

5.

*RESPONDIENDO ALGUNAS PREGUNTAS Y OBJECIONES SOBRE  
FILOSOFIA DE LA LIBERACION\**

---

\* México, septiembre de 1982

Mi amigo Zdeněk Korím (París) tuvo hace tiempo la gentileza de enviarme desde Francia algunas preguntas para una obra que prepara sobre nuestro pensamiento latinoamericano. El maestro Romano García de Cáceres (España) hizo lo mismo para la revista *Índice*. Por su parte Otaviano Pereira escribió un comentario al trabajo de Leonardo von Acker ("Uma filosofia da libertação", en *Revista brasileira de filosofia*, São Paulo, 114 (1978) 11-123; 115 (1978) 247-269) titulado "Filosofia da libertação: crítica do discurso" (*Reflexão*, Campinas, 18 (1980) 122-128). Querría dialogar con los tres, aclarando posiciones.

## 1. ¿FILOSOFÍA LATINOAMERICANA O FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN?

*¿Si debiera definirse como filósofo, qué adjetivo escogería para caracterizar su pensamiento: argentino, latinoamericano, occidental o ninguno de éstos?*

Si debiera necesariamente elegir alguno de los tres adjetivos, escogería el de "latinoamericano", pero cada vez pienso más en el sentido de que esta filosofía es válida para todo el mundo periférico (mal llamado "Tercer Mundo"), tal como lo conversábamos

hace poco en Bogotá con Mourad Wahba del Cairo. Pero es más, se trata de una filosofía que piensa desde el oprimido, también en los países centrales (tales como las minorías negras en USA, o la mujer en el mundo entero). Creo por ello que ninguno de los tres primeros adjetivos me cabría; prefiero denominarme un filósofo de la liberación, de los oprimidos como países, como sexo, como ideología, etc. Opino que la significación del discurso es *mundial* (no *universal*, ya que la pretendida universalidad hegeliana no es sino la particularidad europea elevada a la identidad dominante).

## 2. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PRAXIS POPULAR LATINOAMERICANA

*¿El origen de la filosofía de la liberación es sólo una "antropofagia" de los modelos filosóficos del centro, un prurito de sofisticación del lenguaje, o un intento de originalidad?*

Es verdad que una filosofía de la liberación no puede constuirse sin una simultánea "destrucción" de los discursos filosóficos dominadores; es verdad por otra parte que es inevitable tener que usar frecuentemente palabras nuevas para nuevas realidades; es verdad que si se piensa una realidad nueva el discurso no puede ser imitativo sino original. Pero estas tres consideraciones son secundarias y tocan aspectos accidentales del discurso filosófico de liberación. Muy por el contrario, el origen de la filosofía de la liberación es la realidad misma latinoamericana, la realidad de la opresión, la realidad de la praxis como actualidad del hombre en su mundo estructurado práctico-productivamente —tal como vengo exponiéndolo en mi *Filosofía de la producción*). Dicho punto de partida, sin embargo, no es cualquier praxis. Puede haber praxis de dominación y praxis de dominado. Praxis pasiva del oprimido y praxis liberadora del dominado. Puede haber, abstractamente, praxis *de clase*, o, concretamente, praxis *popular* (categoría central que no puede confundirse con la abstracción de los dogmáticos ni con la ambigüedad de los populis-

tas). La praxis popular latinoamericana liberadora, revolucionaria, *es de la realidad lo más real* y el punto de arranque focal de una filosofía de la liberación entre nosotros. Bien nos lo decía el amigo Augusto Salazar Bondy —desaparecido infelizmente en su juventud intelectual en 1974—.

No es que la filosofía (como teoría abstracta althusseriana) se relacione extrínsecamente al nivel práctico (como ideología no científica), sino, por el contrario, la *producción* teórica (y no la *práctica* teórica: contradicción en los términos) emerge, es constituida intrínsecamente, coadyuva, retroalimenta a la praxis concreta. La filosofía de la liberación nació en coyuntura de luchas populares que nos exigieron "aclaraciones" teóricas; acompañó prácticamente los procesos populares (expusimos nuestros temas de manera concreta a barriadas, organizaciones juveniles, partidos, mítines, indígenas, etc.); fuimos exigidos a descubrir nuevos temas y a internarnos en lo desconocido. Por ello caímos en errores (en parte rectificamos posteriormente al ver la equivocidad de categorías que pudieron fundar praxis contradictorias: pero fue la contradicción *de las praxis* la que nos mostró la equivocidad de las categorías y no los libros ni los filósofos), y por ello hemos podido corregirlos. Las filosofías idealistas, irreales, neutras no caen en errores; sólo imitan la verdad prestada; son irrelevantes, no pueden rectificarse (y aunque hablen de "falseabilidad" popperiana no pueden ser falseadas).

Una filosofía *de la liberación* parte de la praxis en situación concreta. En la praxis de liberación política (como en los 70s en el Cono Sur o como hoy en Centroamérica, en especial en Nicaragua triunfante o El Salvador revolucionario) los problemas son distintos que en la praxis de la liberación de la mujer (opresión machista que en el Tercer Mundo es sobredeterminada por la dominación de clase y de nación periférica). Hay por ello capítulos diversos.

En este sentido una filosofía desinteresada es imposible, y los que se creen desinteresados están justificando con su pensamiento al sistema dominador, sea político, machista, pedagógico o fetichista.

### 3. DISCURSO FILOSÓFICO Y LENGUAJE POPULAR

*¿No permanece la Filosofía de la liberación en la prisión de un lenguaje inauténtico, incomprensible para el pueblo mismo? ¿No habría que liberarla a ella misma de la palabrera de la filosofía académica?*

La Filosofía de la liberación pretende ser filosofía; filosofía técnica, precisa, científica (si ésto incluye igualmente la dialéctica y la sabiduría). Por ello no puede evadirse de un lenguaje que como tal no puede ser entendido no solo por el pueblo oprimido mismo, sino que ni siquiera puede ser precisamente interpretado por el no iniciado en el pensar filosófico estricto.

Se trata entonces de una "política del lenguaje". Es necesario como en una catarata por etapas expresar un pensar preciso en un nivel técnico y abstracto; para pasar después a otros niveles del lenguaje, siempre precisos, pero más concretos. Tenemos larga experiencia personal de expresar los grandes temas de la Filosofía de la liberación al nivel popular, sindical, juvenil, radial, televisivo. Aún hemos podido expresar nuestro pensar ante grupos de indígenas mayas en Chiapas, y la comprensión es cabal. En este último caso, para hacer comprender la existencia de un sistema *como totalidad* dentro del que nos encontramos pero del que sólo detectamos algunos aspectos más cercanos a la vida cotidiana, se usó ante los indígenas el caso de Jonás: estando en el estómago (el nivel óntico cotidiano) no podía saber que se encontraba en una ballena (la totalidad del sistema que lo oprimía). Se trataba así de *pasar* (momento dialéctico) de la totalidad del estómago donde estábamos, a la totalidad de la ballena (la formación social de toda la nación y aún del capitalismo mundial). No se puede pretender un lenguaje omniexplicativo, porque se caería en una utópica posición de un inmediatez al fin ambiguo. Sin embargo, la expresión popular no debe dejar de ser precisa, pero puede serlo, al mismo tiempo que pedagógica e interpretable, en la medida que haya sido filosóficamente precisada antes. Esta es la función de clarificación *estratégica* que

cumple la filosofía en los procesos concretos e históricos de liberación.

En este sentido estoy de acuerdo que la filosofía debe liberarse del ropaje innecesario de la filosofía académica, y como escribía Raimundo Panikkar ("A Philosophy of liberation", en *Cross Currents*, XXX, 4 (1980-1981), p. 455): "la primera tarea de la Filosofía de la liberación es liberarse ella misma". Lo único es que la filosofía no se libera del academicismo, de la autenticidad proponiéndose esta liberación secundaria como finalidad, sino luchando para servir concretamente a un pueblo a liberarse. Es en la cotidianidad de la lucha, en el "codo a codo", que el filósofo —sin advertirlo siquiera y sin habérselo propuesto— se va liberando de los modos dominadores del filosofar.

La filosofía adquiere un *pathos* más *proprético*, exhortativo; es una palabra también dirigida a la conversión, al compromiso, a la praxis de liberación misma. Es que la Filosofía de la liberación es imposible si no se da el paso práctico de entregar la vida por el otro, por el oprimido, por el pueblo. Desde este compromiso se abre un nuevo horizonte de objetualidad (nuevos objetos pueden ser pensados de nueva forma para nuevos fines).

#### 4. FILOSOFÍA Y APARATOS ANTIHEGEMÓNICOS

*Procedes de Argentina pero trabajas en México, ¿cuál fue la causa del transplante, en qué sentido pudo esto modificar tu vida y tu trabajo? —me pregunta García—*

Pareciera que la filosofía tiene alguna relación con el exilio, la persecución y la cárcel. No en vano Aristóteles abandonó primero la Academia camino hacia Assos —expulsado por el aristócrata Espeusipo, siendo el mismo un provinciano sin influencias—, para posteriormente por el nacionalismo de Demóstenes morir exiliado en Eubea. Hubo filósofos esclavos en el Imperio romano como signo de la dominación que pesaba sobre su patria de origen. Boecio escribió su famosa obra en la cárcel. Fichte

primero y después Hegel fueron expulsados de Jena por sus posiciones políticas favorables a la revolución francesa. Tantos posthegelianos, comenzando por Marx, nunca pudieron ser profesores y aún abandonaron su patria por articular su pensamiento con la clase emergente pero todavía dominada. El mismo Husserl fue expulsado de Freiburg por los nazis, por lo que exclamaba en su *Die Krisis des europaischen Menschentums* en 1935: "Las naciones europeas están enfermas, Europa misma, según se dice, está en una crisis". Algo antes, en la persecución del fascismo, última carta del capitalismo nacional europeo, Gramsci había comenzado en 1929 su primer *Quaderno*: "Esperienze della vita in carcere" escribía. Por ello, el 2 de octubre de 1973 por la noche, cuando explotó una bomba, un atentado, en mi casa de Mendoza, no pude sustraerme a la reflexión que toda filosofía crítica debe ser perseguida, más cuando pretende —como pretendíamos— organizar un aparato hegemónico ideológico-filosófico como era la Facultad de Filosofía en mi ciudad natal. La persecución, la muerte de algunos —como Mauricio López mi maestro en introducción a la filosofía—, era el efecto de la praxis de dominación que no permite aparatos antihegemonícos (que pueden tornarse hegemónicos). La destrucción física es necesaria por parte de la dominación.

En el exilio, la primera experiencia, es el descubrimiento del "nivel" nacional del discurso filosófico. En América latina, cada país, tiene un discurso propio; autores en los que se inspiran y critican, una historia distinta, una lucha particular. Muchos años necesité en México para tomar el "pulso" al discurso filosófico del país hermano. Pero ésto, siendo en sí gran dificultad, es enorme riqueza. Es una nueva etapa en mi vida, en mi pensamiento. El pensar se hizo más latinoamericano; alcanzó los límites mismos del Tercer Mundo; crece, se modifica, se hace más realista en la "punta del proceso histórico" —incluye igualmente la realidad cubana, nicaragüense, centroamericana—. Tenemos conciencia que todavía, como Aristóteles —valga sólo la comparación sin medir las diferencias y grandeza—, no hemos regresado a Atenas. Vamos tomando conciencia de la "helenicidad", es decir, de la latinoamericanidad oprimida y en liberación.

## 5. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARX

*¿Pretende la Filosofía de la Liberación ser una alternativa al pensamiento de Marx?*

En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores —exceptuando quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado la Escuela de Frankfurt—. Al comenzar en México la lectura atenta de Marx, en sus textos originales en alemán, tanto en el *MEW* como en el *MEGA* (cuando era necesario, y tal fue el caso de los *Cuadernos de París*, o aún los anteriores de Kreuznach u otros), en especial los *Grundrisse* y los recientes *Manuscritos del 61-63*, comenzó a revelárseme un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. Todo lo contrario de un materialismo objetivista, economicista. Marx levanta siempre al sujeto, al "hombre que trabaja", al "trabajo vivo" ante sus obras, sus productos, ante la acumulación de su vida en el capital. No se trata de un humanismo a lo Calves, ni tampoco la simplificación de Althusser. Se trata de un Marx que levanta a la persona —*Person* es usada desde los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital*— como lo que mide el valor de todo producto. La relación persona-persona o relación práctica, *ética*, se encuentra a la base de toda su reflexión económica. Su materialismo no es cosmológico u ontológico —como en el dogmatismo a lo Konstantinov— sino productivo: *el sujeto de trabajo constituye a la naturaleza como materia*. La "materia" es un momento constituido por el sujeto productor.

He podido, igualmente, descubrir en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o categoría de "exterioridad". En los *Manuscritos del 44* escribía: "La Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en

que se encuentra *fuera* (*ausser*) de esta relación laboral... Son fantasmas que quedan fuera de su reino... (Por ello) el hombre de trabajo puede diariamente precipitarse de su plena *nada* en la *nada absoluta*, en su inexistencia social que es su real inexistencia" (*MEW, EB I, 523-525*).

Sin embargo, la filosofía de la liberación no sólo incluye un discurso sobre la política y la economía política, sino igualmente sobre la erótica (y aquí Freud nos aporta un mundo categorial insustituible, dentro de cuyo ámbito Marx nada puede agregar), la pedagógica, la cuestión del absoluto, el metalenguaje de la lógica, etc. —La filosofía de la liberación es un discurso crítico articulado a la praxis de liberación. En ciertos casos, ciertos marxismos *dogmáticos* se articulan a praxis burocráticas de estabilización y deja de ser, fácticamente, filosofía de liberación —hasta puede constituirse en filosofía de la dominación—.

## 6. MOMENTO ANALÉCTICO DEL MÉTODO DIALÉCTICO

*¿Qué actualidad sigue teniendo la cuestión del método analéctico —me pregunta Z. Koufim—? "La filosofía de la liberación de E. Dussel no deja de ser una ideología acrítica, basada en presupuestos y postulados ocultos" —nos acusaba L. van Acker en art. cit., p. 260—.*

Desearía indicar la génesis de la cuestión de la *analéctica*. Cuando en 1970 advertimos la importancia de la filosofía de la liberación, desde las posiciones —por ejemplo— de la Escuela de Frankfurt, descubrimos bien pronto que nos separaba un abismo de las problemáticas más radicales del pensamiento crítico o radical europeo y norteamericano. Poco a poco pudimos ver que se trataba de una cuestión metafísica de fondo que redefinía totalmente el "punto de partida". El marxismo ortodoxo, la misma Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, y hasta el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, usaban un método dialéctico, pero una dialéctica negativa, ontológica, al fin afirmaban al sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica, la mismidad

como en potencia en relación a la que estaba ya dado en acto. "Lo mismo" (*tó autó*, que tanto habíamos trabajado en nuestra *Etica*) venía a subrepticamente imponerse de nuevo en nombre de la crítica, la revolución, etc. —.

La ontología, el *lógos* sobre el ser, el pensar de la totalidad, la filosofía que comprende al sistema en su fundamento, en su identidad, en el origen de la diferencia, dicha ontología puede moverse al fin de lo mismo hacia lo mismo, y, en casos más críticos, por negación de la negación. Pero lo negado en el sistema es negado desde el *mismo* fundamento del sistema. Y por ello la mera negación de la negado no puede aportar *novedad* real. Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar la que el somocismo —capitalismo dependiente nicaragüense— había oprimido. Se levantaban revolucionariamente, ante todo y principalmente, para afirmar al hombre nicaragüense, al pueblo *histórico* de esa nación centroamericana, que tenía y tiene demasiadas prácticas, valores, recuerdos, vida... *fuera (ausser)*, más allá (en griego: *anó, aná-*) del orden somocistas. Como indicaba Marx en los *Manuscritos del 44*, "fuera" del sistema, fuera del fundamento del ser, "más allá" de la identidad, existía *la actualidad de una vida nicaragüense no incluida porque despreciada, nada* para el somocismo, para el capitalismo. Un trabajador que no trabajaba, más allá de la actualidad del asalariado, es *nada* para la valorización del capital. Y bien, *más allá* del horizonte del sistema la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda, hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas.

La negación de la negación, la negación de la opresión somocista es posible desde *la afirmación* de la exterioridad vivida, real, concreta. No como exterioridad soñada por una fantasía a la *Eros y civilización* marcusiana. Exterioridad real en la praxis cotidiana de un pueblo que no ha sido incluido en el sistema por despreciado, ignorado, *nada*. La *nada* como la libertad del Otro (ámbito de incondicionalidad para el sistema); *nada* para el Ser y el Fundamento del sistema como realidad del Otro. Es decir,

la Realidad más allá del Ser indica la cuestión del *momento analéctico del método dialéctico*.

Recuerdo la ardua discusión de 1978 en Tegucigalpa; entre los que participaban estaban Franz Hinkelammert (su "trascendentalidad interna" es mi "exterioridad" analéctica), Núñez Tenorio, Luis E. Orozco, Alberto Parisi, etc.— Allí pudo verse que la dialéctica puramente negativa, que tiene por último horizonte la totalidad (como realidad y categoría) y por ello la negación de la negación como *motor dialéctico* al fin caía en tautología. Por el contrario, si el motor del proceso dialéctico (que es *un pasar* de una totalidad dada a otra totalidad que la comprende, fundamenta y explica) es la afirmación de la exterioridad, puede negarse la negación *desde* dicha afirmación. El asalariado no se rebela contra el régimen capitalista por el solo hecho de tomar conciencia que su trabajo valoriza el capital; el pueblo nicaragüense no se levanta contra Somoza sólo porque tenga conciencia de la opresión que sufre. Si toma conciencia que su trabajo se acumula como capital es porque antes tiene experiencia de un trabajo que puede consumir para aumentar su vida propia. Desde la afirmación de su vida reproducida por un trabajo que produce para el consumo del sujeto de trabajo es que el trabajador alienado puede tomar conciencia de su estado de negatividad y negarla por lo tanto. Es porque el pueblo nicaragüense tenía espacios de libertad, dignidad, historia de sus relatos de liberación, música, lengua, economía de autosubsistencia, etc. —no hechos de conciencia sino hechos productivos, económicos, políticos esencialmente—, es porque en dicha exterioridad se había experimentado como libre que podía descubrir la relación práctica con el somocismo como opresión. La revolución sandinista no es sólo negación de lo que el capitalismo dependiente había negado en ellos; es ante todo *afirmación de la exterioridad* nicaragüense, su especificidad histórica, su originalidad —que el *pueblo* portaba como sujeto histórico de una formación social que transita por sucesivas posiciones económico-políticas—, el proceso revolucionario, la praxis de liberación con la que se articula una filosofía crítica concreta es posible.

En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* —Edicol, México, 1977— habíamos hablado todavía, al igual que en la *Ética*, de un "método" analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz —"ante la cual hay que *saber guardar silencio*", cuestión que no puede tratar Wittgenstein— era el arranque inicial, *meta*-físico (aquí "metá" en griego, significa *más allá*: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra "método" analéctico por "momento" analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una *nueva* totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos en él. En algo "semejante" (la continuidad con el pasado) en algo "distinto" (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado.

De la misma manera, cuestiones como revelación, epifanía, alteridad, y otras palabras que están llenas de sentido primario no-filosófico llevan a muchos a hacerme la acusación que en verdad estoy camuflando tras un lenguaje aparentemente filosófico opciones ideológicas previas. Debo indicar que tengo conciencia que la cuestión de la exterioridad, del más allá de la realidad con respecto al ser, la alteridad de la metafísica con respecto a la ontología, la implantación ética de la ontología, etc., parecieran traídas de un mundo ideológico no-filosófico. Sin embargo, lo que acontece es que muchos críticos no han estudiado el pensa-

miento de pensadores tales como Rosenzweig, Blondel, Buber, Zubiri, Levinas, etc., dentro de cuya corriente podrían entender lo que yo planteo. Claro que lo que ellos indicaban en el "centro" nosotros lo mundializamos desde la "periferia", y lo que a veces en ellos eran casi inocentes distinciones devienen brutales juicios en nuestra pluma. Pero no tenemos culpa que nos haya tocado vivir un espacio geopolítico reprimido hasta el genocidio como en Guatemala hoy en 1982, o situaciones de tanta injusticia como la que sufre Latinoamérica a fines del siglo XX. La imputación de ocultamiento ideológico de muchos momentos de nuestro discurso habría que tratarlo uno por uno, pero, y de todas maneras, es demasiado sabido que todo discurso filosófico, porque no es "puro" absolutamente, tiene siempre una contaminación ideológica. Claro es que, frecuentemente, los que hacen esa imputación a otros no miran la "viga en su propio ojo".