

ANÁLISIS TEMÁTICO

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN,
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SABIDURÍA
POPULAR, E. DUSSEL EN MÉXICO Y
COMENTARIO-ANÁLISIS DE SU OBRA RECIENTE
“ÉTICA DE LA LIBERACIÓN”

METAFÍSICA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Germán Marquín Argote

1. A la ciencia que estudia el ser en cuanto ser y todo lo que le corresponde de suyo la llamó Aristóteles *Proté Philosophía*, ciencia primera y universal en la que estarían radicadas las particulares o segundas. En el s. I a.C., Andrónico de Rodas ordenó los catorce libros de Filosofía Primera después de los físicos, por entender tal vez que los temas tratados en ellos eran más elevados que los contenidos en la *Physica* y que, por ende, deberían ser puestos y expuestos posteriormente. Así, en todo caso, lo entendió la tradición posterior que adoptó *Metaphisica* como nombre propio de la ciencia del tercer grado de abstracción, según los escolásticos.

Todavía Descartes califica así sus *Meditaciones Metafísicas*, pero al lado del viejo nombre aparece en el s. XVII otro nuevo: *Ontología*, cuyo uso fue generalizándose hasta adquirir en el s. XVIII con Ch. Wolff carta de ciudadanía como sinónimo de *Metaphisica Generalis*, dividida a su vez en tres metafísicas particulares: Cosmología, Psicología y Teología Natural. Negada poco después por I. Kant en su pretensión de ciencia, fue en el s. XIX relegada al pasado por A. Comte, denunciada como producto ideológico por K. Marx y declarada muerta en

beneficio de la vida por F. Nietzsche. Pese a todo, renace al alborear el s. XX bajo nuevas formas.

A tal renacimiento contribuyeron muy diversas corrientes: el tomismo restaurado en las escuelas católicas por orden del papa León XIII; la poderosa reacción antipositivista encabezada por H. Bergson con su metafísica de la intuición; y la fenomenología o proyecto husserliano de «ir a las cosas mismas», que desemboca finalmente en las ontologías de la existencia de M. Heidegger y J.P. Sartre. Dos libros son especialmente importantes: *Sein und Zeit* (1927), que se define como una analítica del modo del ser del hombre (*Dasein*) u «ontología fundamental» que prepararía el camino a una «ontología fenomenológica universal», y *L'Être et le néant* (1943), cuyo subtítulo reza: «Ensayo de ontología fenomenológica».

Frente a tales ontologías, que en un momento determinado parecían invadir todo el campo de la filosofía, hubo una fuerte reacción crítica no sólo desde corrientes distintas, cosa comprensible, sino desde el ámbito fenomenológico mismo. Baste recordar que dos discípulos directos de M. Heidegger, tan distintos como E. Levinas y X. Zubiri, afirman en *Totalité et Infini* (1961) y en *Sobre la esencia* (1962), respectivamente, que «la ontología supone la metafísica» (Levinas) y que «el ser es un acto ulterior de la realidad» (Zubiri). Y yendo más lejos, desde su propia experiencia judía, denuncia el primero que «la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la existencia del ser». Ambos, pues, desarrollan metafí-

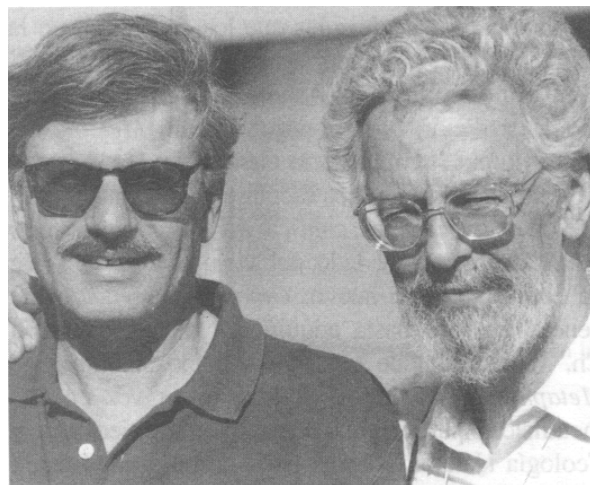
sicas no-ontológicas, que relegan la cuestión del ser a un segundo plano, dando primacía a los entes o a lo real. ¿Ontología y/o Metafísica? Este interrogante y las discusiones que ha desatado han dejado profunda huella en la más reciente filosofía latinoamericana. Hagamos un poco de historia.

2. Al igual que en Europa, se inicia el siglo con un giro positivo hacia la metafísica en la naciente filosofía latinoamericana, como reacción en parte al largo ayuno de la llamada por A. Korn «cuaresma positivista». Estos primeros filósofos sostienen la necesidad de una nueva metafísica que reemplace a la finiquitada «paleometafísica». «Muchos pensadores contemporáneos -escribe J. Ingenieros en *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918)-, han cobrado horror a semejante metafísica; se fundan [...] en la gran cantidad de disparates que circulan bajo ese nombre, tomándolo sospechoso. Por eso llegar a afirmar que la condición primera del progreso intelectual es la liberación de toda metafísica». No obstante, cree J. Ingenieros «en la posibilidad de renovar la metafísica» en el porvenir, asignándole la misión de formular hipótesis «inexperienciales» que amplíen el campo de la experiencia hasta donde sea posible.

A su vez, el maestro uruguayo C. Vaz Ferreira afirma en *Fermentario* (1938) que la ciencia nada tiene que temer a una metafísica «noble», no sea que rechazando toda metafísica caiga en otra «inconsciente y vergonzante». Sostiene, consecuentemente, que «hacer metafísica de la buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala» y que «el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia». También A. Korn asevera en *Apuntes filosóficos* (1935) que «el largo período del racionalismo metafísico termina ante la crítica demoledora de Kant». No obstante, no cabe negar la metafísica como problema: «La humanidad padece hambre metafísica»; y tampoco como «conocimiento inteligible sin contenido empírico», que constituye en esencia el mito. Pero el mito metafísico se distingue del religioso por ser fruto «de una actitud intelectual, consciente y reflexiva». Podríamos acudir a otros pensadores de la llamada generación de «los fundadores» para comprobar con nuevos testimonios la fuerte vocación metafísica de la naciente filosofía en su empeño por superar la dogmática positivista. Esta fue su principal virtud; su defecto, una cierta vaporosidad conceptual, fruto de las circunstancias e influencias bergsonianas, que será superada por las siguientes generaciones.

En efecto, la segunda y tercera generación (la «forjadora» y la «técnica», en terminología de F. Miró

Quesada) tuvieron la suerte de asistir durante su formación a la constitución de los grandes modelos de filosofía del s. XX: fenomenología, axiología, hermenéuticas ontológicas, historicismo, raciovitalismo, analítica, existencialismos, neomarxismos, neotomismo, etc. La filosofía alemana se implanta en América Latina a partir de los años treinta, por mediación de J. Ortega y Gasset primero y después por conocimiento directo, produciendo en nuestro suelo un boom ontológico. A este momento pertenecen: F. Romero, S. Ramos, Y. Ferreyra, J. Llambías, E. Puciarelli, C. Astrada, N. de Anquín, M.A. Virasoro, R. Frondizi, J.A. Vázquez, A.W. Reina, D. Cruz Vélez, E. Mayz Vallenilla, E. García Maynez, L. Viloro, J. Gaos, así como las figuras neoescolásticas de O.N. Derisi, I. Quiles, J.R. Sepich, etc. No es posible en este lugar entrar a valorar sus aportaciones a las corrientes universales. Importa más aquí señalar la instrumentalización de ciertas categorías ontológicas para el análisis de nuestro ser latinoamericano en una serie de libros que A.A. Roig reseña y critica en un interesante ensayo: *Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad*. Tienen todas ellas como telón de fondo la filosofía hegeliana de la historia por una parte, y por otra «una ontología en la que le acontece a un determinado sujeto, que no es necesariamente hombre, "caer en el tiempo", o si se es hombre, encontrarse "arrojado en el mundo, como consecuencia de una culpa originaria, sobre la base, tanto en un caso como en otro, de una aprioridad del ser respecto de los entes». Dentro de estos marcos conceptuales, nuestra América queda definida ontológicamente como: «Sentimiento de futuro», desprovisto de historia (F. Schwartzman); un «no-ser-siempre-todavía» o pura expectativa (E. Mayz



Con Michel Lowy en La Sorbonne, mayo 1998

Vallenilla); «virginidad cultural» al margen de deuda y culpa (N. de Anquín); «tierra en bruto, vacua de espíritu» en la que cayeron los expulsos del paraíso europeo (H.A. Munera); «invención de Europa» destinada, en tanto que *ens ab alio*, a dejar de ser sí misma en su devenir histórico e irse conformando al modelo superior, que dispensa el ser a las demás culturas (E. O'Gorman); «lo no realizado, lo puramente virtual, lo interfecto, lo inmaduro, lo esencialmente primitivo» (A. Caturelli).

En el fondo, ahistóricas y negadoras del verdadero ser de América Latina, dichas interpretaciones se nutren de un visceral complejo edípico que lleva a sus autores a identificarse con la Europa Madre, rechazando como barbarie todo lo que tenga que ver con nuestro ser originario, como viene sucediendo desde los días de Juan Ginés de Sepúlveda en que se pensó al indiano como no-hombre o cuasihombre, en-cubriendo que no des-cubriendo nuestro ser cultural. Se puede pensar que tales interpretaciones sólo comprometen a sus autores y no a los modelos europeos en los cuales pretender sustentarse. Pero, ¿no es lícito sospechar la existencia de algún fundamento *in re* en las ontologías de corte hegeliano y heideggeriano?

3. Tal sospecha la hizo suya la última generación, ciertamente compuesta por muy diversas corrientes, como lo ha hecho ver H. Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, pero con algunas tesis en común en torno a la liberación, compartida incluso por miembros de la anterior generación como se puso de manifiesto en la *Declaración de Morelia* de 1978, firmada por E. Dussel, F. Miró Quesada, A.A. Roig, A. Villegas y L. Zea. Esta generación, en efecto, es supremamente crítica frente a las ontologías del centro. A.A. Roig, por ejemplo, en *La función actual de la filosofía en América Latina* (1978) acepta la necesidad de una ontología, pero «sin ontologismos», lo cual implica, entre otras cosas, «reconocer [...] que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible en todo el preguntar por el ser». Afirmar esto es, sencillamente, invertir el orden de la ontología heideggeriana del ser que hacer que los entes sean, en favor de otra más modesta: la ontología de los entes que aspiran a ser algo y alguien en la historia ya los que una y otra vez se les niega esta posibilidad por los supuestos portadores y voceros del ser. La historicidad, asumida como fundamento de una posible liberación e integración de nuestros pueblos, sería la esencia de esta ontología, muy próxima al proyecto historicista asuntivo de L. Zea o al dialéctico de H. Cerutti.

E. Dussel, bajo el impacto que le produjo la lectura de E. Levinas, plantea a su vez en términos de total incompatibilidad el binomio ontología/metafísica en su *Filosofía de la Liberación* (1977): «Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo 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 [...]. La filosofía de la liberación pretende así formular una metafísica que no es ontología- exigida por la praxis revolucionaria [...].

Para ello es necesario destituir al ser de su pretendida fundamentalidad eterna y divina [...], y mostrar a la ontología como la ideología de las ideologías». La metafísica en sentido levinasiano-dusseliano es, ante todo, un acontecimiento: la apertura o pasaje al Otro, su reconocimiento teórico-práctico como negatividad positiva, como exterioridad alternativa, como posibilidad emergente o sujeto histórico de liberación, frente a la Totalidad de lo Mismo o sistema opresor y vigente, que las ontologías ideológicamente justifican. La metafísica, en cambio, constituye el *êthos* de una praxis política de liberación que tiene carácter de *prima philosophia*.

Dentro de la variedad de enfoques para rescatar lo nuestro, tiene singular importancia el grupo de la filosofía inculturada al que pertenecen, entre otros, R. Kusch, C. Cullen y J.C. Scannone. Para este grupo la metafísica tiene como categoría central el «estar» que, a diferencia del «ser», en el sentido de destacarse y dominar, propio de la tradición occidental, señala la raíz telúrica de nuestra América profunda y el sentido de arraigo y pertenencia a su cultura. El estar es anterior y fundamento del ser. R. Kusch critica a M. Heidegger por no haber dado toda la importancia que tiene al *da* del *sein* o *estar* del ser, que gerundialmente expresa como un «estar siendo», en el que el ser depende del estar. C. Cullen y J.C. Scannone han tratado de mostrar que el sujeto del *estar siendo* no es otro que el colectivo cultural, el «nosotros estamos», que se expresa en la sabiduría a popular y que la hermenéutica ha de interpretar recurriendo a la vía larga de la mediación simbólica. De aquí, la importancia que se da a Paul Ricoeur en esta corriente. Un intento similar de fundamentación de la cultura lo hizo A. T. De la Riga, desde la categoría «haber», que es «el modo liberador de señalar la realidad» más allá de la prepotencia del ser; y hasta A. Basabe ha podido escribir un muy tradicional *Tratado de metafísica* que subtitula: *Teoría de la herencia*.

4. Pese al interés real y al poder de sugerencia que tienen las anteriores propuestas, hay algo en ellas

que personalmente me es difícil asumir: una aparente disolución de la metafísica en la historia, en la política o en la cultura, por substracción de un espacio propio de reflexión o por subordinación de la misma a las anteriores instancias. Bajo esta convicción, escribí en 1977 una *Metafísica desde Latinoamérica*, de inspiración zubiriana, pero con la mirada puesta en América Latina. En ella exponía algunas tesis que consideraba importantes: la metafísica como acontecimiento apertural a la realidad; el carácter impresivo de dicha apertura en el animal de realidades; la condición sentiente de la inteligencia humana; la realidad como estructura y el hombre como unidad estructural psico-somática; la persona como modo de realidad formalmente suya y el ser como actualidad segundo o respectividad de los entes en el mundo o sistema de la real. Destacaba en ella la importancia de algunas de estas tesis para la comprensión de nuestra realidad y hacía confluír todo en la idea de liberación entendida como posibilidad. No soy quién para calificar mal que bien esta metafísica, escrita «desde» nuestra situación hace más de quince años. Pero de la que sí estoy bien seguro es de que la metafísica de X. Zubiri ha dado la mejor de sí misma, para la comprensión de nuestro devenir histórico, en la obra póstuma de I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica* (1990). Se trata de una metafísica intramundana cuyo objeto es «el todo de la real dinámicamente considerado», que no es la Idea hegeliana ni la Materia engelsiana, sino el sistema de las cosas reales que en su condición procesual da de sí desde la materia todos los modos de realidad superiores, sin que sea excepción la realidad humana. Se trata de un materialismo incluyente que X. Zubiri llamó «materismo», para distinguirlo de los históricos materialismos cerrados o excluyentes. De aquí la importancia que I. Ellacuría otorga a la materialidad de la historia frente a otras tesis idealistas o espiritualistas. La historia se fundamenta en la temporalidad de la realidad humana, considerada tanto individual como socialmente, y en cuanto tal se constituye formalmente como proceso de transmisión tradente de formas de estar en la realidad, de actualización y apropiación de posibilidades y de creación de capacidades. Lo cual implica una praxis de liberación de la que el filósofo no debería estar ausente: «Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que por ser tales, son además universales».

PER UNA FILOSOFIA DELLA LIBERAZIONE DAL PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO

Domenico Jervolino

Dopo una presentazione della filosofia latinoamericana della liberazione con i suoi legami con le lotte popolari e con la rivendicazione di una identità originale contro la dipendenza, si prospetta l'esigenza di un'altargamento della filosofia della liberazione su scala mondiale a partire dall'incontro del pensiero del terzo mondo con il marxismo critico, ripensato al di là dello scacco dei «socialismi reali», e con una fenomenologia ermeneutica che metta in primo piano i soggetti concreti, che agiscono e soffrono.

La «filosofía della liberazione», è una tendenza filosofica, nata per iniziativa di una generazione di giovani intellettuali nel fermento delle lotte politiche e sociali del subcontinente latino-americano tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta che, ormai da un quarto di secolo, ha assunto come tema centrale della propria riflessione il suo essere in situazione nel Sud sfruttato ed oppresso del mondo.

Filosofía militante e impegnata, dunque, laica in quanto filosofia, anche se non priva di agganci con la più nota teología della liberazione, orgogliosa della propria identità latino-americana e spesso anche vivacemente polemica rispetto alla cultura accademica del mondo ricco e sviluppato e alle posizioni che nella stessa America Latina si rifanno a quel tipo di cultura.

Filosofía, ancora, che ha subito il peso della repressione e ha patito, nella persona di molti dei suoi esponenti, le persecuzioni del potere e il dolore dell'esilio. E che ha in Ignacio Ellacuría, rettore dell'Università Centroamericana, assassinato dagli squadroni della morte, con alcuni colleghi e collaboratori, in El Salvador nel novembre 1989, un vero e proprio martire.

Vorrei, innanzitutto, ricordare brevemente il contesto storico-politico nel quale la «filosofía della liberazione» è nata: sullo sfondo ci sono i vivaci e tormentati anni Sessanta del subcontinente latino-americano. Mentre persistono regimi dittatoriali e militari, da una parte e, dall'altra, sistemi politici, che mimano la democrazia borghese senza saper realizzarne i contenuti reali, entra in crisi l'ideología rifonnista dello sviluppo, il «desarrollismo», che

pensava il sottosviluppo in termini di «ritardo» e si fondava sul modello e sull'aiuto occidentale e nord-americano. Esempio il fallimento della kennediana «Alianza para el desarrollo» e la sconfitta della Democrazia cristiana di Frey in Cile. Nascono, intanto, nuove speranze rivoluzionarie, a Cuba, con Fidel, e in tutto il subcontinente col Che; in Cile, con la presidenza Allende, si discute di una «transizione» possibile, in Argentina le stesse ambiguità del peronismo alimentano una nuova sinistra anticapitalista e antiimperialista.

Sul piano culturale, il sottosviluppo appare sempre più non come una forma di ritardo, ma come l'altra faccia dello sviluppo del mondo ricco; la «teoria della dipendenza» di Gunder Frank e di altri sociologi ed economisti, in quegli stessi anni Sessanta, descrive la situazione del terzo mondo, utilizzando la coppia concettuale dipendenza-liberazione; in Brasile la «pedagogia degli oppressi» di Paulo Freire, presto costretto all'esilio, intende suscitare un movimento di educazione liberatrice con le sue esperienze di alfabetizzazione di massa. *Last but not least*, nella Chiesa cattolica le scelte del Concilio Vaticano secondo e la loro traduzione nel contesto latino-americano con la Conferenza episcopale di Medellin (1968), favoriscono la radicalizzazione di ampi settori di credenti, toccati dal gesto profetico del prete e sociologo colombiano Camilo Torres (morto nel 1967) e la teologia della liberazione muove i suoi primi passi; analoghi processi avvengono anche nell'ambito protestante.

È in questo contesto che, nel mondo filosofico, c'è chi come il peruviano Augusto Salazar Bondy (1926-1974), in una serie di conferenze, pubblicate nel 1968 e che hanno una vasta risonanza, si pone il quesito: *Existe una filosofía de nuestra América?*, esprimendo un giudizio di inautenticità sulla filosofia latino-americana, considerata come un prodotto di imitazione che vela la realtà piuttosto che svelarla.¹ Nel dibattito interviene l'anno seguente il messicano Leopoldo Zea, con una posizione più articolata, distinguendo filosofie autentiche e inautentiche sia nel vecchio che nel nuovo mondo, in funzione del loro grado di criticità nei confronti della realtà sociale.² Ben presto è però l'Argentina, alla vigilia della restaurazione peronista, con l'attesa presto frustrata di una stagione di populismo rivoluzionario, a diventare il centro del dibattito e il luogo ufficiale di nascita della «filosofia della liberazione».

Nel secondo congresso nazionale di filosofia, svoltosi nel 1971 a Cordoba (sede storica dei movimenti della gioventù universitaria di quel paese, donde l'espressione «cordobazo» per indicare le pe-

riodiche rivolte degli studenti) si forma un vero e proprio gruppo di giovani filosofi, perlopiù fra i trenta e i quaranta anni, che ritroviamo poi nella rivista *Nuevo Mundo* e in una serie di pubblicazioni collettive: Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Alberto Parisí, Arturo Roig, il brasiliano Hugo Assmann, Mario Casalla, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch e Juan Carlos Scannone, gli ultimi quattro impegnati soprattutto in una linea di valorizzazione della cultura e della saggezza popolare.

Il carattere continentale del movimento è assicurato dal rapporto con figure come Salazar Bondy (che è uno dei relatori a Cordoba) e Zea, che egualmente a partecipa a talune scadenze di dibattito: nel 1973 si arriva a stendere un vero e proprio «manifesto», inserito nel volume collettivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.³ Nel manifesto si esprime la volontà di elaborare una filosofia latinoamericana svincolata dall'imitazione di modelli europei e accademici, assumendo i «popoli» come soggetti dei processi storici, ma, nello stesso tempo, si contrappone a un concetto astratto e ideologico di «popolo», la ricerca di ciò che esso è nella sua realtà dolente, marginalizzata e spogliata. Va sottolineata la nozione di «popolo», in quanto essa è al centro del dibattito sul populismo e delle accuse che in questa direzione spesso ricorrono nei confronti della filosofia della liberazione.

D'altra parte le vicende politiche successive (e in particolare l'avvento del regime militare post-peronista in Argentina) che disperderanno il gruppo originario, costringendo all'esilio molti dei suoi membri, dimostreranno una visibile eterogeneità di posizioni, sia dal punto di vista politico che culturale. Si può dire sinteticamente che mentre una parte dei filosofi della liberazione sviluppa deliberatamente la sua ricerca entro un orizzonte «populista», per altri il rapporto con una qualche forma di marxismo è fondamentale fin dall'inizio e che per altri ancora si verifica un progressivo processo di chiarificazione che porta ad un avvicinamento al marxismo, dopo una fase di polemiche col marxismo dogmatico, che in America Latina si presenta non solo coi panni del marxismo sovietico ma anche con quelli di un althusserismo scolastico (si veda la polemica Cerutti-Dussel del 1983-1984).⁴

Esemplare di questo avvicinamento a Marx e al marxismo è Enrique Dussel, uno dei fondatori del movimento, che già negli anni Settanta elabora il vasto progetto di una «etica della liberazione», a partire da un originale sviluppo del pensiero di Levinas. Come è noto, Levinas contrappone, criticando Heidegger, la chiusura dell'ontologia fondata sull'essere come totalità all'apertura dell'etica,

che è per lui la vera filosofia prima e si basa sul riconoscimento dell'altro. Dussel fa un passo in avanti, formulando della critica levinassiana una versione concretizzata in senso storico-geografico: la totalità da rompere è quella della ontologia occidentale, sulla base dell'irruzione dell'esteriorità dell'umanità negata ed emarginata del terzo Mondo; l'«altro» di Levinas viene identificato col «povero» del terzo Mondo. È appunto tale identificazione che apre la strada ad un fecondo e originale incontro con la critica marxiana del sistema capitalistico.

Negli anni Ottanta, stabilitosi ormai in Messico e animatore, a livello internazionale, della «filosofia della liberazione», che egli si sforza di diffondere anche oltre oceano e nel Nord America, Dussel, in una impegnativa trilogia nella quale l'opera marxiana viene studiata nel suo sviluppo dai *Grundrisse* alla stesura definitiva del *Capitale*, anche sulla base della consultazione degli inediti, propone una lettura di Marx nel contesto della filosofia della liberazione latino-americana.⁵

Della lettura dusselliana di Marx si può dire che essa è una lettura «etica», in quanto assume come principio base della critica dell'economia politica e del progetto di nuova società comunista la «trascendentalità del lavoro vivo», cioè la soggettività vivente e carnale degli esseri umani che costituisce l'esteriorità o la trascendenza rispetto alla totalità chiusa in se stessa del «sistema» del capitale. Questa stessa soggettività costituisce l'elemento creativo (del valore) e critico (perché consente la decostruzione delle categorie dell'economia politica). Una soggettività che viene riconosciuta, nell'attuale ordine del mondo, nel volto del *pauper*, dell'uomo oppresso e sfruttato che urla il suo dolore e la sua protesta; ma che, in prospettiva, è l'umanità dell'uomo nuovo, soggetto della prassi di liberazione.

Una lettura etica, dunque, dove però «etica», in quanto apertura all'altro, si distingue da «morale», intesa come sistema di norme e di obbligazioni, anzi costituisce il punto di vista che permette di criticare le morali socialmente e storicamente condizionate dai progetti di integrazione sociale. «Marx visto dalla periferia del mondo, afferma Dussel in un colloquio con l'autore di questo articolo, pubblicato sulla rivista a *sinistra*, è più attuale oggi che non nell'Inghilterra di meta del secolo scorso... Il Marx del prossimo secolo sarà il teorico che decostruisce criticamente l'economia capitalistica e ricostruisce le categorie dell'economia politica dal punto di vista antropologico ed etico entro una visione democratica nella quale l'individuo attivo e responsabile si realizza pienamente nella comunità solidale». Una volta assunto che il punto di vista dal quale parte la critica

marxiana a la soggettività del lavoro vivo che è l'altro, l'esteriorità rispetto al sistema, Dussel continua: «Se per etica si intende la dimensione dell'alterità, quella che io propongo è una lettura etica di Marx, dove però etica si distingue dalla morale... Il punto di vista etico, che è quello della soggettività come prassi di liberazione, si colloca un livello diverso rispetto alle morali che sono parte dell'ideologia di una certa società (sia essa feudale, liberal-borghese o socialista reale)».⁶

La lettura dusselliana di Marx rivela chiaramente un fondo di cultura fenomenologica. Del resto una matrice fenomenologica, derivante soprattutto dalla fenomenologia di lingua francese, è presente nella formazione di base di molti esponenti della filosofia della liberazione.

Va inoltre segnalato che, negli anni più recenti, Dussel e l'associazione filosofica da lui promossa, l'AFYL (Asociación Filosofía y Liberación), hanno cercato costantemente il confronto con alcune delle posizioni filosofiche più significative del vecchio mondo, in particolare con l'etica del discorso di Apel e con l'ermeneutica di Ricoeur.

Al centro del confronto con Apel è stato, in una serie di incontri svoltisi in Germania e in Messico, e più recentemente, al congresso mondiale di filosofia di Mosca dell'agosto 1993 e ancora nell'autunno del 1993, in Brasile, il rapporto fra «etica della liberazione» ed «etica del discorso» e il modo di concepire la «comunità ideale della comunicazione»; come si concilia il valore normativo, *a priori* di tale comunità, che Apel pone a fondamento della sua originale sintesi tra una filosofia trascendentale di ascendenza kantiana e una pragmatica del linguaggio e della comunicazione che fa tesoro della «trasformazione semiotica della filosofia» inaugurata da Peirce, col fatto empirico che tre quarti dell'umanità sono di fatto esclusi dalla possibilità reale di una comunicazione emancipata?⁷ Questa sfida viene accettata da Apel come compito pratico della costruzione di una «comunità reale della comunicazione»: egli afferma che è necessario ricavare dall'«etica del discorso» una «etica della responsabilità», che si faccia carico di problemi come la crisi ecologica e il sottosviluppo del terzo mondo: con ciò si è assunto un problema, più che trovare una soluzione, ma si è aperta la strada ad un confronto, che sembra destinato ad allargarsi recentemente anche a Habermas, il cui frutto potrebbe essere un concetto di «agire comunicativo» più ricco e concreto e sottratto alle ipoteche di una lettura eurocentrica.

Così come credo sia ricco di potenzialità ancora inesplorate o insospettite, ai fini di un discorso sulla e della liberazione il contributo di una erme-

neutica come quella di Ricoeur, che va dal «testo» all'«azione».⁸

Vorrei segnalare, in particolare, tre aspetti importanti di tale contributo: 1) la riformulazione delle categorie del «testo» e del suo potere di raccontare le nostre vite e di ri-figurare, di plasmare in modo nuovo la nostra prassi. In tale prospettiva è particolarmente illuminante sia la riflessione sul linguaggio metaforico e poetico (che ci mostra un possibile essere-altro del mondo), sia l'originale rielaborazione del concetto di *mimesis*, intesa come imitazione creatrice all'opera nella costruzione dell'intreccio narrativo (greco *mythos*, latino *fabula*, inglese *plot*), che è alla base di ogni forma di racconto, sia storico che fantastico. La vita è un racconto in cerca del suo narratore. Narrando le vite degli esseri umani, noi cerchiamo una risposta alla domanda sulla nostra e altrui identità. 2) In questo modo si ripropone la questione del senso della storia, non nei termini di un sapere assoluto di stampo hegeliano che nella sua marcia trionfale non si cura dei singoli individui e dei «vinti», ma in una dialettica che è piuttosto una «dialogica», pensata sul modello del dialogo al quale partecipano soggetti finiti e fragili, ma capaci di iniziativa e di responsabilità. Il senso ricercato sarà esso stesso finito e non totalizzante, così come si conviene ad un agire che perde mai il suo nesso duttile e fecondo col dire: i discorsi, infatti, e i testi, in quanto discorsi fissati dalla scrittura, sollo azioni e le azioni, individuali e collettive, che sollo linguisticamente e simbolicamente strutturate, sollo leggibili come testi. L'interpretazione non è dunque mai sganciata dalla prassi. Sullo sfondo dei testi e della loro interpretazione ci sollo sempre esseri umani che agiscono e patiscono. 3) La nozione di soggetto che è coerente con questo stile ermeneutico non è l'ego autocosciente e autofondantesi, geloso padrone di sé e del mondo che ha nell'io il suo centro, secondo la concezione che prevale nella tradizione della filosofia idealistiche e soggettivistiche ma piuttosto il sè (lat. *ipse*, ingl. *seif*), una ipseità letta come identità da conquistare e da promuovere, di soggetti plurali e storicamente situati, esseri in carne e ossa che portano dentro di sé il rapporto con l'altro, non solo il rapporto con l'altro uomo, ma anche con ogni forma di alterità, inclusa quella del corpo proprio (*Soi-même comme un autre* è il titolo del capolavoro di Ricoeur pubblicato nel 1990).

La riscoperta di un *Marx desconocido* è un fatto abbastanza recente e non che non ha ancora dato tutti i suoi frutti. Tale riscoperta, insieme alle non rinnegate radici fenomenologiche e col dialogo con alcuni dei più prestigiosi filosofi europei, va nella direzione

di un superamento di quella limitazione geografica che, se costituisce la ricchezza originaria della «filosofia della liberazione», potrebbe anche condurla in un vicolo cieco. Infatti, il discorso filosofico, per sua natura, tende all'universalità e non sopporta di essere rinchiuso in una sorta di particolarismo etnico o geografico; sicchè anche la rivendicazione di una filosofia che si costituisce come espressione originale del terzo mondo è portatrice di un significato universale: la liberazione per la quale occorre lottare in ogni parte del mondo e in ogni contesto culturale.

Il rapporto fra universalità del discorso filosofico e particolarità etnica o geografica va inteso, peraltro, in senso dialettico: se ricordiamo la celebre affermazione hegeliana: «la filosofia è il proprio tempo colto nell'elemento del pensiero», bisogna aggiungere che anche lo spazio deve essere colto nell'elemento i del pensiero. C'è una condizionatezza geografica e non solo storica del pensiero che va esplicitata e tematizzata.

Possiamo allora dire che il terzo mondo costituisce «una sfida al pensiero occidentale della libertà», secondo il titolo felice di un'arelazione di Gwendoline Jarczyk al convegno napoletano del 1991 su «Filosofia e liberazione».⁹ Una sfida e anche uno scandalo per una eredità filosofica che ha posto al suo centro il pensiero della libertà e che ha considerato la libertà come il senso stesso del progresso storico, senza riuscire a realizzare il concetto teorico della libertà nella realtà di una comunità interumana effettivamente universale. Ripensare la storia del colonialismo di quei cinquecento anni di predominio dell'uomo europeo, che iniziano con la «Conquista» dell'America significa compiere una critica radicale della modernità, diversa e più impegnativa delle critiche ispirate alla postmodernità.¹⁰ Ma forse questa critica del soggetto moderno «conquistador» e della sua volontà di potenza offre anche l'occasione di una autocritica salutare e feconda del pensiero occidentale della libertà, dall'umanesimo a Hegel, a tutte quelle letture di Marx che restano interne a un orizzonte eurocentrico.

Una filosofia «europea» della liberazione dovrà partire da una messa in questione della volontà di dominio dell'Europa coloniale e neocoloniale e dal ripensamento di un nuovo ruolo pacifico dell'Europa intesa come casa comune, secondo il suggerimento di P.J. Labarrière, e da una scelta di campo per i «diritti dei popoli», contro la dominazione imperiale del mondo, come sottolinea Girardi.¹¹ Di più, e lo statuto stesso del filosofare nel suo rapporto con la prassi e con il mondo umano e sociale che viene ad essere rimesso in questione: la filosofia della liberazione è anche una liberazione della filosofia dalla

sua condizione alienata ed astratta. Ancora una volta il discorso ci riconduce a Marx.

Anche qui ci troviamo di fronte a un rapporto dialettico: se la riappropriazione di Marx da parte della filosofia latino-americana della liberazione la può aiutare a superare un certo radicalismo populistico delle origini, viceversa pensare Marx come filosofo della liberazione non è certamente un'operazione indolore rispetto alla tradizione marxista.

Si tratta non solo di liquidare il peso di letture dogmatiche, economiciste e scientiste di Marx, ma di un vero e proprio «mutamento di paradigma». Per dirla con André Tosel, al paradigma dell'autoproduzione dell'uomo occorre sostituire quello di un «comunismo della finitudine».¹² A tal proposito si potrebbe richiamare quanto si è detto sopra, a proposito del contributo dell'ermeneutica di Ricoeur ad una possibile filosofia della liberazione, circa il senso finito e problematico della storia, la dialettica intesa come dialogica, la concezione dei soggetti, plurali e in carne e ossa. Il marxismo storico è stato invece pesantemente condizionato da una certa idea del sapere assoluto, inteso come potere illimitato dell'uomo di produrre se stesso e la sua storia. Cambiare di paradigma, rispetto al comunismo dell'assolutezza in favore di un «comunismo della finitudine» significa che occorre rinunciare per sempre al prometeismo di un soggetto autofondantesi e al «totalismo» di una scienza della prassi concepita sul modello del sapere assoluto. Lascio qui da parte la questione esegetica di cosa significhi veramente l'assolutismo dello spirito assoluto in Hegel e di quanto esso sia riconoscibile nelle sue versioni correnti.¹³ So bene che una certa lettura controcorrente di Hegel potrebbe portare all'assunzione della finitudine della condizione umana nel riconoscimento reciproco dei soggetti, e non all'orgoglio monologico di un sapere totalizzante che si ritiene padrone del senso della storia.

Resta il fatto che nella storia del «pensiero occidentale della libertà» (dalle sue origine borghesi e liberali fino alle più o meno maldestre applicazioni all'interno del movimento operaio, socialista e comunista) enormi sono stati i guasti provocati da una concezione nella quale il cattivo umanesimo di una soggettività ipertrofica e troppo sicura di sé si è sposta ad un uso perverso della dialettica e al cinismo morale nel rapporto fra mezzi e fini dell'azione politica. Naturalmente la critica dei regimi oppressivi, non può limitarsi a una critica delle loro ideologie e deve saper vedere anche gli interessi concreti e i ceti sociali e politici che esprimono quelle ideologie. Compito di una filosofia che assuma come idea guida la liberazione umana è certamente quello di fare i conti con tutte le contraddizioni che possono capo-

volgere la liberazione nel suo contrario, sotto il velo dell'idea stessa di liberazione. Senza questa critica sarebbe impossibile parlare di liberazione in società che hanno conosciuto l'ipocrisia dei socialismi reali.

Se è vera la diagnosi formulata da più parti già nella fine del 1989 sulla estensione della condizione latino-americana, cioè sul fatto che di fronte ai nuovi paesi dell'Est conquistati e affascinati dal modello occidentale si prospetta non tanto la vagheggiata integrazione nel contesto occidentale, ma piuttosto un destino (a livello economico e politico) di tipo latino-americano,¹⁴ allora anche per questa via si può intravedere un ruolo nuovo e più «universale» alla filosofia della liberazione di origine latino-americana.

Si potrebbe aggiungere che, nonostante i tentativi di presidiare con la violenza e il sangue i confini fra Nord e Sud c'è ormai una prossimità ineliminabile fra Nord e Sud che nasce dal fatto che il Sud è ormai dentro il Nord. L'altro è diventato il prossimo.

Forse a partire da questa condizione di vicinanza e di intreccio fra quelli che solo qualche anno fa si presentavano come tre mondi, occorrerebbe pensare a una filosofia della liberazione da un punto di vista cosmopolitico, a una contaminazione fra marxismo (il grande discorso occidentale della liberazione), il pensare latino-americano e quello che fu, prima della grande stagnazione brezneviana, il contributo originale dell'Est, vale a dire le eresie dell'ultimo Lukacs e di Bloch, di «Praxis» e di Kosik. Questa contaminazione darebbe vita ad un incontro originale, all'insegna della «dialettica del concreto», fra marxismo critico, fenomenologia del mondo della vita e ontologia dell'essere sociale.

A distanza di cinque anni dal troppo facile trionfo militare nella guerra del Golfo, il «Nuovo ordine mondiale» ha già mostrato tutte le sue crepe: all'Est, dove non mantiene le sue promesse, e all'Ovest, dove scoppiano le sue contraddizioni, all'interno stesso delle società imperiali e opulente del Primo mondo, così come nel terzo e nel quarto mondo, nell'America Latina nel tempo del colera¹⁵ e nell'Africa della miseria senza nome, le cui tragedie non fanno nemmeno notizia, e infine lungo la frontiera insanguinata fra Nord e Sud del mondo, dove la pax americana continua a mostrare il suo aspetto più iniquo e crudele, come testimoniano il grande numero di vittime innocenti, soprattutto bambini condannati a morte dalle sanzioni internazionali contro l'Iraq, dove peraltro resta al potere il dittatore che avrebbe dovuto essere cacciato dalla vittoria (presunta) del diritto internazionale.

In questo quadro forse può diventare segno di una dotta e operosa speranza, *docta spes, spes quaerens*

intellectum, una filosofia della liberazione a livello planetario che, a partire dall'interpellazione provocante del terzo mondo, ma rifiutando ogni separazione adialettica, sappia ripensare Marx, oltre i fallimenti del marxismo storico e dei socialismi realizzati, riportando il progetto e la prassi della liberazione alle sue radici nel «mondo dalla vita» di soggetti plurali, carnali, che si riconoscono finiti ed aperti all'alterità entro una umanità che ambisca a costituirsi come soggetto collettivo della propria storia, protagonista e responsabile della propria vita e del mondo che le è affidato.¹⁶

NOTE

1. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de América?*, Siglo XXI, México, 1969; si veda anche per una storia della filosofia latinoamericana della liberazione il numero speciale di *Cristianismo y sociedad*, 1984, n.° 80 e, l'ampio saggio di A. Germán Marquín, Enrique Dussel, *filósofo de la liberación latinoamericana*, premesso a E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, 2ª ed., pp. 5-51, con una bibliografia dusseliana (pp. 205-217), che oggi naturalmente andrebbe aggiornata. Si veda, inoltre, A. Gómez Müller, «L'idea di una filosofia della liberazione in America Latina», in VV.AA., *Filosofía e liberazione. La sfida del pensiero del terzo mondo*, atti del convegno di Napoli del 15-16 aprile 1991, a cura di G. Cantillo e D. Jervolino, Capone, Cavallino di Lecce 1992, pp. 11-19.

2. Cfr. L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*,

Siglo XXI, México, 1969. Di Zea si veda anche *La Filosofía de la historia latinoamericana*, FCE, México, 1978.

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

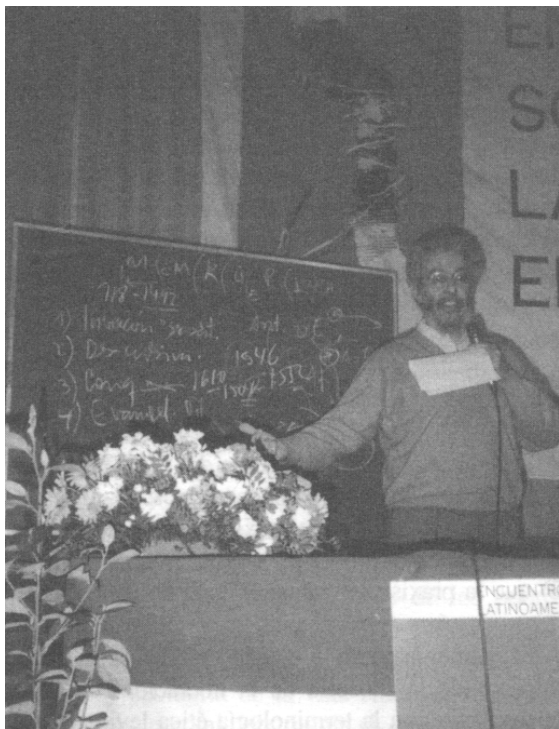
4. La polemica è successiva alla pubblicazione del libro di H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, che è il primo studio di assieme della «filosofía della liberazione» condotto da un punto di vista marxista «althusseriano», e per altro edito dopo alcuni anni dalla sua stesura e quindi limitato, per forza di cose, alla prima fase del movimento, che più si presta all'accusa di «populismo». Di qui la vivace reazione di Enrique Dussel e di Alberto Parisi: si vedano i rispettivi contributi al numero speciale citato di *Cristianismo y sociedad*, intitolati rispettivamente «Cultura latinoamericana y Filosofía de la Liberación» e «*Algunas notas críticas sobre el libro Filosofía de la liberación latinoamericana* de H. Cerutti», pp. 9-45 e 93-99.

5. Cfr. E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I e II, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; ripresa e continuata, nell'esilio, in *Filosofía ética latinoamericana*, I-III, Edicol, México, 1977 e IV-V, Univ. Santo Tomás, Bogotá, 1979. La trilogia marxiana di Dussel comprende: *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido. Comentario a los manuscritos., de 1861-1863*, Ivi, 1988; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Ivi, 1990.

6. Si veda «Marxismo e filosofia della liberazione in America Latina», conversazione con E. Dussel di D. Jervolino, *a sinistra*, n.° 1-2 (1990), pp. 18-23. I brani citati sono alle pp. 22-23.

7. In effetti, di fronte all'etica del discorso di Apel (e di Habermas) l'impegno della filosofia della liberazione e soprattutto quello di collocare la razionalità argomentativa nel contesto storico-sociale nel quale operano. «È dall'immenso mondo degli esclusi, dalla condizione di non essere nella quale essi sono ridotti che viene la possibilità di nuovi paradigmi scientifici e politici, di nuove argomentazioni e contenuti argomentativi», sottolinea Dussel in «Marxismo e filosofia della liberazione», cit., p. 23. Se non si prende in considerazione il punto di vista di chi è escluso dalla possibilità effettiva di una comunicazione libera, la stessa comunità della comunicazione reale auspicata da Apel si confonde con la «società aperta» di Popper, cioè con la proiezione idealizzata della società tardo-liberale (e la comunità ideale diventa allora l'idea regolativa di quest'ultima), sicché si potrebbe parlare a proposito di una tale posizione di «falacia desarrollista», cioè di una esaltazione acritica del moderno, senza guardare «l'altra faccia della modernità», cioè il prezzo pagato dalla maggioranza dell'umanità per il trionfo dell'Occidente (ibid.) Il problema è di ricuperare il tema della comunicazione, integrandolo con quello della prassi liberatrice. Per una documentazione del dibattito Apel-Dussel cfr. K.O. Apel, E. Dussel e a., *Ethik und Befreiung*, a cura di R. Fomert-Betancourt, Verlag der Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1990. Id., *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, a cura di R. Fomert-Betancourt, Ivi, 1992.

8. Si veda l'intervento di P. Ricoeur, nel vol. *Filosofía e liberazione*, cit., che ha lo stesso titolo del volume, pp. 108-115 (il testo originale francese, *Philosophie et libération*, è stato pubblicato in *Concordia*, n.° 22 [1992], pp. 50-56) in risposta agli interventi di Dussel, *Ermeneutica e liberazione*, pp. 78-103 e di Jervolino, *In dialogo con l'ermeneutica di Ricoeur*, pp. 68-77. Sulla possibilità di sviluppare, a partire dall'ermeneutica di Ricoeur una filosofia della liberazione, mi permetto di rinviare a: D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Marietti, Genova, 1993, 2.ª ed. (1ª ed. 1984; tr. ingl. Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1990); id., «Herméneutique de la praxis et libération», in VV.AA., Paul Ricoeur. *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, a cura di J. Greisch Keamey, Cerf, Paris, 1991, pp. 223-230; id., «Du bon usage de la pensée de Ricoeur», *Agone*, n.° 2-31 (1991), pp. 71-81.



9. Cfr. O. Jarczyk, «Il terzo mondo come sfida al pensiero occidentale della libertà», in *Filosofia e liberazione*, cit., pp. 20-30.

10. Cfr. Marxismo e filosofia della liberazione, cit., pp. 21-22: «La mia critica del moderno, dice Dussel, è diversa dal punto di vista cosiddetto post-moderno che è alla base del pensiero debole, che mi pare resti ancora dentro l'orizzonte del mondo sviluppato. La modernità nasce con la conquista violenta dell' America, col genocidio delle civiltà millenarie che erano estranee all'orizzonte dell'uomo bianco». Per differenziare la sua critica della modernità da quella postmoderna, Dussel usa il termine di «transmoderno»; cfr. E. Dussel, *L'occultamento dell'altro. Alle origini del mito della modernità*, La Piccola Editrice, Celleno, 1993. Si tratta di lezioni tenute nel 1992 a Francoforte e a Napoli, presso l'Istituto italiano per gli studi filosofici; nell'affermare l'esigenza di un superamento della modernità (nella sua versione eurocentrica), Dussel ribadisce peraltro la necessità di mantenere il contenuto emancipatorio e razionale del progetto moderno, liberandolo del suo elemento «mitico», che coincide con l'occultamento dell'altro non-europeo.

11. Si vedano gli interventi di P.J. Labarrière, «L'eurocentrismo nell'ora degli sconvolgimenti geopolitici», e G. Girardi, «La filosofia della liberazione popolare scelta di campo nel conflitto Nord-Sud», in *Filosofia e liberazione*, cit., pp. 31-42 e 43-67. Labarrière è un insigne studioso di Hegel, Girardi filosofo e teologo, e uno dei pensatori europei che più si è impegnato a riflettere, nell'ottica di un marxismo rinnovato e di una fede cristiana militante, sul significato dell'esperienza dei movimenti di liberazione si è impegnato in un rapporto e, in particolare, del sandinismo. Tra le sue numerosissime opere vorrei ricordare: *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi, 1977, 8.ª ed.; *Fede cristiana e materialismo storico*, Borla, Roma 1977; *Sandinismo, marxismo, cristianesimo*, Ivi, 1986; *La tunica lacerata. L'identità cristiana fra restaurazione e liberazione*, Ivi, 1990; *La conquista dell'America. Dalla parte dei vinti*, Ivi 1992. Anche il compianto Ernesto Balducci potrebbe essere annoverato, per molti aspetti della sua multiforme e vastissima produzione, fra i «filosofi della liberazione» europei. Gli autori citati sono tutti dei credenti, e per giunta cattolici; c'è una connessione di fatto tra filosofia e teologia della liberazione (sulla quale si sofferma G. Cantillo nella Presentazione a *Filosofia e liberazione*, cit., pp. 5-7), ma tale connessione di fatto non significa che il discorso filosofico della liberazione debba essere monopolio dei filosofi credenti e di quelli cristiani o cattolici, in particolare.

12. Cfr. A. Tosei, «Autoproduction de l'homme ou communisme de la finitude?», M (juin-juillet 1990), fr. it. in *a sinistra*, n.º 1 (1991), pp. 47-58, dove si veda anche l'intervento di G. Prestipino, *Comunismo della finitudine è comunità etico-politica*, pp. 59-63.

13. Cfr. su questo punto G. Jarczyk e P.-J. Labarrière, *Hegelianism*, PUF, Paris, 1986.

14. Sul destino latino-americano dell'Europa dell'Est, la presa di posizione più autorevole, come è noto, è quella della *Monthly Review*. Con minore autorevolezza, ma in modo indipendente, c'eravamo spinti in questa direzione su *a sinistra*, cfr. D. Jervolino, «Il villaggio globale», *a sinistra*, n.º 1 (1990), pp. 6-9.

15. Dussel parla di una «filosofia de la pobreza en tiempos de cólera», nel suo intervento su «Ermeneutica e liberazione», in *Filosofia e liberazione*, cit., pp. 93 ss. e nota 84, p. 105.

16. In questo quadro andrebbe valutato anche il contributo che può offrire una rilettura di pensatori marxisti come Gramsci e, insieme con Gramsci, Mariátegui, il Gramsci latino-americano. Cfr., per un avvio del dibattito, G. Vargas Lozano, «Gramsci y América Latina», *Concordia*, n.º 19 (1991), pp. 99-103. Notiamo che la rivista *Concordia*, che si pubblica ad Aquisgrana, costituisce il principale referente europeo della «filosofia della liberazione» latino-americana.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y SABIDURÍA POPULAR

Juan Carlos Scannone S.I.

La primera obra publicada en conjunto por filósofos de la liberación¹ trae en su contratapa un texto «A manera de manifiesto», en el cual se afirma: «no se trata de un pensar que parte del *ego*, del *yo conquistado*, *yo pienso* o *yo como voluntad de poder*... Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes... La *filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad del Otro». Precisamente por partir de ese *desde donde* ella desembocó en la problemática de la sabiduría popular.

En este trabajo mostraré ante todo por qué y cómo desde la perspectiva filosófica liberadora se llegó a plantear la cuestión de la sabiduría popular y de su interrelación con la liberación y el filosofar de liberación (1). Luego aludiré brevemente a la *diferenciación* que tal planteo trajo en la todavía corta historia del movimiento filosófico de liberación (2). Por último trataré de las aportaciones que dicho enfoque proporciona al conjunto de la filosofía de la liberación y al filosofar sin más (3).

1. DESDE EL FILOSOFAR DE LIBERACIÓN A LA SABIDURÍA POPULAR

La filosofía de la liberación se planteó -desde sí misma- la problemática de la sabiduría popular latinoamericana, debido tanto a su peculiar punto de partida y lugar hermenéutico (1.1) cuanto a su empleo de la mediación analítica (1.2).

1.1. Punto de partida

Afirmar que el punto de partida del filosofar no es el Ego cogito sino que son los pobres, significa dos cosas: 1) que éstos y su praxis liberadora interpelan al pensamiento filosófico y le dan *qué pensar*, y 2) que la praxis y el saber de los pobres le dan *qué pensar y cómo pensar*.

El primer aspecto fue más enfatizado a los comienzos de la filosofía de la liberación. Puede ser interpretado con la terminología ética levinasiana de la alteridad y la exterioridad, releídas históricamente desde América Latina. Pues desde la exte-

rioridad del Otro, del pobre, se cuestiona ético-históricamente todo pensar a partir de la subjetividad sujeto-objeto y desde la mismidad del yo, pensamiento homogéneo con el sistema (social, político, económico, cultural) de dominación, cuyo fundamento es la voluntad de poder.

El segundo aspecto fue tomando tanto mayor relevancia en la filosofía de la liberación cuanto más ella no sólo fue cuestionada éticamente por los rostros de los pobres sino que fue descubriendo el protagonismo de éstos en la praxis de liberación y su carácter de sujeto de historia, pero también *de cultura, pensamiento, sabiduría y racionalidad*, a pesar, más acá y más allá de eventuales alienaciones por influjo de la cultura dominante. De ahí que se reconociera como *lugar hermenéutico* del filosofar de liberación tanto a la práctica liberadora de los pobres (¡genitivo subjetivo y objetivo!) como también a su *sabiduría popular*, en cuanto es verdadera sabiduría y verdaderamente popular, y no ideología introyectada.

Así es como el «otro» (el pobre) no sólo fue fuente de interpelación ético-histórica para el filosofar sino además fue reconocido como su «maestro» socio-históricamente inculturado. La filosofía de la liberación (en al menos algunas de sus vertientes) aprendió entonces del contenido (*qué pensar*) y de la forma (*cómo pensar*) de la sabiduría popular latinoamericana, dejándose criticar por ésta en forma y contenido, a la vez que le aportaba la conciencia refleja explícita y el discernimiento metódico de sus presupuestos.

Dicho de otra manera: el filosofar es siempre un acto segundo, reflexivo y crítico, que por ello supone siempre un acto primero. En el caso de la filosofía de la liberación éste es la praxis liberadora (de y con los pobres); pero ésta no es ciega, sino que tiene su propio *lógos* sapiencial, que la filosofía puede articular conceptual, crítica, metódica y sistemáticamente. En términos blondelianos se podría hablar de una *ciencia práctica* (o *lógos tês práxeos*), que puede ser tematizada críticamente, pero no exhaustivamente por la reflexión teórica, en una *ciencia de la praxis*.²

Por lo tanto el punto de partida y el lugar hermenéutico de la reflexión filosófica de liberación no están dados solamente por la praxis, porque ésta ya es respuesta ético-histórica a una palabra (aunque sea muda) y cuestionamiento primeros de los pobres. Pues la profunda *indignación* ante la pobreza injusta y el *asombro* radical ante la abundancia de vida, humanidad y sabiduría de la vida entre los pobres en situaciones de total inhumanidad, presuponen una percepción (especulativa y práctica) de sentido (*lógos*): la percepción de la *dignidad* humana absoluta

de los pobres pisoteada -que motiva indignación ética y praxis histórica liberadora-, y la percepción de *creación de vida, sabiduría y libertad* entre los pobres a pesar de vivir y convivir en circunstancias de muerte. Ello provoca admiración contemplativa, fuente -junto con el cuestionamiento ético-histórico- de un filosofar especulativo y práctico de liberación.³ Como se ve, se trata de dos aspectos de una misma experiencia: el primero queda más afirmado cuando críticamente se habla de *liberación* y el segundo, cuando se explicita la positividad de la *sabiduría popular*. Por consiguiente no sólo se trata de una opción liberadora (práctica y teórica) *por* los pobres, sino también con los pobres y, sobre todo *de* los pobres mismos, cuyo saber no es primariamente científico sino sapiencial.

Aun más, no importa ante todo el pensamiento individual del filósofo, quien aprende de la sabiduría de los pobres qué y cómo pensar. Importa mucho más su inserción *como filósofo* en un *nosotros*, sujeto no solamente de praxis liberadora sino además de saber sapiencial, al cual le aporta su servicio crítico y teórico de intelectual orgánico. De ese modo el filosofar, sin perder su carácter universal, se hace situado, histórico e inculturado, y sin dejar de ser reflexivo, se hace practicante.

1.2. La mediación analítica

Sin embargo tanto la indignación ética como el asombro metafísico ante el surgimiento de sentido entre los pobres en medio ya pesar del sin-sentido, no son meramente inmediatos sino que están históricamente mediados. Pues se trata de una situación histórica concreta: económica, social, política, cultural de los pobres hoy en América Latina, situación estructural e institucionalizada. Por consiguiente tanto su interpretación y su juicio valorativo por la razón teórica como la búsqueda de caminos para su transformación por la razón práctica no son meramente intuitivos e inmediatos sino que necesitan de la mediación de las ciencias humanas y sociales.⁴

Pues bien, también por este camino la filosofía de la liberación se encontró con la problemática de la sabiduría popular. Pues ésta reconoció la necesidad de la mediación socioanalítica para pensar filosóficamente la liberación histórica y las estrategias de liberación, primeramente, en diálogo sobre todo con la sociología (por ejemplo, las teorías de la dependencia)⁵ y con las ciencias económicas y políticas. Pero más tarde, sin dejar de lado los análisis socio-estructurales, el pensar filosófico de liberación recurrió también a la mediación del análisis histórico-cultu-

ral, encontrándose, en la historia, la cultura y los símbolos (religiosos, poéticos, políticos...) del pueblo latinoamericano, con su sabiduría popular, su resistencia cultural a la opresión, sus ansias y luchas de liberación, y la expresión festiva y simbólica de las liberaciones parciales (y quizás provisoria) ya logradas y/o todavía ansiadas. Todo ello da que pensar y qué pensar a la filosofía por mediación de ciencias humanas más hermenéuticas como son las de la historia, la religión y la cultura.⁶

Pues, según mi opinión, esas ciencias humanas más sintéticas y hermenéuticas ocupan un lugar epistemológico intermedio entre la filosofía, por un lado, y por el otro, ciencias sociales más analíticas, como son la economía y la sociología. Ello es así tanto en la dimensión de la razón teórica que interpreta filosóficamente la realidad y la praxis históricas como en la dimensión de la razón práctica que plantea «estrategias de lo humano» para el cambio social liberador de todo el hombre y todos los hombres⁷ Así es como la hermenéutica histórico-cultural de la sabiduría popular sirvió de mediación para pensar la liberación desde el punto de vista filosófico en forma histórica e inculturada, ubicando además sapiencialmente en la totalidad humana concreta las aportaciones (epistemológicamente regionales) del análisis socioestructural.

Así como ambas mediaciones analíticas (socio-estructural e histórico-cultural) del pensar filosófico liberador no se excluyen sino que se complementan mutuamente, del mismo modo sucede con la filosofía de la liberación en general y la vertiente que adopta preferentemente la perspectiva de la sabiduría popular.

2. BREVE HISTORIA DE UNA DIFERENCIACIÓN

Antes de que surgiera la filosofía de la liberación en la Argentina (1971),⁸ ya Rodolfo Kusch había investigado el pensamiento popular latinoamericano y sus características sapienciales y simbólicas.⁹ Su posterior encuentro -ese mismo año- con la incipiente filosofía de la liberación posibilitó un influjo mutuo: de hecho Kusch participó en las reuniones y en las dos primeras publicaciones conjuntas promovidas por su grupo fundador.¹⁰

Más tarde, por las razones apuntadas en los dos párrafos anteriores, algunos filósofos de la liberación, sin dejar de lado la problemática social de los pobres y su liberación, trataron de pensarla a ésta y a toda la filosofía desde la perspectiva inculturada de la sabiduría popular latinoamericana.¹¹ A ello contribuyó decisivamente -entre otros- el influjo de

Paul Ricoeur con su lema «el símbolo da que pensar» y su propuesta hermenéutica de una «vía larga» del filosofar concreto a partir de las obras de la cultura. También fue importante el aporte de las reflexiones del teólogo argentino Lucio Gera y sus seguidores sobre el pueblo y la religiosidad popular latinoamericana.¹²

Otros estudiosos dan acerca de dicha diferenciación una interpretación distinta de la arriba propuesta. Así es como Horacio Cerutti, cuando sistematiza las corrientes dentro de la filosofía de la liberación, tilda la filosofía de Kusch, primero, de «populista» (hablando, en ese contexto, de la "ambigüedad" concreta, mientras que Enrique Dussel y yo perteneceríamos al «populismo de la "ambigüedad" abstracta») y, luego, de «ontologista».¹³

En esas calificaciones se juega la comprensión de los pobres y del «pueblo» entendido, sobre todo, o desde la cultura popular (Gera, Kusch), o desde la exterioridad al sistema (Dussel), o desde la opresión en la lucha de clases (Cerutti). Según mi opinión, la categoría «pueblo», aunque a veces se ha prestado a equívocos populistas o románticos, de suyo no es equívoca sino analógica (por riqueza de sentido), pudiendo ser críticamente usada por la filosofía cuando ésta aplica a la realidad histórica criterios ético-históricos (la lucha por la justicia) mediados tanto por criterios hermenéutico-culturales como socio-analíticos. Pues en América Latina son los pobres y empobrecidos --exteriores al sistema de dominación-- quienes condensan mejor (junto a quienes, sin ser pobres, optan por los pobres) el *éthos* cultural, la memoria, la conciencia y el proyecto históricos latinoamericanos, centrados en la solidaridad y la justicia.¹⁴

Por su parte, Raúl Fonet distingue en la filosofía de la liberación -a partir de las mediaciones empleadas con preferencia por sus distintas vertientes- la corriente «ético-cultural» (citando entre sus representantes a Kusch y Carlos Cullen) y la que, sin ser marxista, está «orientada por el marxismo» (en la cual ubica a Dussel).¹⁵ Pienso que la denominación «ético-cultural» es adecuada para designar en general al filosofar liberador a partir de la sabiduría popular, con tal que la comprensión de «ética» y «cultura» incluyan explícitamente el momento histórico-social y estructural.

3. APORTES DEL FILOSOFAR A PARTIR DE LA SABIDURÍA POPULAR A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Antes de explicitar esas aportaciones conviene ubicarlas dentro del marco de comprensión general de la interrelación entre sabiduría popular y filosofía.¹⁶

3.1. Interrelación sabiduría popular –filosofía

La interpretación de esa relación a partir de los modelos ignorancia-saber, opinión-verdad, *doxa-episteme* o ideología-ciencia desconoce lo afirmado más arriba acerca del *lógos* positivo propio de la sabiduría popular, que se dice y manifiesta en narraciones y símbolos, los cuales -según Paul Ricoeur- «dan que pensar».¹⁷

Según Carlos Cullen tanto Hegel como Husserl superan esos modelos y dan la base para comprender el valor de la sabiduría popular para la filosofía, al plantear el primero la relación entre religión y saber absoluto, y el segundo, la que se da entre mundo de la vida y ciencia. Sin embargo ambos toman todavía como pauta última de racionalidad al saber científico, no rindiendo plena justicia al sapiencial.

El paradigma (de sesgo dialéctico) «saber implícito-saber explícito» o «representación-concepto» no llega a dar suficientemente cuenta de toda la riqueza del *lógos* sapiencial. Pues éste no es un saber anterior, ingenuo, inferior e imperfecto que sólo se haría crítico, superior y perfecto en el saber ulterior conceptualmente explicitado por la ciencia filosófica, sino que tiene su propio valor y racionalidad, su propia explicitación (narrativa o simbólica) y su propia criticidad, no científica y metódica, pero sí según un discernimiento «por connaturalidad».

Tampoco es adecuada la *mera* relación (de inspiración fenomenológica) «mundo de la vida» - «ideación», vivido-reflexionado, facticidad-*eidós*, pues en la sabiduría popular no sólo hay vida y contenido, sino también idea, reflexión y forma, que a su modo son capaces de alcanzar el sentido esencial y la verdad.

Por la tanto la exposición dialéctica y la reducción fenomenológica -a diferencia de los otros paradigmas mencionados- posibilitan positivamente la revaloración de la sabiduría popular como pre- y (de alguna manera) también como *intra*-filosófica (respectivamente como momento de la ciencia filosófica, en cuanto saber inmediato, o como su enraizamiento y *horizonte*, en cuanto mundo de la vida). Con todo tanto uno como otro paradigma miden la sabiduría a partir y con la medida de la ciencia, como si ésta fuera el *prototipo* (aunque no la forma única) de racionalidad humana. Por consiguiente esos modelos no resultan del todo adecuados para pensar la relación entre la sabiduría popular y la filosofía de la liberación en cuanto filosofía académica.

Estimo que el paradigma para entender la relación entre ambos saberes no debe ser uni- sino bidireccional. Es el de un *intercambio* mutuo de saberes específicos, distintos e irreductibles entre sí, y válidos

dos cada uno en su género de racionalidad propia. Así es como comprende Clodovis Boff la interrelación entre el saber del intelectual y el del pueblo.¹⁸

Aunque se podrían dar ejemplos históricos del mencionado intercambio, con todo hoy se da una mayor conciencia explícita de la conveniencia y realidad del mismo gracias al hecho de la «irrupción de los pobres» no sólo en la historia y la sociedad latinoamericanas sino también en la misma filosofía, especialmente en la filosofía latinoamericana de liberación.¹⁹

3.2. La forma y el método del filosofar

Pues bien, la mencionada interrelación entre saberes influye en la forma misma²⁰ y, por lo tanto, en el *método* del filosofar. Pues éstos, al inspirarse en la sabiduría popular, sin dejar de moverse en el ámbito crítico y especulativo del concepto, con todo siguen en él la *estructura* y el *ritmo* propios del saber sapiencial, es decir, propios tanto del símbolo como del corazón (tomado como símbolo de la relación ético-histórica interpersonal -social o, respectivamente, religiosa- con los otros y con el Otro absoluto).

Algunos de los filósofos de la liberación -como Dussel y Scannone-, cuando explicitaron el método de su filosofar hablaron ya casi desde el principio de *analéctica*,²¹ en contraposición y en diálogo con la dialéctica hegeliana, comprendiendo así a la analogía como una forma y método de pensamiento filosófico, paralelo a dicha dialéctica, aunque contrapuesto a ella. De ese modo interpretaron *como eminencia* la exterioridad, alteridad y trascendencia éticas del otro (entendidas según Levinas, pero social e históricamente).

En tal interpretación de la analogía el momento teórico y especulativo, propio del filosofar, sin perder su idiosincrasia, se enraiza en el momento ético y práctico y se entrelazaba con él, es decir, con la interpelación ético-histórica del pobre y la respuesta solidaria ético-histórica a la misma por la praxis de liberación. Pues esa apertura práctica es condición *sine qua non* para el conocimiento desideologizado y crítico, abierto especulativamente a la verdad del otro, de sí mismo y de la realidad.

El aporte de la sabiduría popular a esa forma filosófica de pensar y al método analéctico está en que la interrelación del filosofar con la arriba descrita relación práctica ético-histórica, se interconecta asimismo con la relación entre el mismo filosofar y el saber simbólico (también propio, así como aquélla, de la auténtica sabiduría de los pobres). Este saber

sapiencial y práctico, expresado en símbolos, es el acto primero cuyo contenido especulativo es tematizado --en el orden del concepto-- por el filosofar, como acto segundo, reflexivo, crítico y teórico.

Sin embargo, además de reflexionar críticamente dicho *contenido* sapiencial (especulativo), se trata también de pensar filosóficamente según *una forma* conceptual de pensamiento y un *ritmo* lógico estructuralmente analógicos con la forma y el ritmo lógico sapienciales. Pues la analogía sirve para expresar no sólo la estructura lógica de la *pragmática* ético-histórica del proceso de liberación y la del movimiento *semántico* del símbolo, sino también y sobre todo para articular lógicamente la *sintaxis* del filosofar de liberación. Por ello se habla de la analéctica como *método* filosófico.

En otros trabajos he intentado mostrar²² cómo la estructura y el ritmo de la analogía (*affirmatio-negatio-eminencia*)²³ corresponden, en el orden lógico del concepto, a las de las otras dos dimensiones arriba mencionadas (práctica o ético-histórica, y simbólica), y se interrelacionan con ellas, aunque cada una tenga su propia especificidad. Pues bien, si ello es así, se confirma --desde la relación entre el saber filosófico de liberación y el saber sapiencial-- que la dialéctica propia de la analogía, es decir, *la analéctica*, es el método apropiado para la filosofía de la liberación. No sólo lo es en cuanto el otro, el pobre, está en altura, trascendencia y eminencia éticas (no reductibles a la primera afirmación ni a la negación [lo otro no es lo mismo] o a la mera negación de la negación). También lo es porque, en el símbolo, el sentido segundo está en «eminencia» con respecto al sentido primero y a su negación superadora.²⁴ Precisamente la eminencia en el plano especulativo (Santo Tomás) corresponde a la «eminencia» simbólica (del sentido simbólico con respecto al sentido literal: Ricoeur) y a la eminencia o «altura ética» del otro, del pobre,²⁵ interrelacionándose con ellas sin que ninguna pierda su irreductible especificidad (teórica, simbólica o práctica).

3.3. Aportaciones de contenido a la filosofía de la liberación

En el apartado anterior nos limitamos a tratar del aporte de la sabiduría popular (y de la reflexión filosófica a partir de ésta) a la filosofía de la liberación, en el orden de la forma y el método. A dicho aporte corresponden también contribuciones en el orden de los contenidos sapienciales populares. Aquí nos limitaremos a señalar cuatro que implican al mismo tiempo contenido y forma, y que, por ello, son fuentes

de otras aportaciones temáticas posteriores. Me refiero a los temas de las síntesis vitales, del «estar», del nosotros y de la gratuidad.

1) Las síntesis vitales: Para el Documento de Puebla la sabiduría popular (cristiana) latinoamericana «tiene una capacidad de síntesis vital; así conlleva creadoramente lo divino y lo humano..., espíritu y cuerpo, comunión e institución, persona y comunidad, fe y patria, inteligencia y afecto», «hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios».²⁶ Pues bien, aparte de su valor teológico y pastoral, tal descripción fáctica de las *síntesis vitales* propias de la sabiduría popular dio materia de reflexión a la filosofía de la liberación y, además, replanteó la analogía como el método apropiado para pensarlas filosóficamente sin separación ni confusión (no como «aut... aut», sino en su «et... et») integrador sobreasumido en la *eminencia*,²⁷ según lo había hecho Santo Tomás al menos con respecto a una de ellas: «trascendencia y cercanía (inmanencia) de Dios».

2) El «estar»: Fue Kusch quien primero empleó filosóficamente la contraposición lingüística castellana ser-estar que, luego, también usó --según creo, independientemente-- Xavier Zubiri.²⁸ En ambos pensadores el «estar es más originario, pero Kusch lo conecta con el momento simbólico, numinoso y ctónico de la sabiduría popular latinoamericana, como se da --por ejemplo-- en el símbolo de la Pacha Mama (la Madre Tierra).

Con respecto a la forma del filosofar, el «estar» exige el momento de *misterio* (como, en Heidegger, la *lêthê* en su relación con la *alêtheia*, o como la pertenencia en Ricoeur, anterior a toda distanciamiento teórica o ética), pero en Kusch se trata de un misterio numinoso que se dice y se oculta en los símbolos. De ese modo se descubre en el método analéctico el momento no sólo ético sino también religioso de la «eminencia» de la dignidad del otro en cuanto otro, en especial, del pobre, y --en y a través de la misma-- la de Dios.

3) En relación con una de las síntesis vitales («persona y comunidad») está el tema del *nosotros*.²⁹ Pues es éste y no el yo el sujeto de la sabiduría popular y el correlato noético del símbolo. Así se coronan tanto la relación de alteridad del otro en su interrelación comunitaria como también la afirmación de la filosofía de la liberación de que el sujeto de ésta y de la historia es social y comunitario: el pueblo mismo. Este se muestra como sujeto de la sabiduría (y por medio de los filósofos como «intelectuales orgánicos») aun del mismo filosofar.

4) Por último la filosofía reflexiona no sólo las

formas históricas de la cultura y sabiduría populares sino también la *actual cultura popular emergente entre los pobres*. Esta parece unir la *gratuidad* propia de las formas sociales, culturales y simbólicas indígenas y populares latinoamericanas -cuya gran metáfora es la *fiesta*-, con la eficacia cuya metáfora es el trabajo moderno.³⁰ Ese nuevo contenido de reflexión replantea el problema de la forma de pensar y del método, haciendo profundizar la concepción de la «eminencia» analéctica del otro (*del pobre*) desde una *lógica de la gratuidad*, la cual asume, supera y transforma la dialéctica de la negación de la negación, tanto en la práctica como en la teoría.³¹ Como se ve, ese nuevo enfoque no viene sino a confirmar y profundizar la comprensión afirmativa de la liberación y su relación con la creación de cultura, que la filosofía de la liberación había planteado ya desde el principio.

De ese modo hemos intentado mostrar cómo la problemática de la sabiduría popular no sólo nació de las entrañas mismas del filosofar de liberación sino que también contribuye a su inculcación y concreción histórica tanto en su forma como en sus contenidos. Y ahora le plantea nuevos interrogantes tanto teóricos como prácticos, en relación con la cultura popular emergente en América Latina y el imaginario histórico alternativo que desde ella se proyecta.

NOTAS

1. Cf. O. Ardiles y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973.
2. Cf. M. Blondel, *L'Action* (1893), 1950. La distinción entre acto primero y segundo la tomo de G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, p. 35.
3. Ver mi trabajo «La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana», en *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Buenos Aires, 1991, 221-227.
4. Se puede aplicar a la reflexión filosófica lo que Clodovis Boff dice acerca de la reflexión teológica de lo político, y al intuicionismo inmediatista como un obstáculo epistemológico: cf. id., *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980.
5. Sobre ésta. cf. el documentado trabajo de N. Werz, «Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Lateinamerika», en P. Hünermann y M. Eckholt, *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*. Mainz, München, 1989, 255-326.
6. Sobre ese punto ver: J.C. Scannone, Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana, Buenos Aires, 1990 (en adelante, citado con la sigla NPP) y, en el nivel teológico: id., *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990. Acerca de las ciencias humanas más analíticas o más hermenéuticas cf.: id., «La cientificidad de las ciencias sociales», CIAS. *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, n.º 378 (nov. 1988), 555-561 (en diálogo, sobre todo, con P. Ricoeur y J. Ladrière).

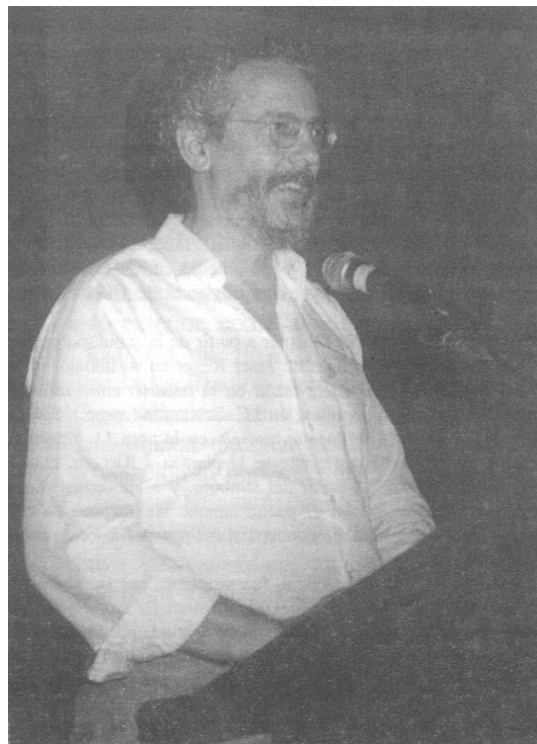
filosofar inculcado. Reflexión epistemológica», *Universitas Philosophica* (Bogotá), n.º 14 (junio 1990), 127-135, y «La cuestión del método de una filosofía latinoamericana», *Stromata*, 46 (1990), 75-81. Sobre el lugar mediador de la racionalidad hermenéutica práctica entre la racionalidad ética y la racionalidad analítica práctica, cf. K.-O. Apel, «Types of Rationality Today: The continuum of reason between Science and Ethics», en T. Gevaerts (ed.), *Rationality Today -La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340. Acerca de las «estrategias de lo humano» cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985 (en castellano: Buenos Aires, 1979).

8. Sobre ese surgimiento ver mis artículos: «Liberación. Un aporte original del Cristianismo latinoamericano», que aparecerá en el volumen *Religión*, de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid (en prensa) y «Filosofía/Teología de la liberación», que se publicará en el *Diccionario de Filosofía latinoamericana en perspectiva de liberación*, Santiago de Chile.

9. Entre sus obras anteriores cf. *América Profunda*, Buenos Aires, 1962; *El pensamiento indígena americano*, Puebla (México), 1970 (las ediciones 2. y 3. llevan por título: *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, 1973 y 1977). Una bibliografía de Kusch prácticamente exhaustiva la presentan M. Muchiut y otros, «Bibliografía de Rodolfo Kusch (1922-1979)», en E. Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, 1989, 185-197.

10. Además del libro citado en la nota 1, cf. O. Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1975.

11. Entre otras obras, además de las de Kusch, pueden citarse: C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la Sabiduría de los pueblos*, S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; id., *Reflexiones desde América*, 3 vol., Rosario, 1986-1987; J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984; así como el libro NPP, etc.



12. Para Gerd y su escuela, «pueblo» y «popular» significan el pueblo-nación en cuanto sujeto de una historia y una cultura comunes, pero su núcleo son los pobres, en cuanto éstos condensan en América Latina la memoria, la conciencia y el proyecto histórico de justicia, la cultura y los valores; ético-históricos de la gran nación latinoamericana: v.g. cf. F. Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1984.

13. Respectivamente cf. H. Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, 1983; id., «Situación y perspectivas; de la filosofía para la liberación latinoamericana», *Concordia*, 15 (1989), 65-83 (en este artículo Dussel y yo entramos dentro de la categoría de «filosofía analéctica»).

14. Sobre este tema -además de mis libros citados en la nota 6- cf. mi artículo: «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en I. Ellacuría y J.C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992, 123-139, en especial, pp. 124-128. Ver también: E. Dussel, «Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación», *Concordia*, 6 (1984), 10-47; id., «La "cuestión popular"», *Cristianismo y Sociedad*, n.º 84 (1985), 81-90.

15. Cf. R. Fernet-Betancourt, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt (Main), 1988, segunda parte, cap. 2.

16. Aplico a la filosofía de la liberación mis reflexiones sobre la interrelación sabiduría popular-ciencia expuestas en el cap. 14 de mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, cit. en la nota 6, y en el cap. 3 de mi obra: *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992. Allí me inspiró en C. Cullen, *Reflexiones desde América, II Ciencia y Sabiduría: el problema de la filosofía en Latinoamérica*, Rosario (Argentina), 1986; y en lo dicho por Clodovis Boff sobre la interrelación entre el intelectual y el pueblo en «Agente de Pastoral e Povo», *Revista Eclesiástica Brasileira*, 40 (1980), 216-242.

17. Cf. P. Ricoeur, «Le symbole donne à penser», *Finitude et culpabilité II: La symbolique du mal*, París, 1960, pp. 323-332.

18. Cf. *op. cit.* en la nota 16. Se puede aplicar a la filosofía lo que varios pensadores plantean en el ámbito de la teología de la liberación acerca de la relación entre el saber científico y el popular: cf. J.B. Libanio, «Théologie populaire: légitimité et existence», *Lumière et Vie*, 140 (1978), 85-108; L. Boff, *Theologie hört auf Volk*, Düsseldorf, 1982; R. Fernet-Betancourt, «Hören auf das Volk. Theologische Methode oder ideologisches Programm? Überlegungen zur methodischen Struktur der lateinamerikanischen Befreiungstheologie», *Philosophie und Theologie der Befreiung (op. cit. en la nota 15)*.

19. Sobre ese tema cf. J.C. Scannone y M. Perine (comps.), *Irrupción del pobre y reflexión filosófica. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, 1993, y mi artículo cit. en la nota 3. La expresión «irrupción del pobre» es originaria de Gustavo Gutiérrez.

20. Sobre la forma del filosofar a partir de la sabiduría popular ver las profundas reflexiones; de Josef Reiter en su trabajo: «Integridad y pluriformidad de la razón en la relación entre reflexión filosófica y sabiduría popular», en J.C. Scannone (comp.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía, op. cit.* en la nota 11. Según mi opinión, un problema semejante se le plantea a Ricoeur, cuando propone una filosofía a partir del símbolo, y a Heidegger, cuando piensa en diálogo con el poeta, aunque en ninguno de esos casos se confunde el ámbito conceptual del pensar filosófico con el del símbolo o la poesía.

21. La expresión «analéctica» fue propuesta por Bernhard La-kebrink en su libro: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968, aunque es usada por Dussel y por mí con un sentido propio de cada uno. La empleo desde 1971 para pensar la dialéctica de «La liberación y la ontología del proceso auténticamente liberador», teniendo en cuenta la alteridad ético-histórica del otro (cf. *Stromata*, 28 [1972] y mi libro *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, Segunda Parte

sabiduría popular y de sus símbolos (cf. *NPP*). Para conocer el enfoque peculiar de Dussel cf. sus trabajos: *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, o «Pensée analectique en philosophie de la libération», en *Analogie et dialectique*, Ginebra, 1982, 93-120; ahí mismo ver también: P. Secretan, «Dialectique et analectique», 121-142.

22. Cf. mis trabajos: *NPP* y «Begegnung der Kulturen und inkulturierte Philosophie in Lateinamerika», *Theologie und Philosophie*, 66 (1991), 365-383.

23. La analogía es entendida como forma, estructura y ritmo de pensamiento en la obra de Erich Przywara, *Analogia entis*, 2 tomos, Einsiedeln, 1962; ver también: L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Friburgo-Basel-Viena, 1969. Sobre la relación entre dialéctica hegeliana y analogía cf. E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, París, 1991, cap. 2.

24. Sobre la relación entre sentido primero (literal) y segundo (simbólico) en el símbolo cf. P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 17-25; Ricoeur estudia la diferencia y relación entre la analogía en Santo Tomás y la metáfora en *La métaphore vive*, París, 1975, pp. 344-356.

25. E. Levinas habla de la «altura ética» del otro y, por ello, de la «curvatura del espacio ético», en *Totalité et Infini*, p. 267, etc.

26. Cf. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Documento de Puebla, párrafos 448 y 413.

27. Cf. *NPP*, cap. 3.

28. Ver su obra: *La inteligencia sentiente*, Madrid, 1980, pp. 139 ss. Todas las obras de Kusch giran alrededor de esa diferencia (cf. su bibliografía más arriba, en la nota 9). Ver también C. Cullen, *Reflexiones sobre América. I Ser y estar: el problema de la cultura*, Rosario, 1986; y *NPP*, Primera parte.

29. Sobre este punto cf. C. Cullen, *Reflexiones sobre América. III Yo y Nosotros: el problema de la ética y la antropología en Latinoamérica*, Rosario, 1987; así mismo *NPP*, cap. I y Tercera parte.

30. Me refiero a fenómenos sociales como el «neocomunitarismo de base» o económicos como la «economía popular de solidaridad». Sobre el primero cf. D. García Delgado, «Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80», *Le monde diplomatique* (ed. Latinoam.) 4 (1989), n.º 27, pp. 15 s. y n.º 28, pp. 17 s.; sobre el segundo: L. Razeto y otros, *Las organizaciones económicas populares 1973-1990*, Santiago (Chile), 1990. Sobre ambos fenómenos cf. mis artículos: «Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina», *Stromata*, 47 (1991), 145-192, y «El debate sobre la modernidad en el mundo noratlántico y en el Tercer Mundo», *Concilium*, n.º 244 (dic. 1992), 115-125.

31. Sobre esos nuevos planteos cf. J.C. Scannone y M. Perine (compiladores), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico, op. cit.* en la nota 19, y mis trabajos: «Institución, libertad, gratuidad» y «Hacia una filosofía inculturada en América Latina», que aparecerán, respectivamente, en *Stromata* (1993) y en *Síntese. Nova Fase* (1993).

[filosófica]); luego se enriqueció a partir de la perspectiva de la

ENRIQUE DUSSEL EN MÉXICO

Luis Manuel Sánchez Martínez

A continuación quisiera exponer de manera esquemática el desarrollo filosófico de la obra de Enrique Dussel en México. Para ello examinaré brevemente algunos aspectos de dos diversos momentos del último período de su producción filosófica que inicia a partir de su exilio en México: la síntesis de todo lo ganado hasta el momento de dejar Argentina y que se cristaliza en su Filosofía de la Liberación (I) y su lectura «apretada» de las cuatro redacciones de El Capital de Marx (II).

I. En el primer libro escrito en México *Filosofía de la Liberación*¹ perfila Dussel -a manera de «marco teórico provisorio»- su proyecto de la filosofía de la liberación latinoamericana. Un texto de difícil acceso para el lector mexicano si se desconocen trabajos anteriores tales como su *trilogía antropológica*² (escrita entre 1962 y 1968), su *Método para una filosofía de la liberación*³ (1970-1972) y sus tres tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*⁴ (1970-1974). El carácter «latinoamericano» de dicho proyecto lleva a Carlos Pereda, y no sin pocas razones, a ubicarlo de manera inmediata dentro del -ya clásico en México-- bloque «latinoamericanista».⁵ Existen, sin embargo, diferencias fundamentales que distinguen el planteamiento filosófico de la cuestión latinoamericana por parte de Dussel del proyecto de una «historia de las ideas» o «filosofía de la historia» en América Latina. Leopoldo Zea ha centrado toda la problemática latinoamericana desde la perspectiva de una «filosofía de la identidad».⁶ Se trata en el fondo de un proceso de «autoconciencia», por cuya mediación el «ser latinoamericano» logrará saber de sí como de su condición histórica de dominación; autorreflexión de su historicidad que constituye en sí misma el primer momento de su «liberación»⁷ Dussel, por su parte, no sólo respeta y reconoce la influencia de Zea en la formación de su propio pensamiento en los años sesenta,⁸ sino además ha asimilado la exigencia de la tradición mexicana por rescatar, mediante un ejercicio «histórico-hermenéutico de autoconciencia» -como él mismo ha llamado al proyecto de Zea-⁹ la identidad perdida de la cultura latinoamericana,¹⁰ esto es, la reconstrucción del horizonte de comprensión pre-filosófico condicionado espacio-temporalmente, que de hecho constituye el punto de partida de la reflexión de Dussel en casi todas sus obras y es precisamente el tema

central de su último libro «1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad».¹¹ Pese a ello, Dussel ha desarrollado un proyecto de la filosofía latinoamericana en México muy distinto al de Zea al menos en dos sentidos: primeramente porque para Dussel la relación fundamental a tratar por parte de su filosofía de la liberación no es la relación «sujeto-conciencia» sino «sujeto-sujeto», y en segundo lugar, porque formula y desarrolla sus propias categorías filosóficas siempre en diálogo abierto con diversos paradigmas de la filosofía europea.

Permítanme explicar ambos aspectos de manera un tanto más detallada. Por una parte, la «liberación» para Dussel no es un asunto de mera autoconciencia histórica, ya que la dominación no es tan sólo un «estado de conciencia» ni es la «experiencia de nuestra conciencia» la que «nos ata» en sí al dominio, sino más bien una determinada relación «cara-a-cara» o «práctico-intersubjetiva» de dominación. De ahí que la filosofía latinoamericana de la liberación consista para Dussel ante todo en el proyecto de una ética; la *Ética de la Liberación*. El carácter latinoamericano de dicha ética, podría muy bien dar la impresión de que está en contra de la idea de una ética intercultural a favor de una especie de relativismo.¹² Esta impresión es, sin embargo, falsa. *La Ética de la Liberación* critica los fundamentos dialéctico-monológicos de la ética moderna precisamente porque éstos, pese a sus pretensiones de validez universales, continúan siendo eurocentristas. Por ello propone Dussel la superación del solipsismo de la ontología hegeliana y heideggeriana -y por lo tanto del eurocentrismo- a partir de un paradigma analéctico-dialógico de la ética.¹³ Según Dussel hay entre los entes que «aparecen en el mundo» (esto es, «mundo» en el sentido hermenéutico)¹⁴ «uno absolutamente *sui generis*, distinto a todos los demás»;¹⁵ el rostro de una *persona* que se revela como «otro cuando se recorta en nuestro sistema de instrumento como algo exterior, como alguien, como una libertad que interpela, que provoca, que aparece como el que resiste la totalización instrumental».¹⁶ El ámbito de dicha «revelación» se llama la «exterioridad» y puede denominarse también «trascendencia interior»¹⁷ en relación al horizonte del sistema hegemónico. El carácter latinoamericano de la *Ética de Liberación* constituye aquí la «*Otredad*» de la Modernidad, cuya «*Exterioridad*» aún no es reconocida por la Totalidad vigente. De ahí que pueda Dussel llegar a afirmar que los fundamentos filosóficos de la ética de la Liberación bien podrían ser considerados análogamente tanto africanos como asiáticos.¹⁸

Por otra parte, aún cuando una cierta relación intersubjetiva de dominio sea susceptible de ser «des-

cubierta» en el ejercicio reconstructivo de la propia identidad histórica, de ninguna resulta legítimamente «criticable» desde el punto de vista estrictamente filosófico y mucho menos «superable» no sin antes haber ganado validez intersubjetiva la pretensión universal de su discurso. De esta manera el proyecto de Zea, visto desde la perspectiva de Dussel, es un primer momento «necesario» pero no «suficiente» del desarrollo del pensamiento latinoamericano con vistas a una filosofía «en sentido restringido» o «filosofía sin más». ¹⁹ Solamente «interpelando» la palabra del «otro» (del latinoamericano, del africano, del asiático, no-europeo, no-estadounidense) es que Dussel, por ejemplo, ha sido capaz de revelar la «otra cara» del proceso de gestación histórica de la «identidad moderna» desde siempre ya «oculta por el mito de la Modernidad» ²⁰ (y de la cual cae presa el mismo *Sources of the Self* de Charles Taylor, por no situarse desde el principio en actitud dialógica «abierta» y por el contrario, «en-si-mismar-se» al interior de la comunidad filosófica occidental).

II. El segundo momento del desarrollo intelectual del pensamiento de Dussel en México lo constituyen sus cuatro obras en torno a las cuatro redacciones de *El Capital* de Marx: *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*; *Hacia un Marx desconocido (un comentario a los Manuscritos del 61-63)*; *El último Marx (1863-1882)* y *la Liberación latinoamericana*; ²¹ y *Las Metáforas teológicas de Marx*. ²² Si bien el «marxismo» no ha sido en absoluto un fenómeno «ajeno» al contexto intelectual y político mexicano, ²³ me gustaría destacar aquí nuevamente algunos aspectos en torno a la originalidad e importancia de la obra de Dussel al respecto.

En primer lugar, Dussel llegó a Marx y no partió de él (en este sentido jamás fue «marxista» de «formación» y «devoción» propia del «fervor sucursaleño» señalado por Pereda lamentablemente tan arraigado en México), con lo que he de demostrar la autonomía intelectual (en relación al desarrollo y exigencias de su propio proyecto) de la que goza su interpretación sobre Marx. En segundo lugar, el carácter de su lectura es fundamentalmente ético, desde un horizonte crítico antropológico a la ontología hegeliana y heideggeriana, y no desde una perspectiva teórica (sea económica, política o sociológica). Por último, Dussel ha aportado en el conjunto de sus cuatro obras de Marx en México, no únicamente el más completo comentario de los manuscritos preparatorios de *El Capital*, sino además una reconstrucción de los planes generales de la obra realizados por Marx en el contexto de su desarrollo teórico, con lo cual logra una exposición realmente sistemá-

tica (no fragmentaria) de las cuatro redacciones de *El Capital* y «abierta» de manera crítica a futuros desarrollos teóricos (que de ninguna manera se limitan a la mera «aplicación empírica» de una «teoría acabada»). Permítanme explicar brevemente cada una de estas tres afirmaciones.

Tal grado de autonomía goza la postura filosófica de Dussel con respecto a Marx, que podemos distinguir claramente dos diversas fases de su *Filosofía de la Liberación*: una primera fase «pre-marxista» (y hasta cierto punto anti-marxista) y una segunda «marxista».

La primera de ellas corresponde a su *Método para una filosofía de la Liberación*, obra escrita entre 1970 y 1973, ²⁴ en la que Dussel critica a Marx el no haber logrado trascender, por una parte, la categoría de «totalidad» hegeliana, y por ende el eurocentrismo. ²⁵ Por otra parte, le atribuía también -curiosamente de manera análoga a la crítica actual de Habermas al «paradigma productivista» de Marx- ²⁶ el partir desde el «trabajo, como el último horizonte ontológico de comprensión de la económico». ²⁷ Cual sería posteriormente la sorpresa de Dussel cuando en diciembre de 1983 en Oaxtepec, él mismo corroboraba la categoría de alteridad (tan necesaria para transformar la «dialéctica marxista» en una «analéctica») en los Grundrisse de Marx. ²⁸ A partir de ese momento, Dussel reafirmó la *Filosofía de la Liberación* en su lectura de Marx, reincorporando las tesis marxistas a manera de desarrollo de su propio pensamiento. ²⁹

Pasemos ahora al segundo punto. El descubrimiento de la categoría de alteridad en Marx, esto es, dicho en estricta jerga dusseliano-marxista, de la «exterioridad» del «trabajo vivo» -categoría antropológica (la «persona» del trabajador) no fundada por el «Ser del capital»-lleva a Dussel a interpretar *El Capital* ante todo como una *Ética*. ³⁰ A diferencia de la concepción marxista de la moral predominante en México, según la cual ésta forma parte de la superestructura ideológica de la sociedad, ³¹ Dussel concibe la moral como un elemento en sí mismo infraestructural: «[...] lo "ético" (o "moral") no se produce primeramente en el nivel de la llamada "superestructura", sino también en el nivel de la base misma, ya que es la "relación" y el "tipo" de relación (comunitaria, de dominación, etc.) que es se establece entre personas la que constituye la "relación social" misma como base de la relación de producción». ³²

En otras palabras, la condición de posibilidad ética del capital gracias a la cual le es posible «valorizarse» y que, en el fondo, constituye su «esencia» misma, es una relación ética de dominación del capitalista sobre el trabajador. Vista desde esta perspectiva, la *Crítica a la Economía Política* es una críti-

ca ética y no una mera «descripción» teórico-em-pírica del funcionamiento del sistema capitalista. Por ello -a diferencia de Sánchez Vázquez quien reduce «la moral» a un «código de normas que forma parte de la superestructura ideológica» y a la ética a una «teoría o ciencia de lo moral», dejando con ello a la moral «atrapada» en su condicionamiento ideológico-³³ Dussel distingue entre el horizonte ético crítico de Marx³⁴ y la moral vigente a criticar: «Definimos como "moral" las prácticas concretas (prácticas empíricas), las relaciones entre los agentes en la producción, las normas, la ideología legitimante y hasta la ciencia y la filosofía que se encuentre dentro del "horizonte" de un mundo dado, histórico, bajo el dominio de un grupo, clase, etc. Es la *totalidad* de "prácticas" vigentes [...] Entendemos por "ética" la crítica trascendental de las "morales" (o de la "moral"), desde el punto de vista (o desde el criterio absoluto de un determinado "juicio") de la dignidad absoluta, trascendental, "metafísica", de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu -como expresamente enseña Marx-, *ante festum* (como a priori ético absoluto o posición trascendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada».³⁵

¿Qué entiende Dussel aquí como la «dignidad absoluta, trascendental, metafísica, de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad»? Desde una perspectiva crítica a la ontología dialéctica y fenomenológica, el ser humano no constituye para Dussel meramente un *Dasein*, esto es, un *Seiende* capaz de interpretar el mundo (o «abrirlo» [en el sentido de la *Erschlossenheit*]) desde un horizonte de precomprensión específico. Con ello caería nuevamente en un «culturalismo».³⁶ A raíz de su reconstrucción crítico-comparativa entre el humanismo semita y el humanismo helénico en torno al dualismo antropológico (cuerpo-alma) de la cristiandad desarrollado precisamente en su *trilogía antropológica*, Dussel concibe la persona humana como «totalidad viviente», «carnal».³⁷ En este sentido, la persona --entendida como «totalidad viviente»-- del «otro» es «metafísica», en el sentido de que trasciende la razón totalizante de la «apertura [*Erschlossenheit*]» de «mi» (sujeto singular) o «nuestro» mundo (como clase social, cultura, pueblo, nación, etc.). Esta afinidad que Dussel ha descubierto entre su postura ética filosófica -reconstruida a partir de los presupuestos antropológicos (aún «pre-filosóficos») del pensamiento semita- y la de Marx, guarda aún más «misteriosas» relaciones, a saber, de manera velada por un discurso metafórico-teológico del que da cuenta por

vez primera de manera sistemática -esto es, se trata de un discurso totalmente coherente en sí mismo y en estrecha relación al discurso teórico de los manuscritos de *El Capital*-³⁸ ha sido precisamente objeto de su última obra: *Las Metáforas Teológicas de Marx*.

En relación al último punto a tratar, quisiera tan sólo traer a colación la conclusión a la que llega Dussel, tras la reconstrucción de los planes de la obra de Marx a lo largo de su lectura de las cuatro redacciones de *El capital*: «en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto» con lo cual su teoría «queda absolutamente "abierta" a posibles continuaciones de su discurso», por ello, para Dussel no hay «nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente».³⁹

NOTAS

1. Enrique Dussel, *Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977; Contraste, México, 1989; Usta, Bogotá, 1980; Sao Paulo, 1982; Orbis Books, Nueva York, 1985 (2.ª ed. 1990); Argument, Hamburgo, 1989; Queriniiana, Brescia, 1992.
2. Me refiero aquí explícitamente al proyecto unitario que conforman las tres obras siguientes: *El humanismo helénico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1975; *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969; y *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1974.
3. *Método para una filosofía de la liberación*, Ediciones Sígame, Salamanca, 2.ª ed. 1972; Universidad de Guadalajara, México, 3.ª ed. 1991.
4. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1973; posteriormente titulada *Filosofía ética de la liberación*, EDICOL, México, 2.ª ed. 1977; 3.ª ed. 1987.
5. Carlos Pereda, «Die mexikanische Philosophie des 20. Jahrhunderts: ein Überblick» en D. Briesemeister y K. Zimmermann (rec.), *México heute; Politik, Wirtschaft, Kultur*, Vervuert Verlag, Frankfurt am Main, 1992, pp. 484.
6. Véase: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1.ª r. 1987, pp. 270.
7. Véase: Adolfo Sánchez Vázquez, «Reflexiones sobre la obra de Leopoldo Zea» *Anthropos* (Barcelona), n.º 89 (octubre 1988), pp. 34-35.
8. En particular la obra de Zea, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México, 1953.
9. Véase al respecto: Enrique Dussel, «El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea», ponencia dictada en honor a los ochenta años de Leopoldo Zea, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), México, 30 de junio de 1992, p. 12 (aún no publicada).
10. Véase al respecto de Enrique Dussel: *El episcopado hispanoamericano, institución misionera en defensa del Indio* (1504-1620), CIDOC, Cuernavaca, 1969-1971; «Iberoamérica en la historia universal», *Revista de Occidente*, 25 (1965), pp. 85-95; así como los dos artículos dedicados a la «autoconciencia» de la historia latinoamericana publicados; en *Esprit* (París) (julio 1965).
11. Enrique Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro. Hacia el origen del Mito de la Modernidad*, editado en cuatro idiomas: Nueva Utopía, Madrid, 1992; *Antropos*, Bogotá, 1992, Éditions; Ouvrieres, París, 1992; La Piccola Editrice, Bescia, 1993; Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993.

12. Éste es justamente el caso de Vicente Medina, quien se equivoca al suponer que la disputa entre la filosofía analítica en México y la filosofía latinoamericana, puede reducirse a la clásica controversia entre «universalismo» e «historicismo». Vicente Medina, «The possibility of an indigenous philosophy: a latinamerican perspective», *op. cit.* (1992), pp. 373 y ss.

13. Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, *op. cit.*, t.I, cap. 3.

14. Véase: Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, *op. cit.*, § 2.2.2.1, y § 2.2.3.2.

15. *Ibid.*, § 2.4.2.1.

16. *Ibid.*, § 2.4.2.2.

17. *Ibid.*, § 2.4.1.2.

18. Véase: Enrique Dussel, *Filosofía ética de la liberación*, *op. cit.*, t. 2, § 36.

19. Véase al respecto: Enrique Dussel, «El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea», en *op. cit.*, pp. 15-16.

20. Véase: Enrique Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro...*, *op. cit.*, cap. 5.

21. Siglo XXI Eds., México, 1985, 1988 y 1990 respectivamente.

22. Editorial Verbo Divino, Estella, España, 1993.

23. Véase al respecto: Andrés Barreda, «Entwicklung der Diskussion und Erforschung der Werke von Marx und Engels in Mexiko während der letzten drei Jahrzehnte», trad. al alemán de Begoña Gutiérrez, *Marxistische Studien, IMSF (Jahrbuch 12)*, 1987, pp. 270-282, y; Carlos Pereda, *op. cit.* (1992), pp. 485-486.

24. Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 3.ª ed. 1991.

25. *Ibid.*, p. 144.

26. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 95 y ss.

27. Enrique Dussel, *Método para una Filosofía de la Liberación*, *op. cit.*, pp. 140 y 143.

28. Véase al respecto: Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx*, *op. cit.*, p. 138.

29. Véase al respecto: «La exterioridad en el pensamiento de Marx», en Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido (un comentario de los Manuscritos del 61-63)*, *op. cit.*, pp. 365-372; así como el capítulo 9 titulado: «Marx contra Hegel: El núcleo racional y la Matriz generativa», en Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, pp. 334 y ss.

30. Véase al respecto: *ibid.*, pp. 429 y ss.

31. Concepción presupuesta incluso por Sánchez Vázquez (crítico del althusserianismo cientificista en México) en su distinción entre moral y ética (como teoría de la moral). Véase: Adolfo Sánchez Vázquez, «Mi obra filosófica», *Anthropos* (Barcelona), n.º 52 (1985), p. 9.

32. Enrique Dussel, *El último Marx...*, *op. cit.*, p. 430.

33. De ahí la siguiente expresión de Sánchez Vázquez: «no hay una moral científica, pero si hay -o puede haber- un conocimiento científico de la moral». Véase: Adolfo Sánchez Vázquez, «Mi obra filosófica», en *op. cit.*, pp. 9.

34. Véase también el capítulo catorce de *Hacia un Marx desconocido...*, *op. cit.*, pp. 285 y ss.

35. Enrique Dussel, *El último Marx...*, *op. cit.*, p. 432.

36. Véase al respecto: «Más allá del culturalismo», en Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 34-36.

37. Véase: Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, *op. cit.*, pp. 286-287.

38. Relación que también me he encargado de corroborar personalmente. Véase al respecto: Luis Sánchez, «El fetichismo en los Grundrisse», *Relaciones* (UAM-Xochimilco), n.º 5 (1992) pp.1-17.

39. Enrique Dussel, *El último Marx...*, *op. cit.*, pp. 26.

LA VULNERABILIDAD TRAUMÁTICA DE LA VÍCTIMA: UNA ÉTICA DE LA VIDA Y LA LIBERACIÓN*

Eduardo Mendieta

La Ética de la liberación de Enrique Dussel es un trabajo masivo, omnicompresivo, enciclopédico; es una gran síntesis tanto del pensamiento filosófico personal como del desarrollo filosófico como tal. Desde la perspectiva de la biografía filosófica de Dussel, este libro puede ser considerado como la realización plena de uno de los pensadores más importantes a nivel global de este siglo. Esta *Ética de la liberación* representa la síntesis, el resultado, y la apertura a nuevos niveles de investigación, de un filósofo que ha trabajado la temática de la posibilidad de una ética planetaria en los últimos veinticinco años. Dussel abordó la problemática de la ética cuando empezó a publicar sus cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980). Él retornó a la ética con la *Filosofía de la Liberación* (1976), la *Ética comunitaria* (1986), y más recientemente en *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación* (Univ. de Guadalajara, Guad., México, 1993), y *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo* (Univ. Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998). Mientras que sus primeros trabajos acerca de la ética (1957-1968) estaban marcados por la tendencia hermenéutica y fenomenológica de Husserl, Heidegger, y en general dentro del horizonte de una ética ontológica de inspiración aristotélica, sus trabajos posteriores (desde 1969) mostraron un giro hacia la ética de la alteridad de Levinas, y la filosofía económica de Marx. El trabajo más reciente de Dussel, iniciado desde 1989, esta determinado por una confrontación de gran importancia con Karl-Otto Apel, el padre de la ética del discurso.

Tiene que resaltarse, primero, que Dussel desde la inauguración de su proyecto de una ética de la liberación partió de la consideración de que vivimos en un mundo que empezó a globalizarse al menos desde 1492. A pesar de que Dussel no utilizó estas palabras en el principio de los setenta, su pensamiento, influenciado por la teoría de la dependencia y los

* Enrique Dussel, *Ética de la Liberación: en la edad de globalización y de la exclusión*, Madrid-México, Editorial Trotta UAM/I, 1998, 661 páginas.

teóricos del subdesarrollo, conceptualizó la interdependencia del planeta en términos de intercambios asimétricos tanto económicos, como políticos y culturales. De hecho, esta orientación hacia y desde la historia, fue un aspecto de la influencia que sufrió de Ricoeur, su profesor en Francia, que plasmó su pensamiento en totalidad.

Segundo, que a pesar de que Dussel ha trabajado en su ética en medio de confrontaciones y diálogos con diferentes filósofos, su preocupación de fondo no ha cambiado. En el centro de la ética de Dussel se encuentra la víctima, el pobre, el esclavo, el niño desamparado, la mujer, la raza, la clase y la cultura oprimidas. La cuestión, sin embargo, es cómo entender estos estados y formas de negatividad, de negación, de falta de, de aniquilación, de olvido y abandono.

El corazón de la *Ética de la liberación* de Dussel, desde sus primeras formulaciones, es el reconocimiento fundamental de que la vida humana del Otro es vulnerabilidad y fragilidad, y puede padecer sufrimiento y mutilación. La ética brota de nuestra confrontación con el hecho ineludible de la vida humana. Precisamente por que somos vivientes, necesitados y finitos, como carnalidad sufriente y vulnerable es que somos éticos. La ética no se refiere a criaturas tales como las piedras, los ángeles o los dioses. Tampoco es la ética una dimensión de criaturas que son sólo máquinas epistemológicas perfectas. La ética se pregunta por aquella criatura para quien la vida esta siempre en cuestión. La vida carnal es el punto de partida y para el cual la ética es la respuesta. Esta es la visión de fondo que guía el pensamiento dusseliano. Sin embargo, ¿cómo debemos entender el sufrimiento, la falta de, la privación, el hambre que oprime y lisa tantos seres humanos? De hecho, podría entenderse como exclusión y privación económicas, política, cultural, libidinal. Pero con ello la vida y sus posibilidades no se agota. El itinerario filosófico de Dussel a través y hacia la ética es una búsqueda perseverante y obstinada por las herramientas conceptuales que nos permitan entender cómo la vida humana cayó en el abismo del olvido y el abandono. El diálogo hermenéutico dusseliano con Heidegger, Levinas, Marx o Apel, por lo tanto, intenta un rescate de la vida del abismo del olvido en la cual fue arrojada por la tradición filosófica occidental. En el lugar del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) de Heidegger, Dussel pondría el olvido de la vida (*Lebensvergessenheit*). Pero esta ética, la *Ética de la liberación*, es una ética de la vida, de la cotidianidad, y no de sólo situaciones extremas. Es una ética de lo que es «normal» y no excepción, pues la vida es la cuestión cotidiana por excelencia, y cada día exige una respuesta al hambre y al sufrimiento perentorio.

Este trabajo debe ser visto como una síntesis del desarrollo filosófico como tal de Dussel. Pero no es solamente la culminación de un proyecto personal, sino algo más. Esta ética es la elaboración, desenvolvimiento y resolución de aporías y tensiones en el interior de la ética contemporánea, y al mismo tiempo promesa y anticipación que operarán dentro de la problemática ética futura. Por esta razón no es en vano que se han utilizado las palabras omnicomprendivo y enciclopédico. Estudiar esta ética es como trabajar a través de la tradición ética actual tratando de clarificar y resolver los nudos centrales de la discusión.

El grueso de este libro esta dividido en dos partes. La primera trata de lo que Dussel llama una ética fundamental. La segunda se ocupa de la ética crítica. O, como Dussel mismo anota, el libro está constituido por una ética I y ética II: los fundamentos de la ética, y el trabajo crítico de la ética. Ambas partes están compuestas por tres capítulos; cada capítulo de la primera parte se refleja, en su negación, en la segunda parte. La primera parte desarrolla los momentos fundamentales de la ética: el momento del «contenido» o material, el formal o de validez intersubjetiva, y el momento de factibilidad ética.

El primer capítulo de la primera parte se ocupa del momento material de toda ética. Este momento de la ética, o punto de partida, está relacionado a la cuestión de la verdad práctica. La pregunta es trabajada empezando con la neurobiología y su relevancia para el comprender que, como criaturas biológicas y con un sistema neurológico, respondemos a una permanente evaluación o valoración desde el criterio vida-muerte. En párrafos subsiguientes de este capítulo, Dussel asume y critica las líneas de desarrollo de las éticas materiales o substantivas de pensadores tales como los utilitaristas (Bentham, Mill), los comunitarianistas (MacIntyre, Taylor, Walzer), y otros. En el quinto párrafo de este primer capítulo, tras la crítica de las éticas materiales reductivas, se enuncia el principio material universal de la ética que obliga al que actúa éticamente a producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, desde una comunidad de vida, que inevitablemente es siempre cultural e histórica. Es un principio que tiene pretensión de universalidad.

El segundo capítulo trata de la moralidad formal, es decir, trata de la cuestión, de la validez intersubjetiva que todo acto y principio moral debe cumplir. La validez intersubjetiva se refiere al consenso, autonomía, legitimidad y aplicación del principio material de la ética. En este capítulo Dussel estudia magistralmente el trabajo de Kant, Rawls, Apel, y Habermas, los cuales ofrecen posiciones necesarios pero no sufi-

cientes para una fundamentación integral de la ética. Se concluye con la formulación de un principio formal universal que define que el que actúa moralmente debe partir del reconocimiento recíproco de todos los miembros de la comunidad de comunicación, y debe promover todos los requerimientos necesarios para la participación simétrica de los afectados en las decisiones racionales de dicha comunidad.

El tercer capítulo de esta primera parte se enfrenta a lo que Dussel llama la factibilidad ética, que se dirige a la pregunta acerca del «bien». En este lugar Dussel discute, sintetiza y critica, como en los capítulos anteriores con respecto a otros autores, los trabajos de Peirce, Putnam, Luhmann y Hinkelammert, y concluye con la enunciación del principio de factibilidad ética que determina que el que actúa ética o moralmente debe cumplir con los dos primeros principios, y debe intentar (si tiene pretensión de bondad) la realización del acto ético sólo cuando es factible, o posible, dadas las condiciones reales.

Si en la primera parte de la *Ética de la liberación* desarrolla los principios fundamentales de la ética en su momento *positivo*, en la segunda parte desarrolla los principios críticos de la ética en su forma *negativa*. O, de otro modo, si la ética fundamental se preocupa por la formulación positiva de los principios que guían el actuar ético, la ética crítica se ocupa de la formulación de los principios que guían y motivan la *crítica* ética como fuente de la praxis transformativa de la realidad.

El cuarto capítulo, el primero de la segunda parte del libro, trata de la fuente de la crítica ética desde el sistema vigente. En este capítulo Dussel efectúa una acotación de los trabajos de Marx, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Benjamin, Nietzsche, Freud, y finalmente Levinas. Este capítulo se funda en la posición de todos estos pensadores para enunciar un principio crítico-material de la ética que determina que la afirmación de la vida (el primer principio de «contenido» de toda ética) requiere y obliga a la crítica de todo sistema en el cual la corporalidad y dignidad del Otro es negada. Toda crítica, en resumen, parte de la experiencia y del reconocimiento del sufrimiento del otro. Este sufrimiento, es material en el nivel de la corporalidad. La condición de posibilidad de toda crítica es la afirmación de la dignidad del otro co-sujeto desde el reconocimiento de que su existencia es primeramente una realidad viviente.

El capítulo siguiente se ocupa de la validez anti-hegemónica de la crítica de la comunidad de víctimas. Este capítulo responde esencialmente a la pregunta acerca del surgimiento y desarrollo de los nuevos movimientos sociales, críticos, de emancipación, que adquieren consciencia de su propia exclusión a través de

sus luchas. A pesar de que inicialmente la crítica de la comunidad de víctimas sea tomada como ilegítima desde la perspectiva del sistema vigente, esta crítica toma al sistema dominante como ilegítimo en tanto descubre el modo cómo éste hace imposible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de la víctima. Aquí Dussel dialoga con Rigoberta Menchú, Freire, Bloch, y concluye con la enunciación de un principio crítico-discursivo que requiere que el que actúa éticamente debe participar de alguna manera solidariamente en una comunidad de víctimas, víctimas que habiendo sido excluidas se reconocen como tales, y que gracias a un proceso discursivo profieren una crítica «ilustrada» del sistema vigente.

En el capítulo final desarrolla lo que Dussel ha denominado el «principio-liberación». Toda ética que merezca este nombre debe culminar con el imperativo de liberar a toda víctima del sistema que se organiza sobre la perpetuación de la imposibilidad de la vida para la mayoría de los seres humanos por dicho sistema negados. La pregunta clave es ¿cómo, bajo qué condiciones, por cuáles medios debe ser alcanzada esta liberación? Aquí Dussel nos ofrece un análisis de la posición del político-organizativa de Marx o Rosa Luxemburgo. Este capítulo concluye con la elaboración del «principio-liberación» que requiere que el que actúa crítica y éticamente debe transformar factiblemente del acto, institución o sistema vigentes; es decir, trabajar en la construcción de un nuevo momento en el cual la vida de la víctima sea posible, sea el de una existencia feliz y no de angustia perpetua.

Es imposible ofrecer un resumen que no se convierta en violencia interpretativa de una obra de esta amplitud y profundidad. Uno sólo puede aventurarse en algunas reflexiones con peligro de equivocarse en las aseveraciones. La ética se ocupa de la vida, la cual es siempre primeramente la cuestión del «contenido», de la existencia de la corporalidad de un ser viviente. Cuando la imposibilidad de la vida se convierte en la norma del acto o del sistema, la ética debe transformarse en ética crítica. Toda ética siempre debe operar y partir de la dignidad de la víctima que sufre por la opresión de un acto, institución o sistema que la niega. La crítica ética debe ser proferida desde el discernimiento mediado por la comunidad de víctimas, la que desenmascara el sistema vigente como ilegítimo, como no-ético. Toda crítica es enunciada en vista a la transformación o liberación. La ética, entonces, trata de la vida, de la praxis de liberación que intenta la preservación y desarrollo de la vida. Toda ética se orienta hacia el futuro desde la perspectiva de la víctima para que la vida no sea un privilegio de pocos, sino que pertenezca a todo ser humano en virtud de simplemente ser un humano viviente.

COLABORADORES

DOMENICO JERVOLINO (Sorrento, 1946). Discípulo de Pietro Piovani y de Paul Ricoeur. Profesor de Filosofía del Lenguaje en la Universidad de Nápoles. Director de la revista *Alternative*. Ha publicado diversas obras de filosofía y de política entre las que cabe mencionar la monografía sobre Ricoeur, *Il cogito e l'ermeneutica*. Miembro de la coordinación internacional de AFYL y del consejo científico de la revista *Actuel Marx*. Con Giulio Girardi fue uno de los fundadores del movimiento «Cristiani per il socialismo».

GERMÁN MARQUÍNEZ ARGOTE. Catedrático de Filosofía en la Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá y director del Seminario X. Zubiri de Colombia. Profundo conocedor de la filosofía de Zubiri y uno de sus introductores en América Latina, intenta realizar una conjunción entre el pensamiento del gran metafísico español y la Filosofía de la Liberación. Organizador en 1981 del *I Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Entre sus numerosas obras cabe destacar *La filosofía en América Latina: Historia de las ideas* (1993) y *Realidad y posibilidad* (1995).

EDUARDO MENDIETA. Cursó estudios de Filosofía en Alemania y se doctoró en la Universidad de la Nueva Escuela en Nueva York. Profesor de Filosofía Ética en la Universidad de San Francisco. Ha escrito *From Hermeneutics to Semiotics: Karl-Otto Apel's Transformation of Transcendental Philosophy* y varios artículos sobre ética comunicativa y filosofía de la liberación. Actualmente prepara una obra sobre las geografías de la utopía, los regímenes espacio-temporales de la modernidad.

MARIANO MORENO VILLA (Cieza, Murcia, 1959). Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca y Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia con una tesis sobre la *Ética de la Liberación* de Enrique Dussel. Amplió estudios de Filosofía y Teología en diferentes centros europeos y en América con E. Dussel. Desde 1989 es profesor del Instituto Teológico de Murcia y es director de su Departamento de Filosofía y Sociedad. Profesor en el Tercer Ciclo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia y profesor invitado en varias universidades de Europa y América. Entre sus obras cabe destacar *Filosofía de la Liberación y Personalismo. A propósito de la Ética de la Liberación de Enrique Dussel* (1993), *El hombre como*

persona (1995), *Cuando ganar es perder. Reflexión ética sobre el neoliberalismo* (1997) y *La filosofía y la ética, de la A a la Z* (1998). Director del *Diccionario de pensamiento contemporáneo* (1997). Coordinador del presente número de la *Revista Anthropos* y de un próximo número dedicado a Pedro Laín Entralgo.

LUIS MANUEL SANCHEZ MARTÍNEZ (México, 1964). Licenciado en Sociología. Tras conseguir la maestría en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México ha realizado su doctorado en Filosofía en Frankfurt am Main sobre la confrontación de la Filosofía de la Liberación de E. Dussel y la Ética del Discurso de K.O. Apel y la Ética de la Acción Comunicativa de J. Habermas. Ha participado activamente en el Seminario de Filosofía Política impartido por Dussel durante varios años en la UNAM.

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I. (Buenos Aires, 1931). Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Licenciado en Teología por la de Innsbruck. Presidente del Área San Miguel de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), decano de la Facultad de Filosofía y profesor de la misma. Coordina el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica y una investigación interdisciplinar e interinstitucional sobre enseñanza social de la Iglesia. Miembro de la Academia Europea Scientiarum et Artium. Entre sus numerosas obras cabe destacar *Teología de la liberación y praxis popular* (1976), *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990) y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990). Compilador y coautor de numerosas obras. Autor de gran cantidad de artículos, en especial sobre filosofía y teología en perspectiva latinoamericana.

HANS SCHELKSHORN. En 1989 se doctoró en Teología con el estudio *Dialogisches Denken und politische Ethik*. Doctorado en Filosofía en 1994. Ha publicado *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels* (1992), *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel* (1997) y varios artículos sobre filosofía política, filosofía de la historia y filosofía latinoamericana. Participa en el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Coeditor de la revista *Polilog. Zeitschrift interkulturelles Philosophieren*.