta*”. Como proyecto transmoderno busca fundamentar nuevos sistemas pedagógicos, políticos, democráticos y económicos, con una praxis liberadora que se ilumina al rastrear en el pasado del mundo el origen, la arqueología de la dependencia y sus consecuencias sobre el ser humano.

Considera importante el desenmascaramiento ideológico del cientificismo, como ideología corriente que, “aunque menos ingenua que la cotidianidad del hombre de la calle, tiene mayor peligrosidad” pues desarrolla los mecanismos y la política convenientes para la materialización del dominio y control sobre las mentalidades. Pero al mismo tiempo, esa filosofía estimula y hace propio el trabajo del científico que sin ingenuidad “puede descubrir lo que el hombre de la calle no conoce y ver en la realidad lo que otros no ven. La pretensión es poner en cuestión, la ingenuidad del cientificismo con respecto al sistema como totalidad”, para descubrir una crítica científica en condiciones de reivindicar la dignidad del hombre oprimido.

El ser humano “no está rodeado de cosas ni de entes independientes y autónomos”, estos son, por el contrario, mediaciones y posibilidades determinadas por su proyecto de vida. “Los entes y los objetos son las posibilidades de nuestra existencia y medios que el fundamento del mundo constituye”. Y las mediaciones no son otra cosa que los medios que utilizamos para alcanzar los objetivos de nuestras acciones, asediadas, a veces, por el desconcierto al no saber cuál de ellas elegir. Pero lo importante es que somos dueños de esa capacidad o señorío sobre las mediaciones, es decir, libres para realizarnos por determinaciones electivas. No es una libertad infinita y radical, es una libertad históricamente determinada, relativa y parcial. Sin ella no es posible el hombre, el ente, el sentido, el mundo, sólo es el cosmos.

“La metafísica de la alteridad es un nuevo discurso en la historia de la filosofía mundial, desde el ámbito de la libertad del otro, contraria a la lógica de la totalidad propia de la filosofía hegemónica y totalitaria del eurocentrismo”. Como lógica de la alteridad “es histórica y no evolutiva, es *analéctica* y no *meramente dialéctica* o *científico-fáctica*, aunque *las asume a ambas*”. En este discurso, el otro es la exterioridad “de todo sistema opresor, más allá de “lo mismo” que la totalidad siempre es”. Su ser se revela como otro, como extremadamente distinto, fuera del sistema. El otro no es meramente la “diferencia” de J. Derrida, es lo distinto, lo ético, lo metafísico de Dussel.

“El rostro del otro revela a un pueblo antes que a una persona. Cada uno es el rostro de un género, de un sexo, de una generación, de una clase social, de una etnia, de una nación, de una cultura, de una edad

histórica. Es el rostro del trabajo centenario del indio, es el rostro negro del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú y el rostro amarillo del chino”, antes que la biografía de sus líderes.

“Esa filosofía quiere deseternizar el presente con su proyecto liberador y esperanzador para lograr que el otro, como exterioridad de toda totalidad, aunque dominado u oprimido, sea centro de su propio mundo. Es decir, sea otro como otro y, por, tanto, libre aunque funcional como parte de un sistema”.

Pero, además, el otro, consiste en un no ser, en cuanto alteridad de la totalidad. Más allá del ser es el bárbaro, el esclavo en la filosofía aristotélica, la mujer castrada en las histerias freudianas, el huérfano ignorante en “*Emilio*” de Rousseau. Como no ser, es al tiempo, lo nuevo en sentido metafísico, y radical porque engendra las posibilidades de un sistema que irrumpe para subvertir lo viejo y cuyo resultado será analógico, es decir, un “sistema semejante en algo a la anterior totalidad, pero realmente distinto”.

“Más allá de la razón, dice Dussel, está la exterioridad del otro que no puede ser totalmente comprendida por ningún mundo ni sistema. Cuando el otro habla desde sí, revela su exterioridad, su alteridad que nunca la razón podrá escrutar desde sí mismo. El otro no puede ser interpretado, analizado, estudiado desde el sistema, en forma plena y acabada. El misterio del otro como otro no podrá ser abarcado por la razón hegemónica del poderoso”. Cuando el otro se revela se expone al traumatismo, pero cree en sí mismo, en lo ético, en lo místico. La creencia en sí mismo, del otro como pueblo, es la clave de su fortaleza y la seguridad de su destino.

“La exterioridad del otro es al mismo tiempo trascendentalidad interior a la totalidad, entendiendo que ninguna persona es en forma absoluta solo parte del sistema. Tanto el opresor como el oprimido tienen una trascendentalidad con respecto al sistema en su interior. El opresor es tal en la funcionalidad social, debido a la actividad regulada por las instituciones.

“Modificada la estructura social como totalidad, muchos de los que ejercían el poder del sistema quedan reducidos a simples ciudadanos, sin

los instrumentos de opresión. El perdón a sus actos o una justicia magnánima es posible porque nunca se identifica sin posibilidad de separación a la persona con la función social” (Dussel, 2008, p.88).

Es igualmente trascendentalidad interior el creciente desempleo estructural y la pauperización, como consecuencia de la crisis general del capitalismo. Es trascendentalidad interior la vida de los pobres excluidos del capital y el explotado asalariado, cuyo único privilegio es tener un salario.

Para la filosofía que hemos venido analizando “la metafísica es saber pensar el mundo desde la exterioridad alternativa del otro. Es saber pensar el mismo ser desde la exterioridad que lo juzga, como juzga el poderoso al oprimido, dominador y poseedor de la filosofía de la dominación. Es pensar el sistema como negatividad y utopía, en nombre no de una utopía de lo imposible sino la de lo posible: La de los pueblos oprimidos periféricos y expoliados por el mismo sistema negado como ser. Es pensar en la solidaridad de los pueblos, en su fuerza y pulsión que moviliza, transforma y subvierte la realidad misma”. Es pensar al ser humano como lo hizo Marx: como “*asociación de seres humanos libres y, por tanto, como el “más allá” del ser del capital*”.

Otro de sus presupuestos básicos es que la totalidad del sistema tiende a autoconcentrarse, eternizar su estructura presente e incluir a toda exterioridad posible, arrastrando a cuantos interpelan y se oponen, hasta que al final la dinámica de las contradicciones mostrará su desenlace, no sin antes dejar tras de sí las huellas innumerables de sus injusticias. “Pero la inclusión del otro no significa lo mismo, significa algo diferente, distinto, y, como tal, pone en peligro su unidad como lo mismo”.

“Para el capital el otro como enemigo es el sujeto libre de trabajo (el pauper post festum) que puede siempre, potencialmente, no vender más su trabajo, y constituirse en la contradicción absoluta, como comunidad de trabajadores que crean otro mundo, otro sistema económico”. (Dussel, 2008, p.93).

La “distinción es la exterioridad que niega la unidimensionalidad del ser”, -expresión marcusiana-, por tal razón, el sistema lo incorpora

intrasistemáticamente como uno entre los demás y ubica al otro más allá del ser, como el no ser, el enemigo. Esta ha sido la tarea de la ontología y la filosofía occidental, además de justificar “la acción de los poderes centrales y los ejércitos imperialistas”.

Desde la antigüedad, -con el estoicismo, el epicureísmo, con Hegel, Nietzsche, Heidegger y los fenomenólogos sin conciencia crítica- la filosofía no ha hecho otra cosa que justificar y consagrar las políticas del imperio. “En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización” incorporan, persiguen, aniquilan. Así se impuso la expansión de las fronteras españolas desde el siglo VII, en la reconquista contra los moros, en el siglo XV y en la conquista de América, además, en la colonización de Asia y en la esclavitud y colonización del África. Es un proceso dialéctico-ontológico en la lucha del capital por imponerse y subsumir al asalariado como un momento interno de su dinámica, es decir, un instrumento, una cosa, una herramienta.

“Ha sido la incorporación del otro, como diferente no como distinto, siempre otro con su historia, su cultura, su exterioridad. Se ha totalizado la exterioridad y sistematizado la alteridad, negando al otro como otro, es decir considerándolo como un ser alienado. En esto consiste la alienación: hacer perder su ser al individuo, al pueblo e incorporarlo como aspecto, momento o instrumento del ser de otro”.

La alienación se muestra realmente “cuando el fruto del trabajo (póiesis) no es recuperado por un pueblo, por un trabajador” y de él se apropia sistemáticamente, en un modo de producción injusto, el dominador, el explotador.

“En nuestra sociedad, el capital aliena al otro, lo compra, lo paga por su capacidad de trabajo y lo transustancia en sí mismo. El asalariado, alienado, es ahora ontológicamente un momento del capital, lo mismo y una de las formas fenoménicas en que se manifiesta: trabajo productivo del capital”. (Dussel, 2008, p.97).

“La práctica alienadora de la dominación reprime y coacciona al otro a participar en el sistema que lo aliena, y, cuando éste tiende a liberarse de la presión que sufre, si puede aniquilarlo lo aniquila”. La represión del sistema es múltiple: psicológica, cultural, educativa, social, política e ideológica, y en cualquiera de sus manifestaciones es la cara descubierta de la dominación.

“Las actitudes que predominan en la acción del dominador opresor, llámese imperial o nacional dependiente, son contrarias a las que constituían su *ethos* cuando, por el contrario, cumplía el papel de dominado u oprimido. Hoy mistifica como virtudes lo que ayer fueron sus vicios”.

En el oprimido se genera “un envenenamiento anímico como resultante de la violencia” que soporta, y, como se siente impotente para ejercer su venganza contra el dominador, se intoxica del resentimiento que incuba, el cual “no puede vivir ni como vicio ni como pasividad, sino como virtud sublimada: paciencia, obediencia, fidelidad”, hasta que explota en rebeldía.

“Las virtudes del centro y de las clases dominadoras son alienación en la periferia y en las clases dominadas”. (Dussel, 2008, p.102).

“La ética del conquistador, del dominador, del esclavizador es la ética encubridora de su propio mundo y sistema. Subrepticamente identifica el ser, el bien, el proyecto de una cultura y la naturaleza humana. En nombre de esa ética y de las leyes que surgieron de su seno se produjo *el encubrimiento de América* desde 1492, con su conquista, dominio y explotación” con el formidable resultado de la acumulación originaria del capitalismo europeo. “Y en nombre de esa ética y de esas leyes se han llevado a cabo toda clase de vejámenes y atropellos para imponer la dinámica del capital y su avasallador ritmo esclavizador”.

“Como consecuencia, la ontología da paso a la transontología, al situarse más allá del ser en la realidad del otro. Es un logos o pensar que no se queda en lo que aparece, es decir en el fenómeno, por el contrario, más allá se abre camino *la revelación o epifanía del otro*. En este sentido, *la liberación no es una acción fenoménica, intrasistémica; la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto*”. (Dussel, 2008, p.104).

“A diferencia de la *conciencia moral* del ser humano totalizado, *la conciencia ética* del otro liberado mentalmente, tiene la capacidad de escuchar la palabra transontológica que irrumpe desde más allá del sistema vigente. Es capaz de poner en cuestión los principios morales del sistema, a partir del criterio no de otro como diferente sino *otro como otro* en la justicia.

El punto de partida de toda actividad en la justicia es el respeto, pero no respeto por la ley ni por el sistema y su proyecto, sino por la libertad y dignidad del *otro como otro*. Pero más allá del respeto, está la responsabilidad por la exterioridad ante el sistema, es decir, por el otro agredido y perseguido, capaz de testimoniar por un orden nuevo y justo con valentía y fortaleza incorruptible”. Cuando adquiere plena conciencia de su responsabilidad se transforma en el agente dinámico de la catástrofe definitiva del orden antiguo y el surgimiento del nuevo orden. En este sentido, su actividad liberadora “es agonía de lo viejo y paso fecundo a la justicia”.

“Como tal, es un movimiento metafísico o transontológico por el que se traspasa el horizonte del mundo. *Es el acto que abre la brecha, que perfora el muro y se adentra en la exterioridad insospechada, futura, nueva en realidad*” (Dussel, 2008, p.108).

Cuando se niega la exterioridad del sistema se afirma el sistema en su fundamento, por cuando lo negado es el otro. Por lo tanto, “para poder negar lo negado en el sistema es necesario afirmar lo que el oprimido es como exterioridad. La liberación es el acto del oprimido por el que se transforma, pero es afirmación de la historia que fue anterior y exterior a ese acto”.

Con la liberación queda al descubierto la alienación, la cual, a su vez, había cubierto la cara del otro desde el horizonte del sistema. Pero “para que se revele el rostro histórico-biográfico en la justicia” es conveniente transformar las instituciones, sus funciones, en suma, la totalidad del sistema. El relanzamiento del sistema y la redefinición de las funciones institucionales requieren de la libertad del oprimido para cumplir los nuevos roles que la situación exige.

“La actividad liberadora exige una praxis contraria a la del sistema, cuyo proyecto es consolidar la totalidad vigente, antigua e injusta. Esta praxis es metafísica, transontológica y se efectúa por el otro y su liberación. Es la procreación misma del nuevo orden, de su estructura y funciones. Es en este sentido es creadora, innovadora e inventora”.

“Amerita un *ethos* contrario a los vicios mistificados en virtudes de la totalidad vigente, porque es la única manera de procrear e inventar lo inédito como aptitud o capacidad hecha carácter”. Se estructura

en torno a la pulsión de justicia metafísica, como “amor al otro como exterioridad”, es decir, al oprimido, al miserable, a quienes sufren la exclusión como instrumentos del sistema. El dolor por el oprimido y el “amor y fraternidad en razón de su real dignidad como exterioridad, es la posición primera del *ethos*” liberador.

La fraternidad, la amistad y la solidaridad liberadoras son fundamentos “axiológicos del *ethos* liberador, y, de su organización y activación pende la justicia liberadora, no como justicia legal, distributiva o conmutativa, sino como justicia real, es decir subversiva que no da a cada cual lo que le corresponde dentro del derecho y el orden vigente, sino que otorga a cada quien lo que merece en su dignidad alternativa. La ética liberadora, partiendo de esos fundamentos, es prudencia, esperanza y sabiduría”. Pero al tiempo es locura, porque es capaz de convencer al líder y al pueblo para que en el camino de la lucha den la vida por el nuevo orden en construcción. “Al no temer dar la vida por una causa justa, el *ethos* liberador es un *ethos* valiente, fuerte, arrojado y ejemplar.

Ese *ethos* privilegia la vida, pero no le teme a la muerte, porque si es necesario entrega aquélla por subvertir el orden y defender la causa de la otredad oprimida y excluida. La valentía y la templanza posibilitan dejar todo por quien nada tiene, sólo su fuerza de trabajo para venderla a cualquier postor”.

Capítulo VII

Crítica a la crítica de la razón latinoamericana

La razón latinoamericana ha sido preocupación de muchos intelectuales en el mundo, especialmente, en los de nuestro continente. Algunos para mostrar su significado, sentido, importancia y proyecciones; otros para criticar sus limitaciones y posibilidades y los más rigurosos para descalificarla, como es el caso de Santiago Castro Gómez en su libro *“Crítica de la razón latinoamericana”*, publicado en 1996 y reeditado en el año 2011, después de dejar durante mucho tiempo el interés por el tema de la filosofía latinoamericana para dedicarse a las “teorías pos-coloniales y estudios culturales”, según su propia confesión. Ese libro fue escrito originalmente, según el autor, en un lenguaje iconoclasta y vanguardista y en “coyunturas teóricas y personales que el autor veía como propias”. (Castro, 2011, p. 11).

Como el mismo lo confiesa, en entrevista realizada por el estudiante Hernán Alejandro Cortés de la Universidad Santo Tomás, “rechazaba en forma visceral a la filosofía latinoamericana pero me interesaba mucho por la historia de las ideas”... “Con el tiempo, sin embargo, me di cuenta de que la historia de las ideas no era la mejor vía para realizar este proyecto”. (Castro, 2011, p.236). Por esta razón, siguiendo a Nietzsche y a Foucault, acudió a la genealogía localizada de las prácticas, para escribir un libro que hoy veo, dice, “como una especie de cambio de piel.

Tenía que deshacerme de lo aprendido para pensar por mi cuenta. Tenía que matar al padre, y ese padre tenía nombre de madrastra: la Filosofía Latinoamericana. La verdad es que *Crítica de la razón latinoamericana* es un libro del cual salí vital e intelectualmente transformado”. (Castro, 2011, p.239).

...“Puedo decir, en síntesis, que *Crítica de la razón latinoamericana* es el libro más importante que escribí hasta ahora, no solo por su significado personal, sino porque allí empezó a delinearse un programa de investigación que luego se concretaría en *“La hybris del punto cero”* (2005) y *“Tejidos oníricos”* (2009). Es una especie de obra programática. (Castro, 2011, p.242) ...” Por otra parte, en mi descarga debo decir que, si tuviera que escribir de nuevo el libro después de quince años, trataría seguramente de ser más cauto en el lenguaje utilizado, pero mantendría, en lo básico, las críticas señaladas en esa época”. (Castro, 2011, p. 244).

Todos los críticos, de uno y otro talante, con argumentos bien fundamentados en unos casos y sin ellos en otro han partido del viejo y trillado criterio de que la filosofía no se puede latinoamericanizar, pues su esencia es el carácter universal que le es propio, el cual, dicen, no se debe menoscabar, a lo sumo lo que se puede es desde “la fenomenología de la razón latinoamericana ampliar el concepto de razón mediante un análisis fenomenológico que muestre las peculiaridades de nuestro “mundo de la vida”, utilizando categorías y principios que hagan inteligibles el ser y el mundo latinoamericano y que expresen “lo constitutivo último de dicho ser y dicho mundo” (Herrera 1992, p.457). (Citado por Castro, 2011), o, desde “una arqueología de la razón latinoamericana ya no para “conceptualizar las estructuras de un mundo de la vida auténticamente latinoamericano, sino para mostrar cuáles son las prácticas y los dispositivos a partir de los cuales se han construido una serie de discursos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano” (Salazar Ramos 1993, p.92. Citado por Castro, 2011).

Es esta última señal la que utiliza Santiago Castro para escribir su libro y como él mismo lo indica “utilizando la arqueología y la genealogía de Foucault, examinó críticamente aquella familia de discursos que hizo posible la creación de una entidad llamada “Latinoamérica”, dotada de un ethos y de una identidad cultural que, supuestamente, la distinguen de la racionalidad moderna europea”. Su interés siguiendo la línea tra-

zada por otros autores fue mirar cómo desde el discurso filosófico se ha construido “una imagen colonial de América latina” que se caracteriza “por el modo como los mismos intelectuales latinoamericanos se han representado la vida en este continente a través de un típico “gesto colonial”: el exotismo. Me refiero a la postulación de América Latina como lo “otro de la modernidad”, dice. (Castro, 2011, pp.12-13).

El discurso lingüístico crea y recrea entidades y las asume desde sus propias características y peculiaridades para mostrar identidades y diferencias culturales. Así ha sucedido con Europa, Asia, América del Norte y África como entidades. Y por qué no iba a suceder lo mismo con América Latina, cuyos países han seguido una larga historia de dependencia ayer colonial, luego semicolonial y hoy neocolonial.

La lingüística y la filosofía van de la mano, más allá de cualquier método que se utilice en el análisis de los fenómenos culturales. En este sentido, no podemos pretender como *Procusto* hacer entrar la realidad en un esquema conceptual y metodológico preconcebido. La realidad está allí y cualquier perspectiva científica y metodológica que se utilice para analizarla debe dar cuenta de su contenido y forma, esencia y fenómeno. No es desde los moldes ideales a la manera platónica, aunque no mencionemos a Platón, como la vamos a aprehender y hacer inteligible.

Si algo positivo ha tenido y tiene el latinoamericanismo que muchos critican es que ha reivindicado lo propio, la justicia, la moral, la voluntad y soberanía de los pueblos para luchar contra los poderes imperiales que los han sometido a sus intereses con la finalidad de acrecentar sus ganancias e imponer sus leyes y maneras particulares de ver y entender el mundo, creándolo y recreándolo a su imagen y semejanza. Y fue gracias a esa lucha que las revoluciones anticoloniales triunfaron en América, y que los gobiernos progresistas se han abierto caminos en el continente, con avances y retrocesos como es apenas lógico, y será gracias a ella que algún día “un mundo mejor será posible”. Todo ello no sin antes construir un discurso histórico considerando de manera crítica la forma como las dos mentalidades se han enfrentado: por un lado, la mentalidad colonial con su representación de habitantes justamente sometidos y esclavizados, y, por otro lado, la mentalidad anticolonial con sus potencialidades repletas de ira y dolor por el cruel vasallaje a que fue sometida. Por ello es equivocada la pretensión de Santiago Castro,

con un lenguaje que sigue siendo vanguardista y posmoderno, al interesarse por “trazar una genealogía del latinoamericanismo hacia prácticas endógenas” sin considerar al mismo tiempo las denominadas prácticas exógenas, lo cual significa, en sus propias palabras “no interesarse tanto por el tema del “colonialismo externo”, es decir por el modo como los europeos se han representado a los habitantes de este mundo”.

El recorrido de la historia siempre ha sido así, con “marchas y contramarchas”, apuros y descansos, subidas y bajadas, euforias y desencantos. Quienes pretenden teorizar un desarrollo rectilíneo de la historia se equivocan, como se han equivocado quienes desde perspectivas liberales pro-capitalistas consideran que la utopía ha muerto, y, peor aún, cuando rematan diciendo, que ello es así “más allá de las pretensiones de algunos de retomar trágicamente” el rumbo perdido en América Latina. Como latinoamericanistas no vergonzantes que somos, preferimos quedarnos con el concepto de utopía de uno de los más connotados valores del mundo literario, el pensador Eduardo Galeano (1940-2015): “La utopía como el horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia él”, y que nos invita permanentemente a caminar, avanzar y llegar lejos. Para esto sirve la utopía.

Las crisis no aniquilan la utopía, por el contrario, la engrandecen. Al fin y al cabo, la historia sigue estando del lado de los utópicos, de quienes somos capaces de soñar en un mundo donde la suma de mayor bienestar y placer supere con creces la del malestar, dolor y displacer. Y este mundo solo será posible si la utopía deja de ser de pocos para ser de muchos, de multitudes. Tarea nada fácil, porque los grandes líderes del capital y sus corporaciones transnacionales también son portadores de utopías, como aquella que reza que las crisis del capitalismo a pesar de “ser permanentes y larvadas” no lo destruirán, por el contrario, su destino es la fortaleza y la eternidad. Es decir “el fin de la historia”. Pretender que los dueños del capital dejen de ser utópicos, es tan absurdo como pretender que las tendencias políticas progresistas y liberacionistas dejen atrás sus sueños para construir la patria grande de Bolívar, Martí, Alfaro etc., debido a los reveses que han sufrido en el continente los regímenes que han pretendido un cambio de rumbo hacia la integración y la defensa de las identidades en nuestro hemisferio.

El latinoamericanismo ha sido el núcleo de la razón y tradición de la Filosofía latinoamericana, cuya existencia solo los necios discuten y ponen en tela de juicio como ser particular en su relación dialéctica con lo universal, característica central de la filosofía. Para ellos no es suficiente gran producción intelectual de sus grandes exponentes y se limitan hacer apreciaciones simplistas como aquella que señala que desde un primer momento la razón latinoamericana no supo distinguir, a tiempo, entre dos corrientes: el historicismo y el liberalismo y lo que hizo fue subsumirlas en una sola, la Filosofía latinoamericana de la liberación, a pesar de que “existieron cruces entre las dos tradiciones (la “Declaración de Morelia” y el célebre debate entre Zea y Salazar Bondy)” y, que, además, siguieron rumbos distintos, así: el historicismo de Gaos, Ortega y Gasset que desembocó en la historia de las ideas de Leopoldo Zea; y, el liberalismo que “emergió de la mano del marxismo”, con los escritos de Salazar Bondy en el Perú, los escritos convergentes de Dussel, Scannone, Casalla, Ardiles y Cerutti, entre otros, y que desaguó en la Filosofía de la liberación”.

La crítica de la razón latinoamericana, tiene como pretensiones investigativas pasar desde una “historia de las ideas a una historia localizada de las prácticas” (Castro, 2011, p. 14). A mi modo de ver, con este proceder metodológico se utilizan de forma acrítica y descontextualizada las categorías foucaultianas, que nada o poco aportan al análisis, y, peor aún, desde allí se pasa a deslegitimar “la pregunta por la existencia de una Filosofía latinoamericana”, al considerarla como “una falacia” que “presupone justo aquello que debería ser el resultado de una investigación filosófica”. (Castro, 2011, p. 248). Pero esta pregunta ha perdido el entusiasmo que tuvo en las décadas de los años setenta y ochenta del pasado siglo XX y son muy pocos los que se la siguen haciendo, por las razones precedentes, y, por el interés que suscita la vasta producción intelectual del pensamiento filosófico latinoamericano.

La tradición liberacionista le pertenece a la razón latinoamericana, desde el mismo momento en que nuestros pensadores asumieron “la realidad latinoamericana como problema filosófico”. Desde mucho antes que Alberdi se planteara la pregunta por la posibilidad de una filosofía propia, existía la preocupación, entre nuestros pensadores y libertadores, por el estudio e investigación de nuestra realidad y sus recursos, partiendo de la lógica de que nadie puede luchar por la defensa de lo

que no conoce, y, mucho menos gobernarlo y administrarlo. “Conocer es poder”, parece haber sido la consigna apropiada para el momento histórico y las circunstancias que lo rodeaban. Y fue ese estudio, el que justamente permitió definir las líneas de conducta del proyecto independentista forjado por nuestros héroes libertadores. Es decir, la asunción de la lucha por la independencia y liberación de nuestros pueblos y su racionalidad filosófica comenzó desde el mismo momento en que América Latina, como entidad y problema, se convierte en problema filosófico, tratado al principio con las viejas categorías del eurocentrismo, pero abierto a otras racionalizaciones que ya proyectaban la defensa de lo propio ante lo extraño.

Otra pifia de la crítica de la razón latinoamericana, parte del supuesto de que “al asumir los aportes de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, aparecidas en la década de los sesenta”, lo realiza tardíamente pues al finalizar la década de los años setenta del siglo XX, esos discursos, incluyendo el propio discurso de la Filosofía de la liberación se “habían esterilizado en su productividad”. (Horacio Cerutti: “Posibilidades y límites de una Filosofía latinoamericana después de la Filosofía de la liberación” (1979, pp.189-192). (Citado por Castro, 2001 p.17). De allí que se hace necesario “un nuevo tipo de discurso” que abandone las envejecidas categorías liberacionistas y reajustarlas a las nuevas circunstancias históricas, derivadas, entre otras razones por “el derrumbe de los regímenes socialistas en Europa del este” (Castro, 2011, pp.17-18).

Aún no se ha percatado Santiago Castro, que esas categorías, siempre jóvenes, surgieron en el discurso latinoamericanista cuando estaba en pleno furor, entre los intelectuales de izquierda, la necesidad de la defensa de la ideología socialista y su enfrentamiento crítico contra las nefastas corrientes neoliberales de la época de la Guerra fría, defensoras de los intereses imperiales y burgueses en la región latinoamericana. Esas categorías que según la crítica de la razón latinoamericana deben ser abandonadas para reemplazarlas por nuevas categorías surgidas de “un diálogo con los teóricos de la posmodernidad en donde podemos encontrar luces” para “reformular un discurso crítico” y así avanzar en el análisis y comprensión de la otra realidad en el continente, se nos ocurre, por el contrario, que deben ser asumidas con mayor fortaleza, pues cobran más vigencia y actualidad ante las pretensiones hegemónicas

de los poderes imperiales, en derrumbar los regímenes progresistas de América Latina.

Las críticas en contra de la filosofía de la liberación seguirán arrojando desde diferentes perspectivas filosóficas, ideológicas y políticas. En la actualidad sigue siendo motivo de atención investigativa en muchos círculos universitarios e intelectuales. Su presencia internacional en congresos y publicaciones de filosofía es innegable. Ha encontrado espacio de atención incluso en el diálogo con algunos reconocidos filósofos contemporáneos de Europa y Norteamérica como Habermas, Apel, Ricoeur, Rorty y Vattimo.

Se podrá simpatizar o no con sus propuestas, pero es un hecho innegable, tanto para sus amigos como para sus enemigos, que la Filosofía de la liberación forma parte ya de la vida filosófica latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XX, y lo seguirá siendo en el XXI, puesto que no existe justificación suficiente para que en el presente nuevo milenio, de manera inmediata, las causas que la engendraron desaparezcan y de ese modo pierda su razón de ser". (Guadarrama, 2013, p.183).

Si algo ha caracterizado históricamente al discurso liberacionista es su perspectiva dialéctica que le ha permitido entender la necesidad de ajustar siempre sus enfoques a las nuevas realidades históricas, sin perder de vista lo que permanece dentro del cambio y que a veces se pretende disfrazar y ocultar para confundir y mantener incólumes los intereses del capital.

El capitalismo es un sistema vigoroso, violento y crítico, en capacidad aún de renovar y fortalecer sus estructuras para generar más riquezas, privilegios y bienestar para los dueños del capital y sus administradores, pero al mismo tiempo más pobreza y menos bienestar para los asalariados, campesinos, demás trabajadores y desempleados. Los intereses imperiales como plataforma de su mayor impulso acrecientan las desigualdades sociales y económicas en el mundo, profundizan la división de la sociedad en clases y fortalecen las relaciones de dependencia neocolonial de los países periféricos con el centro hegemónico. Esta sed de dominio y control sobre el mundo, con la consecuente polarización de la geopolítica mundial, ha generado tensiones, guerras de invasión y amenazas acompañadas de movimientos de tropas en océanos y fronteras que, ante cualquier imprudencia, como ya se insinúa en el

panorama mundial, podrían traer como consecuencia una conflagración nuclear con nefastos e incalculables resultados para la permanencia de la vida en el planeta.

La sensibilidad ant imperialista en el mundo no ha cambiado con el mal denominado fracaso del socialismo y la terminación de la guerra fría, ni cambiará mientras continúe la política de intervención en los asuntos internos de otros países. Se agudizará y provocará lamentablemente la furia del terrorismo internacional, paradójicamente acicateado e impulsado hipócritamente por los bandos en conflicto, sin medir las proporciones de un monstruo que al golpear perjudica a unos y otros, sobre todo, a los pueblos indefensos del mundo.

Ante ese panorama, los pensadores de la Filosofía de la liberación hemos seguido el curso del desarrollo de los acontecimientos, aguzando cada día más la perspectiva visual y ética, convencidos de que la actualidad de la geopolítica mundial demanda de renovados esfuerzos intelectuales y orgánicos para la elaboración, ya en marcha, de una nueva teoría política fundada en la valoración y evaluación de los acontecimientos históricos y así avanzar hacia la derrota del pesimismo moral y la construcción de caminos para la instauración de sociedades más igualitarias y justas en el hemisferio, no importa cómo se llamen. Es “un ambiente de esperanza” que no desapareció con la crisis de las décadas de los años ochenta y noventa del siglo XX, por el contrario, se ha mantenido, más allá de los cánticos posmodernos que anunciaron la muerte de las utopías y la eternidad del capitalismo y sus burguesías, presentándose, de paso, como sus mejores aliados en el plano intelectual. Y es que “los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores”, siguen acompañando como valores éticos de gran importancia a la Filosofía de la liberación y fundamentando un discurso que no justifica el pasado ni defiende el presente ominoso de la opresión, el dominio y la explotación, por el contrario, mira siempre adelante con renovados bríos en contra del “poder opresor”.

Por mucho que los filósofos posmodernos pretendan definirse como “un fenómeno ontológico” y no “ideológico”, es decir “una condición y no una ideología de la cual el pensador se puede librar con argumentos”, han quedado sin estos, pues con renovado ímpetu resur-

gen las utopías ante la bestial embestida de los países ricos contra los pobres para afianzar el poder del capital y del imperio poniendo en jaque la paz y exacerbando los ánimos guerreristas en el mundo. Al mismo tiempo, el desconocimiento de esta realidad conduce inexorablemente a una ideología que pretende ver “marca colonizadora” en los argumentos de quienes defienden lo propio en contra de lo extraño y niegan las posibilidades de nuevas revoluciones en América Latina. ¿Es esta una condición cultural o una ideología pro-capitalista? ¿O acaso no es ideología, considerar que una demostración del “escepticismo frente a los grandes relatos” es la “oposición que experimenta el mesianismo revolucionario en la mayoría de los países latinoamericanos”? ¿No es ideología considerar que “frente a una visión heroica de la política y un enfoque mesiánico del futuro, la política se replantea ahora como un arte de lo posible”? (Castro, 2011, p. 27).

Esas posiciones constituyen a las claras un enfoque y una actitud política que consideran convenientes las reformas para mantener y afianzar el sistema con todas las contradicciones que les son propias. Es una postura posmoderna descontextualizada y forzada a interpretar la realidad con elucidaciones basadas en elementos conceptuales de autores como Lyotard, Derrida, Vattimo, Foucault, Baudrillard, Deleuze o Guattari, los cuales no son culpables que sus categorías hayan sido asimiladas, arrastradas y forzadas en la interpretación de una realidad que no les mereció el menor interés. Autores que merecen nuestro respeto por sus aportes al vasto campo del filosofar, más allá del eurocentrismo que los caracteriza, y a quienes, además, “no miramos estupefactos por tener un pensamiento radicalmente opuesto al nuestro”. (Castro, 2011, p.31).

La crítica posmoderna, -a partir del presupuesto de que “el devenir humano está determinado por circunstancias históricas particulares”, suficiente criterio para no considerar a la historia europea como “paradigma de la historia universal”, tal como lo consideraron los “grandes relatos históricos de Hegel y Marx”- admite que la crítica de la razón latinoamericana, tuvo el privilegio de ajustar sus cuentas con el eurocentrismo de estos pensadores pero que se equivocaron “al decidirse a mirar las cosas desde el reverso de la historia, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos”. Desde esta perspectiva y “cegados por un tercermundismo romántico” le asignaron el honor de “ser sujeto de la

Ciertamente la historia en nuestro continente, mientras el pensamiento eurocentrista ejercía control sobre las mentalidades latinoamericanas y el pensamiento liberacionista solo existía como potencia y no como acto, no había sido escrita por los derrotados y dominados sino por los victoriosos y dominadores. Ese pensamiento lamentablemente aún no ha desaparecido como lo demuestran los escritos de muchos de nuestros pensadores, pero a partir del siglo XX, con el surgimiento de la nueva historia y la Filosofía latinoamericana de la liberación el verdadero sujeto de la historia, el pueblo, aparece ocupando el lugar que merecidamente le corresponde como protagonista de los acontecimientos históricos.

La crítica de que la Filosofía latinoamericana sigue “atrapada en el pathos ilustrado”, mirando el pasado como fijación y universalidad y que debe encontrar las luces del pensamiento posmoderno para “buscar y desempolvar esas pequeñas historias de las que habla Foucault”, nos parece desproporcionada y descontextualizada, pues el acontecer demuestra que la razón latinoamericana ha dado cuenta en su discurrir de la triple interrelación: singularidad, particularidad y universalidad y ha optado por no importar y trasladar acríticamente categorías del pensamiento europeo al análisis de nuestras realidades históricas. Por el contrario, utiliza las categorías que se corresponden con nuestro contexto y particularidades, tales como pueblo, nación, centro, periferia, oprimido, opresor, dependencia económica, política, social, ideológica, cultura popular, filosofía de la liberación, entre muchas otras, para mostrar una historia repleta de contenidos teóricos y “prácticas históricas” que requieren su transformación radical al interior de nuestras sociedades por ser vetustas y obsoletas. No hay interés por parte de la razón latinoamericana para invisibilizar y esconder prácticas de ninguna naturaleza sino mostrarlas y explayarlas en todo su furor y esplendor, valorándolas en su singularidad y universalidad.

La crítica posmoderna de la razón latinoamericana, es neoliberal e ingenua, pues considera que hoy la pluralidad de sujetos en la historia “no reclama fundamentalidad alguna sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que se vivirá en el siglo XXI” (Castro 2011, p.37). Una política en perspectiva democrática, no corrupta, clientelista y politiquera, guarda en sus entrañas el deber ético de luchar contra la alienación a que es sometido el pueblo, luchar contra su control y dominio por parte de

políticas opresoras y hacia la construcción de sociedades sin antagonismos de clase, por supuesto, con las diferencias sociales que la realidad les permita y donde la pretensión de humanismo, justicia y solidaridad iluminen constantemente su dinámica y desarrollo. No puede la razón latinoamericana desembarazarse de tan trascendentales aspectos.

Eso lo comprendieron a tiempo los filósofos latinoamericanos, a partir de la crítica a la relación entre “el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial europeo” Y fue justamente Dussel, el filósofo que con mayor vehemencia e inteligibilidad, siguiendo la línea crítica de Heidegger a la metafísica occidental muestra la extrapolación del logocentrismo cartesiano del “yo pienso al yo conquisto” y la necesidad de avanzar con una nueva perspectiva epistémica que rechace ese fundamento y se estructure sobre la otredad y su humanismo, siguiendo, pero en forma creativa, los pasos de Levinas. Pero la otredad no erige al otro como ser aislado “del afuera”, ni lo confunde como pretende hacer ver la pobreza crítica de los posmodernos, ni cae en el maniqueísmo de dividir al mundo entre buenos y malos. La bondad y la maldad como juicios de valor se corresponden contradictoriamente, se entrelazan y entrecruzan defendiendo en algunos casos intereses mezquinos y egoístas y en otros intereses humanitarios, solidarios y justos. Su manifestación cuando se ejerce el poder no puede ser obviada en el análisis hay que mostrarla tal como se presenta y justamente es lo que hace el pensamiento liberador. ¿Es acaso bueno un poder imperial que arrasa, arrastra y aniquila para defender los intereses del capital sin importar la vida misma, o, es por el contrario, un poder maligno al que hay que oponer y contrarrestar con el poder y la ética liberadora del pueblo?.

La metáfora dusseliana para caracterizar las relaciones y prácticas de poder al referirse al centro y la periferia no excluye posibilidades que eviten interacciones positivas entre actores de diferentes bandos. Es un problema referido a relaciones y prácticas de poder político, como bien lo señala Dussel en sus escritos, sobre todo, en sus “*20 Tesis de Política*”. Y por ese motivo, por tratarse de una contienda, la toma de partido de la Filosofía de la liberación tiene que ser por el “otro” de la periferia y no por el “mismo” del centro. Y justamente es tarea de la Filosofía de la liberación pugnar por aniquilar la alienación mental de los oprimidos que los lleva a “identificarse con los signos del capital” para que tomen conciencia de sus potencialidades liberadoras hacia la construcción de

una cultura popular inclusiva y diferenciada de la cultura opresora que es excluyente y clasista.

La molestia del discurso posmoderno, por la utilización de las categorías filosófico-liberadoras y por el supuesto de que la Filosofía de la liberación “no es otra cosa que el romanticismo de los pobres, que les quita a estos la posibilidad de hablar por sí mismos, entrando y saliendo estratégicamente de la modernidad” (García Canclini, 1990. Citado por Castro, 2011, p.39), a mi modo de ver, repetimos, esconde la defensa de los intereses neoliberales de las sociedades industrializadas capitalistas, partiendo de la tesis trillada de la eternidad de sus relaciones de producción, a pesar de sus “crisis permanentes y larvadas”. Si la lucha de los pobres por “un mundo mejor y posible” es una “ilusión romántica”, como lo pregonaba Castro (p.40), entonces, podríamos decir que es un honor para la Filosofía de la liberación haber iluminado el camino para que los oprimidos sigan dando pasos firmes hacia esa dirección.

La razón latinoamericana, considera que la proclamación de la tesis posmoderna del “fin de las utopías”, más allá de que se considera a esta expresión como argumento afortunado en los “juegos del lenguaje”, no es otra cosa que la reafirmación de un pensamiento reaccionario al servicio de la hegemonía burguesa e imperial en el mundo y le hace un flaco servicio a la elevación del nivel de conciencia política de los pueblos en su lucha liberadora. Es un absurdo categórico hablar del “fin de las utopías”, como lo reafirman cada vez que pueden los posmodernos. Las utopías, sea del tipo que sean, jamás han desaparecido ni desaparecerán, ellas son parte constitutiva de la razón universal, alimentan el espíritu, lo alientan y lo activan en el camino de la lucha y la transformación. No hay fórmulas mágicas para decir hasta dónde llegar, pero si se camina se llega lejos. Hablar del “fin de la utopía” es como hablar del fin de la existencia. No vale la pena vivir sin utopías y quien esto pregonaba, debe mejor callar y esclavizarse en su silencio y mudez.

Como bien lo señala el filósofo cubano Pablo Guadarrama: “La historia es testaruda y demostró que las utopías no desaparecen tan fácilmente, incluso reverdecen hasta de modo antitético. La anterior utopía de que en el socialismo todos los problemas los resolvería el Estado fue sustituida por la nueva utopía según la cual en el capitalismo neoliberal todos los problemas los resolvería el mercado. No obstante,

ni una ni otra utopía parecen hasta el momento mostrar evidencias de dejar de serlo y convertirse en realidad.

“Hay razones suficientes todavía para que en distintas latitudes y, en particular en América Latina, los cultivadores del humanismo tengan motivos suficientes para pensar que el viejo debate entre humanismo y alienación no es meramente una cuestión teórica y que no resulta estéril seguir empeñados en gestar una sociedad más humana como la pretendida por algunos ensayos socialistas fracasados, a fin de que el humanismo se convierta en realidad, en lugar de ser, como algunos posmodernistas al estilo de Lyotard han pretendido, otro metarrelato fallido”. (Guadarrama, 2013, T 3, p. 162).

Aunque les fastidie a los posmodernos “el discurso fundacional de la utopía americana como el otro absoluto de la racionalidad”, ese discurso seguirá estimulando “el canto matinal de la calandria argentina”, de la que hablara Roig, sin pretensiones de homogenizar para establecer consensos que aniquilen el necesario disenso que requieren las sociedades y regímenes fundados en la acción protagónica de los pueblos y sin necesidad de acudir al “ejercicio despótico de algún metacriterio religioso, económico, político o social”. El discurso liberador ha servido de faro luminoso para guiar la senda de la política progresista que en el continente americano ha dado sus frutos con la puesta en marcha de regímenes que reivindican los más sentidos intereses y necesidades del pueblo explotado y oprimido por el poder opresor.

La lucha por la transparencia y la justicia social que ha caracterizado la política progresista en América Latina nada tiene que ver con “utopías unitarias y totalizantes” que en aras de la unidad y la identidad estrangulan las diferencias y el conflicto para imponer como línea de conducta una única visión frente a la compleja y cambiante realidad latinoamericana. La utopía de la razón latinoamericana no es la negación absoluta, radical y absurda de los aportes de otros modos filosóficos de ver y entender el mundo, por el contrario, siguiendo la línea de nuestros pensadores los asume críticamente, asimila lo que más convenga a nuestras necesidades y los aplica con invención y creatividad. No es del todo afortunada, la crítica que pretende señalar que la razón latinoamericana ha pretendido instaurar el utopismo en contra del perspectivismo, a sabiendas que lo que ha caracterizado el filosofar de la razón

latinoamericana es su apertura a otros diálogos y saberes. Utilizando las propias palabras de Castro, descalificando a los filósofos latinoamericanistas, (citando a Foucault, en las palabras y las cosas), nos parece que la visión de los posmodernos es otra manera de “vivir y pensar un mundo que no entienden y habitar un orden discursivo desligado de la época” (Castro, 2011, p.43).

Las proclamas y cánticos esperanzadores de que el siglo XXI con el fenómeno de la globalización y sus consecuencias, en todos los ámbitos de la vida, nos traería un mundo en donde las identidades culturales perderían sus fronteras y razón de ser, se han esfumado rápidamente apenas concluyendo la segunda década. No es cierto que esos cambios hayan “contribuido a eliminar la alteridad radical entre las culturas” (Castro, 2011, p.45), bajo el supuesto de las interacciones de la industria cultural y las necesidades del capital de meter bajo su séquito y dominio cultural a todas las naciones del mundo. Es cierto que las fronteras entre las culturas se han disipado, pero por muy fuerte que sea el embate de la informática y la telemática para propiciar la interacción y homogenización, siempre permanecerán las fracturas y choques entre ellas. Un ejemplo de este proceso es el ethos cultural latinoamericano, formado por las “tradiciones hispánicas, negras e indígenas” que se resisten a desaparecer amparadas por el espectro de una racionalidad latinoamericana sui géneris en la defensa de la identidad cultural y sus valores míticos religiosos autóctonos, a partir de una hermenéutica de la cultura popular latinoamericana.

En esa línea de reflexión y debate filosófico nos topamos, desde la década de los sesenta del pasado siglo, con las ideas de cuatro grandes representantes de la filosofía de la liberación: Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes desde ópticas parecidas reivindican los rasgos fundamentales de la cultura popular latinoamericana, desde la perspectiva de la racionalidad latinoamericana en contra de la “ontología totalizante” de la racionalidad moderna, que como dice Dussel “no tiene rostro, destruye todo lo que encuentra a su paso y niega sistemáticamente el cara-cara que prevalece en la cultura popular de las periferias”. (Citado por Castro, 2011, p.51).

La razón latinoamericana considera que con el encubrimiento de América y los procesos de dominio, conquista y explotación de sus re-

curso, la economía se integró al capitalismo mundial, iniciándose así lo que más tarde va a recibir el nombre de globalización con la consecuente profundización de la división internacional del trabajo, “la transnacionalización de las tecnologías y la circulación planetaria de los bienes simbólicos”, la cada vez más creciente concentración de las riquezas, la hegemonía unilateral de la política por parte de los Estados Unidos y sus aliados y la pauperización de amplios sectores de la población. Estos procesos agudizaron el enfrentamiento de los procesos de racionalización entre América Latina y Europa: por un lado, los enfoques de la modernidad occidental, utilizando como herramientas e instrumentos de alienación a las tecnologías y medios de comunicación modernos, y, por el otro, los de América Latina diferenciados notablemente a partir de las nuevas categorías de la filosofía de la liberación: centro-periferia, barbarie-civilización, opresor-oprimido, desarrollo-subdesarrollo... Este enfrentamiento no llevó a la razón latinoamericana al rechazo de todo lo europeo, se asimiló lo que había que asimilar, pero con sentido crítico, y se rechazó y criticó lo que era necesario criticar. Es una racionalidad “otra” que lleva a reconocernos en la modernidad, con la modernidad y contra la modernidad.

El camino de la defensa de la autenticidad cultural se construye reafirmando la identidad cultural en interacciones y contrariedades contra otras racionalidades, la cual ya “no se define por la pertenencia exclusiva a una comunidad nacional”, pues “la circulación planetaria de los bienes simbólicos disminuyó la importancia de los referentes tradicionales de identidad”. García Canclini. (Citado por Castro, 2011, p.60). Pero esto no quiere decir, como lo afirma el discurso posmoderno “que las identidades se hacen y deshacen continuamente, al igual que los bienes simbólicos que las producen”, como si se tratara de una fábrica de panes, donde sus ingredientes aparecen y desaparecen, ni significa que “la identidad cultural debe ser pensada como un proceso constante de negociación”, pues más allá del cruce de fronteras, en tiempo real, de los gustos, deseos, símbolos, folclor, rituales, música, y la simbiosis que ello genera, la tendencia natural de cada cultura es mantener sus rasgos identitarios que la definen como tal, en armonía y articulación con otras identidades, lo cual llevaría, más bien, a hablar de identidades y no de identidad.

Otro reproche de la crítica de la razón latinoamericana a la Filosofía de la liberación, es su relación con la vida política y su carácter populista, lo cual no permite que como en “Europa la vida intelectual goce de un relativo grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del clima social” y “las disciplinas científicas se desarrollen con base en la lógica interna de sus paradigmas” (Castro, 2011, p.65). Es la misma crítica despectiva de los pensadores liberales y conservadores al pensamiento que reivindica al pueblo y a los movimientos progresistas en el continente. La misma que considera absurdamente “que la democracia estadounidense o europea garantiza las libertades civiles y el pluralismo” a diferencia de la democracia populista, donde su ideal “conlleva a la reducción e incluso la eliminación del ideal democrático”. (Castro, 2011, p.67). Estos pensadores derechistas ¿En qué mundo viven? y acaso tenemos que preguntarnos ¿A qué intereses sirven?

Santiago Castro, concentrando su análisis en los textos de Cullen y de Dussel: “*Fenomenología de la crisis moral*” y “*Filosofía de la liberación*”, respectivamente (Castro, 2011, p.69), considera que el análisis que hacen esos autores del horizonte latinoamericano, partiendo de las categorías de pueblo y nación, no es afortunado, pues mientras en el primer pensador las categorías aparecen “indeterminadas”, en el segundo hay una identificación de la categoría de pueblo “con el contingente de campesinos, indígenas y trabajadores que comparten un mismo proyecto de liberación, mientras que la nación es el horizonte geográfico, cultural y religioso en donde el pueblo tiene sus raíces telúricas”. (p.71). Pero pareciera que no es esto, lo que más le preocupa a Castro, sino la reflexión filosófico-política de Dussel al considerar que la nación y el pueblo por vivir en “una situación fáctica de exterioridad política, económica y ética” y al estar sometido a la opresión del sistema imperialista mundial, se convierte necesariamente en una alternativa de poder dada “su metafísica alteridad”, frente al poder dominante de los ricos. Cómo negar que sea distinto el sentido de la vida del dominante al del dominado y que ello los mantenga en una relación de contrariedad y lucha permanente, pues mientras el poder opresor quiere mantener y profundizar las relaciones de dominio y explotación sobre el pueblo y la nación, al poder oprimido solo le queda la alternativa de lucha por su liberación. Es el poder dominante, desde su perspectiva excluyente, quien pretende “una identidad totalizante y homogénea” para negar al pueblo su lucha por la identidad que le es propia.

La razón latinoamericana reconoce en su lucha las identidades y diferencias y la necesidad de su proyección hacia un nuevo mundo más justo y solidario. No se trata por lo tanto de establecer “una identidad omnicomprendiva que abarca a todos los sujetos sociales, sin establecer diferencias de ningún tipo” (Castro, 2011, p.71). Ni el proyecto de la razón latinoamericana pretende “avanzar hacia una cultura unitaria e integral”, pues ello sería contrario a la esencia analéctica y dialéctica de su método. Por el contrario, la historia de las luchas en el continente ha demostrado que las convocatorias de nuestros grandes dirigentes y próceres independentistas han sido por la unidad de las fuerzas para enfrentar al enemigo opresor, ayer colonialista y hoy neocolonialista. En una dinámica de apertura a todas aquellas ideas liberadoras de otras latitudes, que asimiladas y adaptadas a nuestras realidades, han contribuido a forjar el discurso liberador de nuestros grandes líderes, los cuales siempre entendieron las relaciones de poder que se ocultan tras los procesos políticos, económicos y sociales. Es un movimiento discursivo que sigue pensando a nuestra América, explotada y dominada por los países imperialistas, como la alteridad *otra* de la modernidad occidental.

Por lo tanto, la razón latinoamericana ya no es “una imagen ilusoria de la propia realidad; una representación mistificada que han adoptado ideas y valores ajenos, creyendo encontrarse a sí mismos en esos principios de conducta”, como lo creyeron en su momento, mucho antes de surgir la filosofía de la liberación, pensadores como el mexicano Samuel Ramos o el peruano Salazar Bondy. Que Salazar Bondy haya afirmado, a finales de los años sesenta del pasado siglo, la inexistencia de una filosofía auténtica latinoamericana o que Ramos no viera sino copia e imitación en la cultura mexicana, no significa que esa sea la realidad hoy. Sería de necios desconocerlo. Algo más, es una polémica que ya no se aborda en el concierto filosófico universal porque ha perdido sentido frente a la gran producción filosófica, su significación y su gran influencia en el pensamiento mundial. Mucho se ha avanzado en la creación de una identidad cultural auténtica en América Latina y seguiremos avanzando en la medida en que los pueblos organizados logren el control del poder para instaurar el poder popular que propicie los cambios y transformaciones hacia la justicia social. No importa que los avances sean contenidos por retrocesos, fruto de los errores cometidos, pues es eso lo que caracteriza la dinámica de la historia.

No es cierto que para la razón latinoamericana el discurso sobre identidad, en contravía del pensamiento de Nietzsche y Freud sobre el sujeto, considere la necesidad de “salvaguardar la centralidad de un sujeto único, origen de la verdad, el sentido y el lenguaje. Y éste, como veremos enseñada, es precisamente el eje alrededor del cual circulan todos los discursos de identidad” (Castro, 2011, p.89). A la razón latinoamericana les parece interesante, repetimos, el discurso de los pensadores occidentales, en todas sus manifestaciones, pero su asimilación es crítica, y, como tal, no tiene por qué acogerse al uso indebido de sus categorías sin medir espacios y circunstancias. ¿Es acaso más interesante la enseñanza del texto de Foucault: Nietzsche, la genealogía, la historia, que la que nos pueden brindar los textos de Zea, Miró Quesada, Dussel, entre otros, sobre la búsqueda filosófica de una identidad latinoamericana?

Los eurocentristas son quienes consideran que hay que seguir la línea del pensamiento europeo para encontrar la “garantía metafísica de que aquello que se encuentra corresponde a la verdad de lo que se está explorando. Mostrar la verdad de una identidad equivale, por ello, a enseñar la carta de propiedad que la acredita como residente a perpetuidad en el vecindario del ser” (Castro, 2011, p.89). Son abstracciones filosóficas que pretenden abarcar mucho y realmente logran poco. Y, sobre todo, porque el interés es forzar para extraer conclusiones que no se corresponden con la real intencionalidad del método genealógico. Un ejemplo evidente de ello es la afirmación de que “lo que enseña el texto de Foucault es que la búsqueda filosófica de una identidad latinoamericana conduce a negar la historicidad de las prácticas y, por tanto, a despolitizarlas. Pues en el momento en que las prácticas históricas son explicadas (y valoradas) a partir de una instancia trascendental que opera como fundamentos, pierde la posibilidad de analizar su singularidad y de entender el tipo de relaciones locales de poder en las que se enmarcan. La “voluntad de verdad” que se expresa en los discursos de identidad busca que los latinoamericanos se reconozcan en un instancia primigenia que opera como marcador de la autenticidad o inautenticidad de sus prácticas históricas: el mestizaje, la religiosidad popular y el complejo de inferioridad. De este modo, las historias locales quedan ahogadas en el mar de los metarelatos identitarios, que en realidad no explican nada” (Castro, 2011, pp.89-90).

En qué discursos de la razón latinoamericana, se han basado sus críticos para formular conclusiones absurdas como las precedentes y como las que siguen, presentadas muy suscintamente: primera, en la búsqueda de la identidad la razón latinoamericana excluye las diferencias, porque nos “reconocernos como un nosotros homogéneo” sin distinción de sexo, edad, raza; segunda; es retórica populista, mesiánica y salvacionista, porque reivindica el lenguaje del caudillo como una garantía para que se escuche, entienda y eduque a las masas ignorantes; tercera, “la Filosofía de la liberación es un romanticismo de los pobres que los convierte en una especie de sujeto trascendental, bajo la “guía segura” de intelectuales nostálgicos”; cuarta, es fundamentalista, porque pregona la alteridad estableciendo como fundamento “el nosotros los latinoamericanos” frente al “ellos europeo” (Castro, 2011, p.90); quinta, opera como un tipo de razón poscolonial. (Castro, 2011, p.158), porque su apego al historicismo (Zea) y a la alteridad (Dussel) “le impide separarse de un lugar de enunciación marcadamente europeo, desde donde se articula el discurso mismo que pretende superar” (Castro, 2011, p.158); sexta, no se encuentra en la “exterioridad del pensamiento europeo de la modernidad”, toda vez, que “utiliza las mismas reglas que hacen posible la verdad de los discursos de la episteme moderna”. (Castro, 2011, p.173); séptima, “la pregunta por la existencia de una “Filosofía latinoamericana” es una falacia... presupone justo aquello que debería ser el resultado de una investigación filosófica” (Castro, 2011, p.248).

La búsqueda de la identidad latinoamericana no excluye identificar la manera como históricamente se han producido las prácticas discursivas de afirmación y negación del devenir siendo latinoamericano, de conformidad con los intereses encontrados en las relaciones de dominio y poder. Ni tiene por qué ocultar su interés por “la producción, circulación y distribución del saber sobre lo propio”. Es justo este aspecto, el que dignifica la lucha por la identidad y autenticidad latinoamericana. Está obligada, a distinguir el carácter geocultural del discurso y localizar la filosofía para liberarla del ontologismo europeo y su pretensión de construir una historia de la modernidad que comienza y termina en Europa.

Pensadores como Zea, al historiar las ideas en América Latina, considera que la modernidad y todo el pasado colonial y semicolonial europeo no deben ser negados, es necesario asimilarlo creativamente, buscando allí los grandes aportes de la modernidad que puedan servir

al pensamiento liberacionista latinoamericano, para adaptarlo a nuestras circunstancias siempre desde una perspectiva crítica creadora. Ni calco mecánico, ni asimilación acrítica de la vieja herencia colonial. Asunción creadora para la radicalización mental del potencial liberacionista de toda forma de dominio, dependencia y explotación. Se trata del nuevo proyecto de una filosofía de América sin más, de asunción, asimilación y creación para iluminar los procesos de lucha y cambio por la autenticidad e identidad del ser latinoamericano.

Esa línea de pensamiento, con algunas diferencias categoriales y conceptuales, se articula con la del discurso de Dussel para quien la modernidad, con su carácter ontológico, autorreferencial y colonialista del “yo conquisto” niega la interpelación de la exterioridad de esa “mismidad”, para erigirse como único referente cultural en el mundo y abrogarse la responsabilidad de mirar al “otro” como sujeto de explotación, dominio y alienación. Es esa doble condición: la subsunción en la mismidad y la negación de la otredad, con todas sus consecuencias, la que delinea y da sentido al horizonte liberador de la Filosofía latinoamericana. Es un proyecto ético-liberador que reivindica la lucha contra la alienación política, cultural, específicamente pedagógica y erótica de los pueblos en el continente latinoamericano. Y que se justifica e ilumina, porque más allá del pensamiento ontológico occidental, existe el radical pensamiento de la exterioridad del “otro” cuyo máximo propósito es la desalienación mental de los pueblos de la periferia como única manera de que el proyecto se materialice.

En ese sentido, la racionalidad de la Filosofía de la liberación, frente a la modernidad europea, es completamente distinta a la del pensamiento euro centrista ilustrado del “yo pienso”, por lo tanto, “yo conquisto”. Pretende desocultar este sujeto y mostrar la realidad y el horizonte ontológico del “ethos de la cultura popular”, sustento y base de la nueva racionalidad latinoamericana. Para lograrlo es necesario liberar los amarres ideológicos y políticos que le impiden el desarrollo de un pensamiento crítico e independiente. Propósito que no puede surtirse espontáneamente, sino que requiere de la intelectualidad crítica y de la filosofía de la liberación para organizar mentalmente al pueblo y prepararlo para asumir el compromiso con el cambio y la transformación de las sociedades dominantes y opresoras.

El discurso de la Filosofía latinoamericana de la liberación no es el “proyecto de una filosofía de la modernidad para América Latina para dejar de ser colonias o naciones periféricas”, como en forma absurda se afirma. Son dos proyectos antagónicos y contradictorios: el de la modernidad es proimperialista, dominante, opresor, expoliador; el de la Filosofía de la liberación es asimilativo, crítico, progresista, contrario a todo dominio imperial y burgués ya sea político, económico, social, ideológico o cultural. El análisis del discurso no se puede hacer en abstracto al margen del sujeto que lo produce, los referentes geopolíticos y culturales que lo contextualizan y las prácticas políticas que lo viabilizan. Si tenemos en cuenta estos aspectos fundamentales no podríamos seguir afirmando, “que el año de 1989 simbolizó el fin de una época y el comienzo de otra. Se acabó la era del capitalismo nacional y regional, de las luchas por asumir el control del Estado como medio para impulsar una revolución socialista... Es decir, en noviembre de 1989 no solo terminó el siglo XX, sino que se acabó también el universo simbólico que definió la política moderna durante más de 150 años. Es a eso que yo llamo “posmodernidad” en el libro”. (Castro, 2011, p.243).

El pos modernismo, en la visión de Castro, es un pensamiento conservador y reaccionario, aunque con vestimenta liberal, que no alcanza a comprender a cabalidad el momento geopolítico interesante que vive el continente suramericano, donde las luchas antiimperialistas por la construcción del socialismo se acentúan cada día más, independientemente de sus avances y retrocesos en algunos países de la región. La dinámica capitalista puede seguir generando mayor desarrollo económico, tecnológico y científico para afianzarse y crear en el imaginario colectivo la eternidad de su existencia. Pero la historia no se equivoca, independiente del método que se use para investigar sus hechos (genealogía localizada de las prácticas o cualquier otro), de la misma manera como los sistemas precapitalistas surgieron y dieron paso a otros, este sistema capitalista, voraz y salvaje que hoy explota inmisericordemente e invade y mata a nombre de la democracia, la justicia social y los derechos humanos, no será la excepción.

Referencias Bibliográficas

- Arteta, C. (2010). *El humanismo pedagógico en el pensamiento de Dussel*. Universidad Libre. Revista *Advocatus*, edición junio-diciembre.
- Arteta, C. (2015). *Plenitud de la metafísica de la alteridad*. Uniatlántico. Revista *Amauta*, edición enero-junio.
- Castro – Gomez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana–Segunda edición ampliada*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad javeriana.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE.
- Demenchonok, E. (1992). *Filosofía latinoamericana*. Bogotá – Colombia, El Búho.
- Dussel, E. (1973). *América Latina dependencia y liberación*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Argentina, Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1984). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá – Colombia, USTA.
- Dussel, E. (1991). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá–Colombia, Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *20 Tesis de Política*. Mexico, Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. España, Editorial Trotta.

- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación*. Madrid – España, Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Filosofía de la liberación*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Freeman, D. (2010). *El científico rebelde*. Barcelona – España, Editorial Debolsillo.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires–Argentina, Siglo XXI Editores.
- Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá, - Colombia, Editorial Planeta.
- Horkheimer, M. (1970). *Sobre el concepto del hombre*. Buenos Aires – Argentina, Editorial Sur.
- Wittgenstein, L. (1979). *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza Universidad. Madrid, España.

Bibliografía complementaria

- Aristóteles. (1970). *Ética a Nicómaco, en traducción L'éthique á nicomaque*, introducción y comentarios de R. Gauthier - Y. Jolif, Nauwelaerts, Lovaina, t.I-IV.
- Biagini, Hugo. (1989). *Filosofía América e identidad*. Buenos Aires – Argentina, Editorial Eudeba.
- Bunge, Mario. (1972). *Causalidad*. Buenos Aires – Argentina, Editorial Eudeba.
- Carmagnani, M. (1984). *Estado y sociedad en América Latina*. España, Grupo Editorial Grijalbo.
- Carpentier, Alejo. (1969). *El reino de este mundo*. Montevideo – Uruguay, Editorial Arca.
- Cerutti, Horacio. (1979). *Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación*. IX Congreso interamericano de filosofía.
- Cullen, Carlos. (1978). *Fenomenología de la crisis moral*. Buenos Aires – Argentina, Editorial San Antonio de Padua.
- Foucault, Michel. (1984). *Las Palabras y Las Cosas*. México, Siglo XXI Editores.
- Friedman, Milton. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid – España, Editorial Rialp.

- García, N. (1989). *Culturas híbridas - Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Editorial Grijalbo.
- Guevara, C. (2012). *Mundo de la vida*. Bogotá – Colombia, Editorial San Pablo.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid – España, Editorial Taurus.
- Kant, E. (1788). *Crítica de la razón práctica*.
- De las Casas, Fray Bartolomé. (1958). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid – España, BAC Editorial.
- De las Casas, Fray Bartolomé. (1958). *Historia de las Indias*. Madrid – España, BAC Editorial.
- León Portilla, M. (1974). *Los testimonios quechuas de la conquista en el reverso de la conquista*. México, Editorial Moritz.
- Leyva, G. (1995). *Modernidad y exterioridad en Latinoamérica. La propuesta de la filosofía de la liberación*. *Revista internacional del pensamiento latinoamericano*.
- Lopez Velasco, S. (1991). *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*. Cefil, Campo Grande.
- Marcuse, H. (1969). *El hombre unidimensional*. México, Editorial Moritz.
- Miró Quesada, Francisco. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México. Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Monedero, J.C. (2009). *El gobierno de las polares*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- O' Gorman, E. (1991). *La Invención de América*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Paz, O. (1973). *Posdata*. México, Siglo XXI Editores.
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, Siglo XXI Editores.
- Scannone, J.C. (1990). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Guadalupe.

Neusa Vaz e Silva, João Miguel Black. (2004). *Temas de Filosofía Intercultural*. Brasil, Editorial Nova Harmonia.

Vitier, C. (1995). *Ese sol del mundo moral. Para una historia de la eticidad Cubana*. La Habana – Cuba, Editorial Unión.

Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. México, Editorial Alianza.

Zea, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Producción intelectual de Dussel

Libros

Dussel, E. (1967). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona – España, Editorial Estela.

Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires – Argentina, Editorial Eudeba.

Dussel, E. (1970). Editor Steiner Verlag, Wiesbaden. (1969-1971) *Les évêques hispano américains défenseurs de l'indien (1504-1620)*. Cuarnavaca -México.

Dussel, E. (1970 - 2). *América Latina y conciencia cristiana*. Quito – Ecuador, Editorial IPLA.

Dussel, E. (1970). *El catolicismo popular en Argentina: Historia*. Argentina, Editorial Bonum.

Dussel, E. (1972). *Para una destrucción de la historia de la ética. Ser y tiempo*, Mendoza - Argentina.

Dussel, E. (1972). *La Dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar. Ser y tiempo*, Mendoza – Argentina.

Dussel, E. (1973). *Caminos de liberación latinoamericana I. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Latinoamérica.

- Dussel, E. (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina. Colonizaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona – España, Editorial Nova Terra.
- Dussel, E. (1973). *América Latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*.
- Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana. Obra proyectada en tres tomos (Cf. Plan en t.I, P. 15).
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Argentina, Editorial Guadalupe.
- Dussel, E. (1964). *Caminos de liberación latinoamericana II. Teología de la liberación y ética. Latinoamérica*.
- Dussel, E. (1974). *Métodos para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca – España, Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Argentina, Editorial Bonum.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. Argentina, Editorial Extemporáneos.
- Dussel, E. (1977). *Religión*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana I: Presupuestos*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana II: Eticidad y moralidad*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana III: De la erótica de la pedagógica*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1978). *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana. 1979, 209 pp. En I. se reedita Las cuatro primeras conferencias de caminos de liberación I., Cf. 1972-3. En II. Se reedit. Igualmente, artículos y ponencias que van desde 1969 a 1976*. Salamanca – España, Ediciones Sígueme.

- Dussel, E. (1978). *Filosofía de la poiesis*. UNAM. México, Editorial en off-set.
- Dussel, E. (1979). *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. Centro de reflexión teológica. México.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana IV: Política latinoamericana*. Universidad Santo Tomás. Bogotá – Colombia.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana (Antifetichismo metafísico)*. Universidad Santo Tomás. Bogotá – Colombia.
- Dussel, E. (1979). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Bogotá – Colombia, Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (1979). *Entorno a Puebla*. México, Editorial Diana.
- Dussel, E. (1979). *De Medellín a Puebla*. San José - Costa Rica y México, Educa.

Artículos

Nota: En el listado que sigue, los artículos y conferencias están clasificados siguiendo el orden de composición.

Dussel, E. (1962). *Pobreza y civilización*.

Dussel, E. (1963-a). *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh*. (152-160). Editado en Ciencias y Fe, XX.

Dussel, E. (1963-b). *La propiedad en crisis*.

Dussel, E. (1964-a). *¿Una generación callada?. Escrito en Maguncia en 1964*. (2,13-17). Mendoza – Argentina, Editado en Sí.

Dussel, E. (1964-b). El trabajo intelectual y América Latina. (3,18-23) Escrito en Münster – Alemania. Editado en Sí (3,18-23). Mendoza – Argentina.

Dussel, E. (1964-c). ¿El ser latinoamericano tiene pasado y futuro?. (24-36). Escrito en Münster - Alemania.

Dussel, E. (1964-d). *Escatología latinoamericana I y II (hacia una tematización de la pregunta por el ser latinoamericano)*. (I – II, 37-48) Escrito en Münster - Alemania.

Dussel, E. (1964-e). *La toma de conciencia cristiana de Latinoamérica*. (135-143). Escrito en Münster – Alemania.

Dussel, E. (1964-f). *Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo*. (152-160). Escrito en París – Francia.

Dussel, E. (1964-g). *Los cristianos ante tres hechos contemporáneos*. (161-177). Escrito en Maguncia – Alemania. Editado en 1973-1.

Dussel, E. (1965-a). *Iberoamérica en la historia universal*. (n.25, 85-95). Madrid – España, Editado en Revista de Occidente.

Dussel, E. (1965-b). *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. (n.7-8 pp.53-65). París – Francia, Editado en Esprit, reeditado en Social Compass XIV (1967) (n.5-6 pp.343-364); y en Explosives Latein-Amerika. TheoTschuy (1969) (23-33) Berlín - Alemania.

Dussel, E. (1965-c). *Conciencia cristiana latinoamericana. Conferencia dictada en la semana Latinoamericana de París en 1964*; (8-9 (1965) 2-20). París – Francia, Editado en Esprit.

- Dussel, E. (1965-d). *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana*". (21, 483-505). Buenos Aires – Argentina, Editado en Strómata.
- Dussel, E. (1965-e). *Situación problemática de la antropología filosófica*. (7, 483-505). Editado en Nordeste (Resistencia).
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Resistencia, editado, en rotrapint, reeditado.
- Dussel, E. (1967-a). *Spolecznosci Chrzeszczijanskie Ameriki Łacińskie*. (XIX, 10-160). Cracovia – Polonia, Editado en Znak Miesięcznik.
- Dussel, E. (1967-b). *Hu Historii Kosciola Ameryce Łacińskie*. (1261-1271) Editado en Znak Miesięcznik lb.
- Dussel, E. (1967-c). *La doctrina de la persona en Boecio*. (n.84, 101-126). Buenos Aires – Argentina, Editado en Sapiencia.
- Dussel, E. (1968-a). *Cultura popular latinoamericana y cultura nacional*. (4, 7-40). Mendoza – Argentina, Editado en Cuyo.
- Dussel, E. (1968-b). *La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina. Comunicación presentada en el IV Congreso Panamericano de Servicio Social*. (63-81) Caracas - Venezuela.
- Dussel, E. (1969-a). *Hipótesis para el estudio de la cultura latinoamericana*. Escrito en Bs. As, 63-79.
- Dussel, E. (1969-b). *La actitud profética ante el pasaje de la cristiandad a un sistema profano y pluralista*. (81-101) Escrito en Buenos Aires - Argentina.
- Dussel, E. (1969-c). *De la Secularización al secularismo de la ciencia europea, desde el Renacimiento hasta la Ilustración*. (n.47, 91-114). Editado en Concilium.
- Dussel, E. (1969-d). *La ética definitiva en Aristóteles*. (11, 75-89). Buenos Aires – Argentina, Editado en Cuadernos de Filosofía.
- Dussel, E. (1969-e). *Estética y ser*. (2, 17-20). Mendoza – Argentina, Editado en Artes Plásticas.
- Dussel, E. (1970-a). *Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina*. (6). Mendoza – Argentina, Editado en Cuyo.

- Dussel, E. (1970-b). *Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta finales del siglo XIV*. (2, 16-46). Córdoba – Argentina, Editado en Eidos.
- Dussel, E. (1970-c). *Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*. (26, 377-386). Editado en Strómata.
- Dussel, E. (1970-d). *Situación del pensador cristiano en América Latina (Reflexión epistemológica en el nivel ontológico)*. Conferencia dictada el 17 de agosto de 1970 en la Semana Académica de la Facultad de Teología de la Universidad de El Salvador. (135-164). Editado en Buenos Aires - Argentina.
- Dussel, E. (1971-a). *Metafísica de la femineidad: La mujer ser oprimido*. Conferencia pronunciada en el Goethe Institut, el 2 de septiembre de 1971; (90-107). Mendoza – Argentina.
- Dussel, E. (1971-b). *Metafísica del sujeto y liberación*. Ponencia presentada en el II Congreso de Filosofía. (27-32). Córdoba – Argentina, Editado en Temas de filosofía contemporánea Sudamericana, Bs. As.
- Dussel, E. (1971-c). *Para una fundamentación analéctica de la liberación latinoamericana*. (n.27 pp. 53-89). Editado en Strómata. Reeditado en 1974-3 (pp.259-288) y en Panorama de la teología latinoamericana I 1975, (pp. 259-288), Salamanca – España, Equipo Seladoc.
- Dussel, E. (1971-d). *La doctrina del fin en Max Scheler*. (37, 51-74). Mendoza – Argentina, Editado en Philosophia.
- Dussel, E. (1971-d). Seis conferencias, pronunciadas en Quito, Medellín y Buenos Aires.
1. “Teología, historia de la liberación y pastoral”. Editado en 1972-3 (pp.13-40). Reeditado en 1978 (pp.15-31).
 2. “Grandes etapas de la historia de la Iglesia”. Editado en 1972-3 (pp.43-68). Reeditado en 1978 (pp.32-51).
 3. “La cristiandad colonial latinoamericana”. Editado en 1972-3 (pp.71-13). Reeditado en 1978 (pp.53-69).
 4. “Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)”. Editado en 1972-3 (pp.107-136). Reeditado en 1978 (pp.70-87).

5. "Reflexiones teológicas sobre la liberación". Editado en 1972-3 (pp.139-159). Madrid – España, Reeditado en Misiones Extranjeras 1973 (n.13 pp. 9-37).
 6. "Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética fundamental". Editado en 1972-3 (pp.161-173). Reeditado en Misiones Extranjeras, lb.
- Dussel, E. (1972-a). *La antropología teológica I y II (La ética como crítica destructiva)*. Conferencia pronunciada el 19 de noviembre de 1972. Buenos Aires - Argentina, Editado (63-112).
- Dussel, E. (1972-c). *La teología de la liberación (estatuto epistemológico)*. Conferencia dictada el 19 de noviembre de 1972. Buenos Aires - Argentina, Editado (165-221).
- Dussel, E. (1972-d). *El ateísmo de los profetas y de Marx: Propedéutica a la afirmación ética de la alteridad*. Comunicación presentada en la II. Semana de la Asociación de teólogos Argentinos, Córdoba 1972. Editado En 1974-3 (pp.244-258), y en Selecciones de Teología 1975 (n.56 pp.304-310). Barcelona – España.
- Dussel, E. (1972-e). *El método analéctico y la filosofía latinoamericana*. Ponencia presentada en elVIII Congreso Panamericano de Filosofía, 1972 en Brasilia – Brasil. Editado en 1973-1 (pp.108-131). Reeditado en 1974-3 (pp.175-197) y en 1975.
- Dussel, E. (1972-f). *Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina*. Comunicación presentada en el Encuentro de El Escorial el 9 de julio de 1972. Editado en 1973-1, (193-228). Salamanca – España, Reeditado en Fe cristiana y cambio social en América Latina. Sígueme 1973 (65-99).
- Dussel, E. (1972-g). *Fisonomía actual del catolicismo latinoamericano, considerando su génesis histórica* (E. Dussel y A. Blanch). Trabajo realizado en el Encuentro de El Escorial 1972. Editado en Fe cristiana y cambio social (345-351).
- Dussel, E. (1972-h). *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires – Argentina, Editado en Strómata 1972 (n.28 pp.53-89). Santiago – Chile, Reeditado en Teología y Vida (14, 308-313).

- Dussel, E. (1972-i). *La designación de obispos en el primer siglo del 'patronato' en América Latina*. Editado en Concilium 1972 (n.77 pp.122-128). Reeditado en 1978 (pp.15-156).
- Dussel, E. (1972-j). *Hacia una ontología de la femineidad*. Buenos Aires – Argentina, Editado en Opresión y marginalidad de la mujer. Humanitas (275-206).
- Dussel, E. (1973-a). *La función práctico-política de la filosofía. Conferencia dictada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo el 3 de octubre de 1973, comentando el atentado de que fue objeto*. Editado (139-149).
- Dussel, E. (1973-b). *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina. Exposición efectuada el 3 de enero de 1973 en Quito ante la conferencia Episcopal Ecuatoriana*. Editado en 1972-1 (pp.365-382). Reeditado en 1978 (pp.91-104) y en Para una Historia de la Iglesia en América Latina I: Encuentro de Cehila en Quito 1973 (23-40). Nova Terra. Barcelona – España.
- Dussel, E. (1973-c). *Alienación y liberación de la mujer en la Iglesia (un tema de erótica teologal). Conferencia dictada en CIDOC (Cuernavaca-México) el 28 de junio de 1973*. Cuernavaca -México. Editado (113-134).
- Dussel, E. (1972-d). *“La filosofía latinoamericana y su método analéctico”*. México, Editado en Latinoamérica (Anuario) (6, 107-132).
- Dussel, E. 1973-e *“El método analéctico y la filosofía de la liberación”*. Buenos Aires – Argentina, Editado en Mundo Nuevo 1973 (n.3 pp.116-135).
- Dussel, E. (1973-f). *Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular. Conferencia dictada en la IV Semana Académica de la Universidad de El Salvador el 16 de agosto de 1973*. Buenos Aires – Argentina, Editado en Strómata (30, 93-123).
- Dussel, E. (1974-a). *Hacia una metodología de la liberación femenina latinoamericana. Conferencia dictada en Panamá en 1973 en el Encuentro CIDAD; Editado en CIDAD (1, 23-32)*.
- Dussel, E. (1974-b). *De las Casas, Fray Bartalomé*. Editado en Encyclopedia Britannica 1974 de Chicago. T. X (pp.684-686). Reeditado en forma completa en el original español en 1978 (139-145).

- Dussel, E. (1974-c). “*Bartolomé de las Casas (1474-1566)*”. México, Editado en *Contacto* 1974 (5, 27-33).
- Dussel, E. (1974-d). *Núcleo simbólico lascasiano como profética crítica al imperialismo europeo. Ponencia presentada en el XII Congreso Internacional de Americanistas 1974*. México. Editado en *Bartolomé de las Casas (1474-1574) a historia de la Iglesia en América Latina (II Encuentro del Cehila 1974. Chiapas (México). Nova Terra, Barcelona - España, 1976 (pp. 11-17). Reeditado en 1978 (pp.147-150).*
- Dussel, E. (1974-e). *Un discurso teológico distinto. En víspera* (34, 24-29). Montevideo - Uruguay.
- Dussel, E. (1974-f). *Dominación-liberación*. Editado en *Concilium* (96, 338-341).
- Dussel, E. (1975-a). *La filosofía de la liberación argentina: irrupción de una nueva generación filosófica. Conferencia presentada en el Coloquio de Filosofía Mexicana, Morelia agosto de 1975*. Editado en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 1975 (n.1 pp.217-22). Reeditado en la *filosofía actual en América Latina*. Grijalbo. México, 1976 (pp.55-63).
- Dussel, E. (1975-b). *Elementos para una filosofía de la política Latinoamericana*. Editado en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (2, 60-80).
- Dussel, E. (1975-c). *La erótica latinoamericana. Revista de la U. Católica* (9, 63-87).
- Dussel, E. (1975-d). *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*. México, Editado en *Christus* 1975 (n.479 pp.8-12). Reeditado en *Para una Historia de la evangelización en América Latina (III Encuentro de Cehila 1975 en Santo Domingo. Nova Terra, Barcelona - España, 1977 (pp.271-319).*
- Dussel, E. (1975-e). *Sobre la historia de la teología en América Latina. Ponencia presentada al I Encuentro Latinoamericano de Teología en México 1975*. México, Editado en *Liberación y Cautiverio, Centro de Reflexión Teológica, 1975 (pp.19-68). Reeditado 1978 (pp.115-145).*
- Dussel, E. (1975-f). *Hacia una pedagogía de la cultura popular. Eticidad y Moralidad de la conducta cultural*. Buenos Aires - Argentina, Editado en *Cultura popular y filosofía de la liberación, Fernando García C. (141-180).*

- Dussel, E. (1975-g). “La ‘base’ en la teología de la liberación”. Editado en *Concilium* (104, 76-89).
- Dussel, E. (1976-a). *Relaciones de Iglesia y Estado en las formaciones sociales periféricas latinoamericanas. Ponencia presentada en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, Bossey, del 19 al 25 de agosto de 1976*, (157-168).
- Dussel, E. (1976-b). *Hipótesis para elaborar el marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano. Conclusiones del Seminario sobre categorías políticas tenido en el Centro de Estudios Latinoamericanos, UNAM 1976*. México. Editado en *Ideas y Valores Universidad Nacional*, 1978, (45, 199-216). Bogotá - Colombia.
- Dussel, E. (1977-a). *Diferenciación de los carismas*. Editado en *Concilium* (129, 324-344).
- Dussel, E. (1977-b). *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Editado en *Cehila. Boletín* (7-14). Bogotá - Colombia.
- Dussel, E. (1977-c). *Filosofía y Liberación Latinoamericana*. Editado en *Latinoamérica* (10, 83-91). México.
- Dussel, E. (1977-d). *Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina*. Editado en *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, (174-198). Salamanca - España.
- Dussel, E. (1977-e). *Contra un diseño dependiente. Edit. En el libro del mismo título*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1977-f). *Fetichización ontológica del sistema*. México, Editado en *Logos* (15, 79-102).
- Dussel, E. (1978-a). *Conyuntura de la praxis en América Latina*. Madrid - España, Editado en *Misiones Extranjeras* (45, 199-216).
- Dussel, E. (1978-b). *Filosofía de la liberación y revolución en América Latina*. Editado en *La filosofía y las revoluciones sociales*. México, Editorial Grijalbo.
- Dussel, E. (1978-c). “*Discernimiento: ¿Cuestión de ortodoxia u ortopraxia?*”. Editado en *Concilium* (139).
- Dussel, E. (1979-a). *Puebla Juan Pablo II y la historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá - Colombia, Editado en *Cehila* (18, 3-5).

Dussel, E. (1979-b). *The Kingdom of God and the poor*. Editado en *International Review of Mission* (220, 115-130).

Dussel, E. (1979-c). *Dinámica de la opción por los pobres*. Editado en la *Iglesia Latinoamericana de Medellín a Puebla*. Cehila (7-58).

Addenda:

1969-f *El catolicismo popular en Argentina: Antropología* 1969 (pp.193-244) (Coautor con C.R. Lafon). Buenos Aires – Argentina, Editorial Bonum.

1971-e “*Sentido teológico de lo acontecido desde 1962 en América Latina*”. Buenos Aires – Argentina, Editado en *Nuevo Mundo* 1971 (n.2 pp.187-204).

1975-h “*La divinización del Imperio o de la filosofía de la religión de Hegel*”. Editado en *Nuevo Mundo* 1975 (n.9-10 pp.81-101).

1979-d “*Urge replantear la teoría de la religión (Entrevista)*”. Editado en *Theologica Xaveriana* 1979 (n.50 pp.55-57).

Otras obras de Dussel

Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana IV: La política latinoamericana. Antropológica III*.

Dussel, E. (1980). *Filosofía ética latinoamericana V: Arqueológica latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*.

Dussel, E. (1980). *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Ensayo filosófico*.

Dussel, E. (1980). *La pedagógica latinoamericana*.

Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*.

Dussel, E. (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*.

Dussel, E. (1986). *Ética comunitaria*.

Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del* (61-63).

Dussel, E. (1980). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de “El Capital”, 1990*.

- Dussel, E. (1992). *1992-1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*.
- Dussel, E. (1984). *Las metáforas teológicas de Marx*.
- Dussel, E. (1989). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.
- Dussel, E. (1999). *Ética de la liberación ante Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*.
- Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación (con Karl-Otto Apel)*.
- Dussel, E. (2007). *Filosofía de la cultura y la liberación*.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*.
- Dussel, E. (2008). *Frigørelsesfilosofi, Forlaget Politisk Revy, København*.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación. Arquitectónica*.
- Dussel, E. (2009). *Historia del Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000), (con Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez)*.
- Dussel, E. (2011). *Carta a los indignados*.

de estos pensadores pero que se equivocaron “al decidirse a mirar las cosas desde el reverso de la historia, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos”. Desde esta perspectiva y “cegados por un tercermundismo romántico” le asignaron el honor de “ser suieto de la

públi
la qu
pers
en s



En la foto Enrique Dussel con el autor del libro y Lutz Alexander, entonces secretario de la Asociación de Filosofía y Liberación (AFYL), en el Congreso Mundial de Filosofía, realizado en Atenas en Agosto de 2013.

ISBN 978-958-9145-63-0



9 789589 145630