

Juan Carlos Scannone
Facultad de Teología
Universidad Católica de Argentina

La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual⁽¹⁾

INTRODUCCIÓN

Hoy la situación de América Latina aparentemente ha empeorado con respecto a 1971. En esa fecha nació –en Argentina– la filosofía de la liberación (FL) latinoamericana, a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares de nuestro continente. Pues bien, hoy la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación, y una *globalización* promovida según la ideología neoliberal –que se autoproclama “pensamiento único”– parece dejar menos fisuras para alternativas que la guerra fría de aquel tiempo.

De modo que, si la FL, *de acuerdo a su misma idiosincrasia*, sabe adecuarse a la nueva cuestión social –la de la globalización y la exclusión– no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años 70. Pues su opción teórica y ético-política por los pobres se concretiza hoy en una opción por los excluidos, sean pueblos, grupos sociales o personas. Éstos representan –de hecho– la mayoría del mundo global y de América Latina.

Por otro lado, nuestro subcontinente, aunque no es el más pobre de la Tierra, es aquel donde las desigualdades y la inequidad son comparativamente más indignantes.

En la presente exposición trataré, primeramente, del *surgimiento, características básicas e historia* de la FL (1). Luego abordaré la *nueva situación* histórica que hoy ella enfrenta y que –según lo acabo de afirmar– la desafía aún más que en los años 70 (2). En tercer lugar, mostraré que –precisamente a causa de sus *rasgos distintivos*– ella sigue siendo muy *actual y vigente* para responder –desde el humilde lugar propio de la filosofía– a dichos retos históricos, con tal que siga siendo fiel a sí misma (3).

(1) Retomo, completo, resumo y actualizo mi trabajo: “La filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro”, en: Antonio Tudela Sancho-Jorge M. Benítez Martínez (comps.), *Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la Cultura. Asunción 2006*, Asunción, Jakembó editores, 2006, 41-57.

1. SURGIMIENTO, CARACTERÍSTICAS E HISTORIA DE LA FL

1.1. Surgimiento

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en AL había sido la del *desarrollo*, desde Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba el anterior: el de la *liberación*. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación (2), influida entonces por la *teoría de la dependencia*, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Faletto y Cardoso; Fals Borda, G. Frank y otros). Ésta interpretaba el subdesarrollo de nuestro Subcontinente no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista (como lo había hecho hasta entonces el desarrollismo), sino –por el contrario– como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente. De ahí que “liberación” se opusiera entonces dialécticamente a dependencia y opresión. Sin embargo, cuando fue abordada por la teología y la filosofía, se la recomprendió como *liberación humana integral* (de todo el hombre y de todo hombre y mujer), y no meramente en el plano sociológico o económico.

En el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de dichas teorías de la dependencia y como respuesta a la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana (3), nació entonces en Argentina, la FL. Tres eventos ocasionaron ese surgimiento: 1) un encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y conmigo en las sierras de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la FL como camino de respuesta a Salazar, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas (4); 2) el II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, y así se pusieron en contacto con la naciente FL; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel, en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la “Liberación latinoamericana”, en diálogo entre las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teología.

En una primera obra común del grupo de filósofos de la liberación que se congregó gracias a esos tres eventos, participaron –entre otros– Enrique Dussel, Rodolfo

(2) Aunque el libro de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación. Perspectivas* apareció en Lima (Cep) en 1971, una conferencia suya titulada: “Hacia una teología de la liberación” es de 1968, unos meses anterior a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín.

(3) Ver: Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968. Sobre el surgimiento e historia de la FL cf. mi trabajo: “Filosofía/Teología de la liberación”, en: Ricardo Salas Astrain (coord. acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, Vol II, Santiago de Chile, Ed. Univ. Cat. Silva Henríquez, 2005, 429-442 (con bibl.); C. Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incansable de la identidad*, Bilbao, Univ. de Deusto, 2004.

(4) En ese momento se trataba de: Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti, entre otros (5) Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del *ego* (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino *desde los pobres* y oprimidos, y la praxis de liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo.

Así se dio inicio a un movimiento filosófico, cuyo impacto, con todo, no fue tan amplio como el de la teología de la liberación, aunque se extendió aun fuera de Latinoamérica. Se entrelazó con intentos ya existentes, como la búsqueda de una “filosofía americana” (Salazar Bondy y Leopoldo Zea), la filosofía a partir del “pensamiento indígena y popular” (Kusch), la historia de las ideas en América Latina (Roig, Abelardo Ramos) y la reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la TL, así como sobre la filosofía de Zubiri (Ignacio Ellacuría). Este último merece una especial atención, pues, por su pensamiento filosófico-teológico de liberación y por su compromiso social, siendo Rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador (El Salvador), fue asesinado como mártir de la paz y la justicia.

Según el antes mencionado Beorlegui, el “lanzamiento de la FL al resto de AL” se dio en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975), donde intervinieron, entre otros, Dussel y Roig. Con todo, no hay que olvidar que ya en 1973 tanto Zea como Salazar Bondy habían participado de las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en AL”, y en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que se tuvo inmediatamente después de las mismas (6), con lo cual ellos pudieron conocer ya entonces de primera mano los planteos de la FL como se estaban dando en Argentina.

1.2. Caracterización general de la FL

Para la FL la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura (7). Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (según la expresión creada por Mario Casalla).

La FL, por ser filosofía, supera cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión de la liberación, considerándola como humana integral. A veces se relacionó con la TL (Ellacuría, Dussel, Scannone), aportando a ésta su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación para con las ciencias sociales. Sin embargo, aun en ese caso, no dejó de respetarse la autonomía racional del filosofar.

(5) Cf. Osvaldo Ardiles (*et al.*), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Bonum, 1973.

(6) Ver la publicación del Simposio y las exposiciones de Salazar Bondy y Zea en el mismo: *Stromata* 29 (1973), N1 4 (oct.-dic.).

(7) Sigo, para la FL, el esquema que he usado para caracterizar la TL, a fin de mostrar su paralelismo, sin dejar de lado sus distintos objetos formales; cf. mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, Ed. Cristiandad-Guadalupe, 1987.

Desde sus primeros planteos ese filosofar intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina, en cuanto pensó al pobre no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política.

La FL se plantea según un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos (ético-antropológicos) de la realidad histórica, usando la mediación de las ciencias correspondientes; y la segunda, una relectura de *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres.

1.3. Diferenciación en distintas corrientes

En la FL se fueron distinguiendo –en una segunda etapa– diversas corrientes según distintos enfoques filosóficos e ideológico-políticos. Así es como Cerutti-Guldberg las diferenció primero en cuatro líneas, según su relación con el “populismo”: populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora al populismo. Más tarde usó una terminología más filosófica para referirse a las mismas tendencias: filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), versión historicista (por ejemplo, Roig) y problematización de la filosofía (en la cual se incluye a sí mismo) (8). En gran parte se juega en esa interpretación la comprensión del “pueblo” pobre, entendido sobre todo desde la cultura y sabiduría populares (Kusch, Carlos Cullen, Scannone), desde la exterioridad al sistema (Dussel) o desde la opresión de clase, comprendida en mayor o menor medida según la concepción marxista (Cerutti) (9).

Hay quienes ponen el principio de diferenciación entre las distintas vertientes de la FL en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora. Así es como Raúl Fornet-Betancourt distingue entre dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone y otros) y el que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” (por ejemplo, Dussel) (10).

Sobre la relación entre esas dos vertientes de la FL (que no son las únicas) se puede afirmar que su crítica y contribución mutuas pueden enriquecer a ambas, liberándolas de sus limitaciones (respectivamente, culturalistas o conflictivistas). Asimismo

(8) Ver, respectivamente, sus escritos: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; y “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* n1 15 (1989), 65-83.

(9) Respectivamente, cf. Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962; Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, San Antonio de Padua, Ed. Castañeda, 1978; Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990; Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana* t. 1 y 2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; t. 3, 4 y 5, México, Edicol, 1977/79/80; y la obra de Cerutti, ya citada.

(10) Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, Materialis Verlag, 1988.

tienen mucho que aportar tanto el estudio de la historia de las ideas y la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana (Zea, Roig, entre otros), como también su enriquecimiento con contribuciones de otras filosofías, como son la de Xabier Zubiri (Ellacuría, Germán Marquín Argote) o de Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel y otros. (Dussel, Scannone).

1.4. *Situación actual*

El panorama es el siguiente: casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré una como muestra: la última ética de Dussel, a saber: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión* (11). Hay representantes de esa filosofía en casi toda América Latina, así como en otros Continentes. Ha entrado en diálogo con los autores y movimientos filosóficos actuales más reconocidos; en ese contexto conviene mencionar el diálogo con la ética del discurso, a través de numerosos encuentros entre Dussel, Apel y otros filósofos de América Latina, Europa y Norteamérica. Se ha abierto a nuevas propuestas, v.g. a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti), la filosofía del género, etc.

Después de 30 años, la mayoría de los firmantes del Manifiesto de 1973 se reunieron en el 2003, en Río Cuarto (Argentina), para un diálogo renovado, a pesar, más acá y más allá de las confrontaciones entre las distintas corrientes antes mencionadas. Así quedaron confirmados los puntos siguientes: 1) la vigencia y actualidad de ese movimiento (de lo que hablaré más adelante); 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales, como las ya tratadas (en 1.2); 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”.

Consecuencia de dicho diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003), firmado (en orden alfabético) por: Mario Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti (12). Allí se dice: “Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”.

Dentro de poco aparecerá en México y USA una Enciclopedia de la Filosofía Latinoamericana, en varios tomos –enfocada según la óptica de la FL–, edita-

(11) Publicada en Madrid, Trotta, 1998. También cf. E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid, Trotta, 2007. Para los otros autores ver: Clara Alicia Jalif de Bertranou (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Univ. Nacional de Cuyo, 2001.

(12) Ver el texto en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 5 (2003) Nro. 1-2, p. 241. Ese número doble (compilado por D. Michelini) está enteramente dedicado a: “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, y trae las ponencias expuestas en Río Cuarto.

da por Dussel (México-Argentina), Eduardo Mendieta (USA) y Carmen Bohórquez (Venezuela), lo que muestra que la FL sigue viva, pensando y publicando.

2. LA NUEVA SITUACIÓN HISTÓRICA

2.1. *Globalización, exclusión y “nueva cuestión social”*

Dussel señaló con las dos últimas palabras del título de su última ética, recién citada: “*globalización*” y “*exclusión*”, dos importantes momentos de la “nueva cuestión social”, después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el ya mencionado “pensamiento único” *neoliberal*. Y, segundo, una de las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la *exclusión* fuera del sistema económico global, de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros (como el África subsahariana), exclusión cuya máxima expresión entre nosotros son el *desempleo estructural* y la precarización del trabajo.

Pues, cuando el mercado se propugna como autorregulado y regulador de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más el abismo entre los más pobres y los más ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser instrumento, para transformarse en centro y fin; se provoca así la movilización de grandes masas de población que intentan emigrar hacia los centros de poder; las finanzas desreguladas tienden a primar sobre la producción, oponiéndose no pocas veces tanto a los intereses de los trabajadores como a los de los empresarios productivos; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida por éstos a través de los medios de comunicación de masa, jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de imponer una uniformización de pautas y conductas; se amenaza al medio ambiente y así, las generaciones futuras, etc.

Por otro lado, la implosión de la Unión Soviética dejó sin contrapartida la hegemonía unilateral de los Estados Unidos como nuevo imperio mundial. Por ello, la ideología del “pensamiento único” se pretende sin alternativas viables; y en América Latina se nos presenta el ALCA como si fuera la panacea para todos nuestros problemas económicos, con la amenaza de una mayor dominación no sólo económica, sino también política y cultural. Todos éstos son caracteres de la “*nueva cuestión social*” (13) que, luego del atentado a las torres gemelas, se ha agravado aún más por una concepción fundamentalista tanto del terrorismo suicida como de la lucha antiterrorista, y por la teoría y la práctica de la “guerra preventiva”.

Por todo ello, parece indudable que la “liberación” humana integral –de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos– se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema* de reflexión, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aun teórica*, inclusive filosófica.

(13) Ver mi artículo: “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia” (con bibl.), *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n1 510 (2002), 45-52.

De ahí que permanezca como necesaria una reflexión *desde y sobre* la liberación, que –en forma interdisciplinar– sea al mismo tiempo: *radicalmente crítica*, “*generalista*” –es decir, abarcando integralmente al hombre, la sociedad y la realidad histórica actuales–, y *universal*, en cuanto trasciende más allá de las particularidades históricas y culturales, abarcándolas.

2.2. *Signos positivos de los tiempos*

Sin embargo, la *novedad* de la situación se manifiesta asimismo en rasgos positivos, que caracterizan el momento actual y que también dan que pensar y qué pensar a la filosofía.

Pues, según parece, el peligro militar ha pasado en América Latina y la *democracia* –aun la formal– es en muchas partes sólidamente apreciada, después de la dolorosa experiencia de la subversión y la represión. Además, los pueblos latinoamericanos muestran signos de *resistencia cultural* a la uniformización antes aludida, en medio de un siempre mayor *pluralismo* ético, cultural y religioso, que –según creo– marca un cambio cualitativo con respecto a los años 70. Otra novedad positiva es el lugar social cada vez más reconocido que ocupa la *mujer*, de cuya liberación ya hablaba entonces la FL en su “erótica latinoamericana” (Dussel).

Por otro lado, la amenaza a lo humano en cuanto tal ha hecho surgir casi en todas partes una mayor conciencia de los derechos humanos, no sólo civiles y políticos, sino también sociales y culturales; la ética ha resurgido como preocupación, aplicándose a la relación con el medio ambiente, a las investigaciones y manipulaciones genéticas, a la responsabilidad social de la empresa, a la relación entre las culturas, etc.

Pero, según mi apreciación, hay además otros dos fenómenos que caracterizan positivamente la actual situación y praxis históricas latinoamericanas, a saber, 1) el del surgimiento de *comunidades de naciones* que continúan con el ideal de la “Patria grande”, por ejemplo, en el Cono Sur bajo la figura del Mercosur, no obstante las dificultades que ha encontrado y sigue encontrando. Y aun la propuesta de la Unasur o Unión Sudamericana.

Y, por otro lado, 2) el de la *emergencia de la sociedad civil* como diferente del Estado y del mercado, la cual, a pesar de eventuales ambigüedades, se constituye en pocas veces como un nuevo agente del bien común tanto nacional como internacional.

2.3. *El Mercosur como promesa*

Cuando el Grupo de Lisboa, bajo la dirección de Riccardo Petrella (14), diseña seis escenarios posibles para los próximos 20 años ante el fenómeno de la globalización, uno de los que siguen la lógica de la integración y no de la fragmentación, es precisamente el de las *comunidades de naciones*, cuyo modelo actual es la Unión Europea. Se trata entonces de unión en el respeto de las diferencias, unión no sólo económica, sino también política, social y cultural. Los mismos autores indican el

(14) Cf. su obra: *Los límites de la competitividad. Cómo se debe gestionar la aldea global*, Buenos Aires, Univ. Nac. de Quilmes-Ed. Sudamericana, 1996.

Mercosur y el Pacto Andino como yendo en esa dirección y constituyendo, por consiguiente, alternativas viables ante una globalización unilateral.

Se trata de un signo de los tiempos, que apunta a una mayor liberación humana de nuestros pueblos. Por ello la filosofía debe saber discernirlo en sus implicancias ético-históricas, para el bien común latinoamericano y universal.

2.4. *La emergencia de la sociedad civil*

Ante el debilitamiento del Estado –por la crisis del Estado de bienestar–, y la amenaza de la “tiranía del mercado”, se fue dando universalmente, pero también en nuestra América, el nuevo fenómeno del despertar de la sociedad civil. Ésta se autoorganiza en ONGs, voluntariados, tercer sector, grupos organizados alternativos de reflexión, de participación y acción ciudadanas y de presión, en movimientos sociales (los “sin tierra”, los piqueteros, movimientos indígenas, etc.), creando –sobre todo de cara a la exclusión– amplias *redes de solidaridad* tanto nacionales como internacionales.

En general, se trata de *nuevos agentes y sujetos históricos*, llevando a cabo “un nuevo modo de hacer política” no partidista (15). Es decir, se mueven en el *espacio público* –no estatal– en búsqueda del bien común. Se preocupan por intereses no sólo sectoriales sino *universalizables* (Adela Cortina): los derechos humanos, el trabajo, la justicia, la lucha contra corrupción e impunidad, los espacios verdes, etc. Buscan desde las bases *alternativas viables* al neoliberalismo. Se mueven sobre todo en *lo local*, es decir, en el barrio, el pueblo, la parroquia, el municipio, aunando generalmente un “pensar en global” con un “actuar en local”, dando así lugar a la expresión “glocalización”.

Se trata de un fenómeno típico de reacción superadora de la globalización neoliberal, que pone en juego la *creatividad* de los pobres y excluidos, así como de la clase media empobrecida (los “nuevos pobres”). Es una nueva modalidad de la astucia y *sabiduría popular latinoamericana* (16), que toma cuerpo social en nuevas organizaciones libres del pueblo. Éstas van así rehaciendo el tejido social e institucional (17), fragmentado por el individualismo competitivo. Todo ello da que pensar y qué pensar a la filosofía, pues exigen no sólo nuevas categorías de comprensión, sino también renovadas estrategias ético-históricas de acción.

(15) Cf. Daniel García Delgado, *Estado-nación y globalización. Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, Buenos Aires, Ariel, 1998. Sobre los así llamados “nuevos movimientos sociales” en AL cf. S. Nuin, *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista a Raúl Zibechi*, Buenos Aires, Icr’ La Crujía, 2008.

(16) Una filosofía a partir de la sabiduría popular, como la plantean Kusch, Cullen y –entre otras– mi obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1990, debe hoy tener en cuenta los nuevos fenómenos socioculturales de los que se habla en el texto.

(17) Cf. mi trabajo: “Aportes filosóficos para una teoría y práctica de instituciones justas”, *Stromata* 50 (1994), 157-173.

3. LA FL ANTE LOS NUEVOS DESAFÍOS

En primer lugar, diré unas palabras sobre la misión, *tarea y función específica* de la filosofía con respecto a dichos retos históricos (3.1). Luego, en un segundo paso, indicaré por qué estimo que la FL sigue siendo apta para responder a ellos, gracias a algunas de sus *características propias*, que asumió desde sus comienzos (3.2).

3.1. Tarea ético-histórica e histórico-social de la filosofía

Ésta no puede encerrarse en una torre de marfil sino que es interpelada, como todas las actividades del hombre, por la grave situación de injusticia que sufren –en el mundo y, especialmente, en América Latina– los pobres cada vez más pobres, hasta la inequidad extrema y la exclusión. Se trata del momento ineludiblemente *ético* de toda actividad humana –aun la científica y teórica– que se encuentra ante la opción, o bien, de “pasar de largo” y –al menos indirectamente, mediante la omisión– justificar de modo ideológico la situación histórica, o bien –por el contrario–, de contribuir, desde su propia especificidad, a la tarea común de la liberación humana. Tanto más que la filosofía trata de *lo humano en cuanto tal*, estando alerta para que no se reduzca a una sola dimensión ni al interés de sólo ciertas clases sociales o de determinadas regiones del planeta. Porque su vocación de universalidad no debe quedarse en lo abstracto, sino concretarse en todo lo humano de todo y cada hombre y mujer, sin exclusiones.

De ahí que esa vocación “generalista” de la filosofía no pueda ser asumida por ninguna de las ciencias, aunque el diálogo con éstas le sea imprescindible para *situar* su universalidad.

3.2. La FL como filosofía de la acción histórica

La FL es también –aunque no solamente– un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia, usando palabras de Jean Ladrière en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana organizado en la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, 1996). (18) Pues ella reflexiona críticamente *la acción y la pasión históricas*, para contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas. Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos –aun seudofilosóficos– de la dominación, ni sólo “*llevar a concepto*” la situación para discernirla, interpretarla, comprenderla e iluminar los caminos de su superación. Pues desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todas las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo* (19).

(18) Cf. la traducción castellana de la Conclusión del Simposio, hecha entonces en francés por Ladrière, en: “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), 319-324. Asimismo ver mi artículo “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* 45 (2008), 39-52. Dentro de poco aparecerá mi libro: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*.

(19) Ver mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona-México D.F., Anthropos-UAM (Iztapalapa), 2005, en especial el capítulo 4. La expresión “nuevo pensamiento” la tomo de Franz Rosenzweig.

Según mi opinión, especialmente dos de los distintivos de la FL la hacen apta para responder a los desafíos que plantea hoy la situación histórica a la filosofía, a saber: 1) su *opción –aun teórica–* por los pobres y su liberación humana integral; 2) su empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como *mediación* de un pensamiento filosófico situado que reflexiona *analécticamente* (20).

3.3. *La FL y la opción por los pobres*

Con el peligro de repetirme, quiero abundar en cosas ya dichas brevemente.

El punto de partida de la FL está, como el de toda filosofía, en la realidad y en la experiencia humana integral y radical de la misma. Pero le es específico que se trate ante todo de la realidad *histórico-social* de las *víctimas* de la injusticia y la inhumanidad, como de hecho se están dando en América Latina. Pues ellas interpelan radicalmente al filósofo no sólo como hombre, sino aun *en cuanto filósofo*, de modo que éste responde con su praxis ético-histórica de liberación, incluida principalmente su praxis *teórica* específicamente filosófica.

Pues, ante el punto de partida del filosofar moderno en el “*ego cogito*” y su *voluntad de poder*, dicha filosofía lo puso desde el principio en “el oprimido, el marginado, el pobre”, en su *alteridad* irreductible –aun dialécticamente irreductible– (21), en su *trascendencia o exterioridad* al sistema de opresión, y en su *novedad* histórica con respecto a ésta. De ahí que no sólo el filósofo como persona sino que también su mismo filosofar deben responder a la interpelación ético-histórica de los pobres, con una *opción* por ellos, por su liberación humana integral y por la justicia hacia y con ellos.

Hoy se trata no sólo del pobre como oprimido, sino como *excluido* de la vida y convivencia dignas y, no pocas veces, de la vida y convivencia a secas. Dicha opción por los pobres y excluidos es, sin embargo, *universalmente* humana, porque es de hecho la opción por lo humano y la dignidad humana en cuanto tal.

De ahí que dichas situación y opción se constituyan entonces en *lugar hermenéutico* del filosofar. Se trata del lugar *desde donde* se interpretan y disciernen no sólo la actualidad histórica latinoamericana, sino también toda la realidad sin más.

Así es como se replantean –a partir de una perspectiva nueva, histórica y culturalmente situada– *todo* el asunto y *todos* los asuntos del pensar, no sólo los referentes a las cuestiones sociales o a los pobres. Pues dicha opción por los empobrecidos y excluidos (víctimas históricas) es *universalmente humana*, ya que se trata precisamente de la opción por *lo humano* integral –de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres– ante la deshumanización de las mayorías e, indirectamente, de todos (22).

Dicha opción por lo humano universal, éticamente concreta e históricamente determinada y situada en los pobres y excluidos, abre –en cuanto es también una opción

(20) Sobre esos caracteres de la filosofía de la liberación, ver mi trabajo: “Filosofía in prospettiva latinoamericana”, *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352, en especial pp. 328-332.

(21) Cf. Jean-Luc Marion, “El tercero o el relevo del dual” y mi comentario al mismo: “La comunión del nosotros y el tercero”, *Stromata* 62 (2006), respectivamente: 93-120 y 121-128.

(22) Cf. mi artículo: “Las víctimas históricas como lugar de lo universal humano inculturado y de una filosofía intercultural”, *Stromata* 63 (2007), 201-206.

hermenéutica— un nuevo *horizonte universal-situado* de comprensión del todo y de todo. Es posible tematizarlo reflexivamente —aunque nunca de forma exhaustiva— en categorías filosóficas fundamentales, sea que éstas fueren creativamente nuevas, sea que se trate de algunas antiguas, pero comprendidas y renovadas, las cuales dan origen —como lo dije más arriba— a un nuevo pensamiento.

Pero las víctimas no sólo interpelan y cuestionan al filósofo y su filosofar, sino que también le *enseñan* la *sabiduría humana elemental* que frecuentemente nace de situaciones límite ante la injusticia sufrida en cada uno mismo y en los otros. En nuestro contexto, se trata de la sabiduría *popular* latinoamericana renovadamente contextualizada en la nueva circunstancia de la globalización y la exclusión. Históricamente, esa sabiduría de la vida recibió el influjo de la comprensión cristiana a través del primer “mestizaje cultural” latinoamericano; hoy —en cambio— se está dando uno nuevo, entre esa sabiduría tradicional y los aportes válidos de la modernidad y la postmodernidad, por ejemplo, en la piedad popular latinoamericana (23).

Cuando usé hace un momento la expresión “interpelación” de los pobres y excluidos, la tomé en un doble sentido. Primeramente, como *cuestionamiento* crítico del filosofar en sus eventuales ideologizaciones y como moción a una especie de “conversión intelectual” del mismo hacia los pobres y excluidos, precisamente para no perder universalidad humana, aunque *situada* en el espacio y en el tiempo. Y, en segundo lugar, como interpelación a dejarse *enseñar* por los pobres y excluidos en su *sabiduría humana elemental*, adquirida no pocas veces como fruto del sufrimiento límite y de la creatividad humana ante el mismo. La filosofía aprende así de la alteridad de los pobres, aunque lo hace *críticamente*, tanto *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no lo es —sino una introyección de la cultura dominante—; como también expresando *reflexivamente en concepto* y articulando *argumentativa* y *sistemáticamente* lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se “siente” más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente.

Claro está que, por tratarse de universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción por los *excluidos de y por la forma actual de globalización* tendrá sus caracteres históricos distintos que el abierto gracias a la opción por los oprimidos en los años 70.

Por todo lo dicho, se puede afirmar que la FL se mueve dentro de un *nuevo paradigma* (24) que —según mi opinión— asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro*

(23) Cf. P. Trigo, *La cultura del barrio*, Caracas, 2004; J.R. Seibold, “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires” en: J.C. Scannone-G. Remolina (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Buenos Aires, 1998, 369-408; id., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en J.C. Scannone-V. Santuc (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Buenos Aires, 1999, 463-511; N. García Canclini, *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, 1990. Sobre la piedad popular, ver lo que ya decía hace más de un decenio en mi artículo: “La religión en América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable”, *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo cf. J. Seibold, “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: G. Farrell (et al.), *Argentina: tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1996, 323-388.

(24) Sobre el nuevo paradigma —referido a la *teología* de la liberación, pero que se puede referir también a la FL— ver: Antonio González, “El significado filosófico de la teología de la liberación”, en:

hermenéutico-pragmático que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *históricamente*, no sólo histórica sino también *éticamente*), y lo sobrepasa en la línea de lo contextualizado y situado tanto histórica como *geoculturalmente* (25).

3.4. La FL y la mediación de las ciencias humanas

Otro de los caracteres específicos de la FL la muestra como muy actual, ya no sólo en su *punto de partida*, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias del hombre y la sociedad, como por la integración de las mismas –trascendiéndolas sin reducirse a ellas–, gracias al *método analéctico*.

3.4.1. La filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la FL –precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas–, la integración por el pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica y geocultural* a su universalidad. Ambos pasos –discernimiento y asunción críticos– se dan no sólo en la comprensión *filosófica* (antropológica) de la situación a la luz de la razón *teórica* (que conoce e interpreta lo real), sino también en la propuesta *ética* de una razón *práctica* históricamente situada, que busca transformarlo.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más *analítico-estructurales* (que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico), como también de las ciencias más *sintéticas y hermenéuticas*, como son las de la historia y la cultura (que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo) (26).

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la filosofía, se abren por esto último a lo humano integral (de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres), liberándose de eventuales reducciones a *solo una* dimensión humana y la consiguiente absolutización ideológica de una de ellas.

Joseph Comblin-José Ignacio González Faus-Jon Sobrino (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, 145-160.

- (25) Manfredo Araújo de Oliveira ubica mis intentos de filosofía inculturada, dentro del giro pragmático-hermenéutico. Piensa que lo radicalizo mediante la superación del enfoque trascendental. Ver su obra: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, São Paulo, Ed. Loyola, 1996, en especial, pp. 389-415.
- (26) Sobre este punto cf. mi artículo: “La científicidad de las ciencias sociales”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n1 378, 1988, 555-561, donde uso las reflexiones epistemológicas de Ladrière y Ricoeur sobre el tema.

Por consiguiente, los aportes de las ciencias son empleados por la filosofía como *mediaciones analíticas* en el orden teórico, y como *mediaciones estratégico-comunicativas* por la razón práctica. En ambos casos son usados *instrumentalmente* por el filosofar situado, sin que ni la filosofía ni las ciencias pierdan su respectiva autonomía, pues se atienen –cada una de ellas– a sus propios métodos, criterios y principios.

Por otro lado, así como en el orden teórico le sirven de mediación a la razón filosófica teórica tanto la racionalidad explicativa (causal y/o estructural) como la hermenéutica, asimismo, en el orden práctico, le sirven de mediación a la razón práctica no sólo la racionalidad estratégica, sino también la comunicativa. Ya lo había planteado epistemológicamente Karl-Otto Apel y fue llevado a concreción en la obra maestra de Dussel –su *Ética de la liberación* (1998)– citada anteriormente (27).

Todo ello nos plantea la conveniencia del uso del método *analético* por la FL.

3.4.2. Contribución filosófica del método analético

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas (28). También contribuye –en el empleo del método analético– a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias “*encarne*”, *sitúe* y *concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducirlas* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica analética trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “sobreasumirlas” (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada* y *analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia* y *exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

Por otro lado, su continua apertura a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que, aun tratándose [analógicamente] de *lo mismo*, no se trate de lo [unívocamente] *igual* (Heidegger) en el drama de la historia. Por esa razón, se confirma nuevamente lo afirmado anteriormente acerca de la necesaria renovación histórica de la FL y de su perenne actualidad mientras se den víctimas de la opresión y/o la exclusión.

(27) Cf. Karl-Otto Apel, “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: Th. Geraets (ed.), *Rationality Today-La rationalité aujourd’hui*, Ottawa, Éd. de l’Université d’Ottawa, 1979, 307-340.

(28) Una concepción “*aggiornata*” de la analogía y la bibliografía correspondiente pueden encontrarse en mi libro: *Religión y nuevo pensamiento*, op. cit., en especial, en el cap. 7. La expresión “analética” se refiere a la dialéctica tomásica “afirmación-negación-eminencia” y la tomé –dándole una interpretación propia– de la obra de Bernhard Lakebrink: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Rattigen, A. Henn, 1968.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del *método* de la FL, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar analéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y para replantear desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

4. BREVE CONCLUSIÓN

Los ámbitos de problemas mencionados en la segunda parte de mi exposición –acerca de la nueva situación histórica– deben ser abordados según lo dicho en la primera, que trató los rasgos *específicos* de la FL. Porque la actualidad de ésta se muestra justamente en la renovada vigencia de su *opción* ético-histórica y teórica por las víctimas de la injusticia y la violencia, y en su uso de un *método* interdisciplinar y analéctico en el abordaje filosófico de los nuevos desafíos históricos.

De ahí que la puesta en práctica de la contribución filosófico-liberadora a los desafíos arriba señalados deba hacerse en la *perspectiva de los excluidos* –tanto en sus aspectos críticos como positivos–, y en un diálogo recíprocamente crítico con las *ciencias humanas* según el método *analéctico*, según lo expuse en la tercera parte del presente estudio.

Por consiguiente, se irán o no confirmando *la vigencia actual y la proyección de futuro de la FL*, si y en cuanto ésta vaya logrando respuestas teóricas y contribuya a dar respuestas prácticas válidas y humanizadoras a dichos desafíos históricos y a otros presentes o por venir.

RESUMEN

Primeramente se presentan el *surgimiento* de la filosofía de la liberación (FL) en Argentina, 1971, y su ampliación al resto de América Latina, sus *características* distintivas (punto de partida, lugar y fases hermenéuticas, mediaciones científico-sociales), su ulterior *diferenciación* en distintas corrientes y su *situación actual*. En segundo lugar, se analizan los “nuevos signos de los tiempos”, a fin de juzgar sobre la vigencia teórica e histórica de la FL, tanto *negativos* (globalización ideologizada, exclusión, “nueva cuestión social”) como *positivos* (comunidades de naciones, emergencia de la sociedad civil, nuevos movimientos sociales). Y, en una tercera parte, se intenta hacer ver la actualidad y la tarea ético-histórica de la FL ante los nuevos desafíos, gracias a su opción (aún teórica) *por los pobres y excluidos*, su empleo de la *mediación de las ciencias humanas* más analíticas y más hermenéuticas, y su método *analéctico*.

Se concluye haciendo notar la interrelación entre las tres partes del artículo.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana, liberación, opción por los pobres, globalización, exclusión, sociedad civil, mediaciones científico-sociales, analéctica.

ABSTRACT

This article examines, in the first place, the *rise* of liberation philosophy in Argentina in 1971, and its amplification in the rest of Latin America, as well as its distinctive *characteristics* (point of departure, hermeneutical place and phases, scientifico-social mediations), its ulterior *differentiation* into distinct currents and its *present situation*. Secondly, the author analyzes the new “signs of the times” for the purpose of judging the theoretical and historical present-day relevance of liberation philosophy. He analyzes as much the *negative* signs (ideologized globalization, exclusion, the “new social question”) as the *positive* signs (the communities of nations, the emergence of civil society, new social movements). And, in a third section, the author attempts to show liberation philosophy’s present importance and its ethico-historical task in confronting these new challenges, thanks to its option (still theoretical) *for the poor and excluded*, its employment of the *mediation* of the more analytical and hermeneutic *human sciences*, and its *analectic* method. The author reaches a conclusion pointing out the interrelation among the three parts of this article.

Key words: Latin American philosophy, Liberation, Option for the poor, Globalization, Exclusion, Civil society, Scientifico-social mediations, Analectics.

