

# El estado de la cuestión

## Corrientes actuales de la Filosofía de la Liberación

Carlos Beorlegui

### Resumen

La Filosofía de la Liberación (FL) ha cumplido ya tres décadas. Desde entonces, las circunstancias socioculturales latinoamericanas y del resto del planeta han cambiado notablemente. Al hilo de esos cambios, sus representantes más destacados han ido madurando y transformando su pensamiento, confrontándolo con las nuevas coordenadas de la sociedad latinoamericana. Queda el interrogante de si la FL sigue teniendo vigencia y actualidad, ante las críticas de paradigmas teóricos rivales como el neoliberalismo, la postmodernidad y la postcolonialidad, a la hora de dar cuenta con mayor realismo de la situación latinoamericana y de contribuir a su liberación y humanización.

### Abstract

This is the third decade of the Philosophy of Liberation and during these years the socio-cultural circumstances of Latin America and the rest of the world have changed considerably. Following these changes, the most significant exponents of this Philosophy have matured and transformed their thoughts in answer to the new coordinates of Latin American society. The question remains of whether this Philosophy is still valid in the face of the criticism of rival theoretical paradigms such as neo-liberalism, post-modernity or post-colonialism when it comes to accounting for the situation of Latin America in a more realistic way and also to contributing to the liberation and humanization of this part of the world.

### 1. Introducción

A más de tres décadas del surgimiento de la llamada *Filosofía de la liberación* (FL), al menos si se atribuye tal inicio a un grupo de filósofos jóvenes argentinos (cosa un tanto problemática y no del todo cierta, como veremos más adelante), es pertinente preguntarse qué queda hoy de esa línea filosófica y si tienen todavía vigencia en

los inicios del siglo XXI sus tesis principales. Con estas cuestiones de fondo, sus protagonistas principales se volvieron a juntar de nuevo en Río Cuarto (Argentina), durante tres días de noviembre de 2003, en las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre “Liberación, Solidaridad, Liberación”<sup>1</sup>. En medio de las discrepancias y de las diferencias de planteamientos que siempre han existido entre ellos acerca de lo que se entiende por *liberación y filosofía de la liberación*, parece que al menos tienen claro que “la cuestión de la liberación –tanto desde un punto de vista teórico como de la perspectiva de la situación económica, política y cultural global– está quizás más vigente que nunca”<sup>2</sup>.

Preguntarse por la situación actual de la FL supone y exige detenernos primero en delimitar qué se entiende por FL, cuándo, dónde y cómo surgió, hacer referencia a sus más importantes protagonistas y líneas internas, así como a las diferentes etapas por las que su pensamiento ha ido evolucionando, para finalmente plantearnos la cuestión de si tal FL sigue vigente, y en qué sentido, y si no ocurre, como pretenden algunos representantes de teorías rivales, que la FL ha dejado de ser válida y pertinente en un mundo atravesado por la globalización, el neoliberalismo, la postmodernidad y las tesis postcoloniales.

## 2. Matrices culturales y contexto filosófico de la FL

La FL forma parte del conjunto de los movimientos liberacionistas latinoamericanos surgidos al calor del despertar político y cultural que América Latina experimentó en la década de los sesenta. El contexto sociocultural estaba configurado por una serie de matrices culturales entre las que hay que destacar la *teoría de la dependencia*<sup>3</sup>, la *teología de la liberación* (TL)<sup>4</sup>, la *pedagogía del oprimido*<sup>5</sup>, el

<sup>1</sup> Cfr. las ponencias más significativas de este Encuentro en “Filosofía de la Liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, editadas por Dorando J. MICHELINI en *ERASMUS. Revista para el diálogo intercultural*, V/1-2 (2003). Agradezco a Raúl Fornet-Betancourt el acceso a estos materiales.

<sup>2</sup> MICHELINI, Dorando J., “Prólogo” a la edición de las ponencias del referido Encuentro, editadas en el número ya citado de la revista *ERASMUS*, p. 4.

<sup>3</sup> Los más importantes teóricos fueron Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado y A. Quijano, entre otros.

<sup>4</sup> Cfr. TAMAYO ACOSTA, J. J., *Para comprender la Teología de la liberación*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1988 (5ª ed.: 2000).

<sup>5</sup> Cfr. FREIRE, P., *La pedagogía del oprimido*, Montevideo/México, Siglo XXI, 1970; Id., *Educación para la praxis de la libertad*, México, Siglo XXI, 1972.

éxito de diversas expresiones culturales latinoamericanas, como el *boom* de su novelística <sup>6</sup> y de la muralística indigenista de Orozco, Ribera y Siqueiros, y sobre todo los antecedentes teóricos de algunos filósofos latinoamericanos de la generación anterior <sup>7</sup>. Todas estas expresiones culturales sirvieron de detonante y acompañantes del posterior surgimiento de la FL, a finales de la década de los sesenta y comienzos de los setenta.

Si nos remitimos ya al entorno filosófico, los estudiosos de la FL suelen dividirse a la hora de indicar las raíces originarias de esta corriente. Frente a quienes consideran que el origen específico se halla en un grupo de filósofos jóvenes argentinos, hay otros que sitúan los orígenes en tres núcleos diferentes: el mexicano (L. Zea), el peruano (A. Salazar Bondy) y el argentino. Me inclino más bien por esta segunda tesis, aunque también es cierto que el núcleo argentino ha sido quien con mayor fuerza y continuidad ha cultivado y extendido las tesis centrales de la FL.

Echando una mirada panorámica a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano, podemos advertir que las raíces primeras de la sensibilidad liberadora, dentro del ámbito de la filosofía latinoamericana, hay que situarlas en la filosofía de dos importantes pensadores del grupo generacional anterior a la generación de la propiamente FL, Leopoldo Zea y A. Salazar Bondy, y su polémica sobre el sentido, la autenticidad y originalidad de la filosofía latinoamericana <sup>8</sup>. El detonante de esta polémica lo constituyó la publicación del libro de Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* <sup>9</sup>, al que respondió L. Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* <sup>10</sup>. Esta primera fase de confrontación se continuó poco después a través de sendas ponencias presentadas en las Jornadas de Filosofía de la Universidad del Salvador, en San Miguel (Argentina), celebradas en 1973. La muerte prematura (1974) del filósofo peruano interrumpió esta interesante polémica, pero sus tesis fueron conti-

<sup>6</sup> Cfr. MARCO, J./GRACIA, J. (eds.), *La llegada de los bárbaros. La recepción de la literatura hispanoamericana en España, 1960-1981*, Barcelona, Edhasa, 2004.

<sup>7</sup> Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, cap. 10, "La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación", 671-802, en especial 675-690.

<sup>8</sup> Cfr. los diversos momentos sobre esta polémica, en CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983 (2ª ed.: 1992), pp. 161-167; BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, o.c., cap. 9º, pp. 597-602, y 624-635, y cap. 10º, pp. 686-690.

<sup>9</sup> México, Siglo XXI, 1969.

<sup>10</sup> México, Siglo XXI, 1969.

nuadas por algunos de los más conocidos representantes de los jóvenes filósofos argentinos.

### 3. La FL de los jóvenes filósofos argentinos

La virtualidad del grupo argentino consistió en conformarse como un grupo amplio y heterogéneo, que apoyándose en el camino ya recorrido por Zea y Salazar Bondy, así como en las diferentes matrices culturales de las que hemos hablado más arriba, trataron de reflexionar juntos en varios congresos y reuniones académicas para configurar y dar consistencia a lo que empiezan a denominar *Filosofía de la Liberación* (FL).

Los eventos académicos en los que se fue configurando esta corriente fueron el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Córdoba (Argentina, 1971), así como varios Encuentros Académicos de Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de los jesuitas del Salvador, en San Miguel, cerca de Buenos Aires, entre 1969 y 1973. En ese año 1973 se publicará el libro conjunto *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>11</sup>, donde plasman también sus ideas centrales en un *Manifiesto* firmado por todos ellos<sup>12</sup>. Dos años después se celebraría el Encuentro de Filosofía de Morelia (México, 1975), extendiéndose el movimiento al resto de países latinoamericanos, con la presencia de lo más granado y representativo de las diferentes corrientes de la FL<sup>13</sup>.

Lo que en un principio parecía un movimiento homogéneo y compacto, fue dando lugar a una amplia heterogeneidad de puntos de vista, como no podía ser menos, dado que, aunque todas las corrientes tienen la pretensión de expresar una filosofía con pretensiones de liberación, eran muy fuertes las discrepancias entre ellos a la hora de entender el sujeto de tal liberación, el método de la misma, el objeto final de la liberación, así como la fundamentación teórica de cada propuesta filosófica. H. Cerutti fue quien primero y de forma extensa presentó una síntesis de los primeros avatares históricos

<sup>11</sup> Buenos Aires, Edit. Bonum, 1973.

<sup>12</sup> Este Manifiesto ("*A manera de manifiesto*") aparece en la solapa del libro, y firmado por O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, H. Cerutti Guldberg, C. Cullen, J. De Zan, E. Dussel, A. Fornari, D- Guillot, A. Kinen, R. Kusch, D. Pro, A. De la Riega, A. Roig y J. C. Scannone.

<sup>13</sup> Las diversas intervenciones se publicaron en VV. AA., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976.

y teóricos de las corrientes primeras más significativas en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana* <sup>14</sup>. Ahora bien, a las cuatro corrientes que propone Cerutti, hay que agregar otras dos, las lideradas por Ignacio Ellacuría en El Salvador y por Fr. Hinkelammert desde Costa Rica.

A pesar de las claras diferencias entre las diversas escuelas o corrientes, todas ellas coincidían en un fondo teórico común, que les permitía ser consideradas *filosofías de la liberación*. En sus grandes líneas, considero que los rasgos comunes más significativos podrían ser los siguientes:

- El punto de partida: la experiencia de la pobreza y de la dependencia o dominación de Latinoamérica y, en general, de una gran parte de la humanidad, el Tercer Mundo. Para fundamentar estos análisis se apoyaban en la *teoría de la dependencia*.
- Comprensión del quehacer filosófico como una escucha fiel de la realidad, que les llevará a realizar una conceptualización de la situación de dependencia y dominación del pueblo latinoamericano, de la clase proletaria o de las capas más deprimidas.
- Esta teorización se convierte o se autodenomina de *liberación*, o *liberadora*, en la medida en que se entiende como acompañante e iluminadora de la *praxis de liberación*, que en esos momentos tiene dimensiones sociales, políticas e incluso militares (guerrilla y levantamiento armado contra las dictaduras). La filosofía liberadora, por tanto, se considera un *momento segundo* que sigue y acompaña críticamente a la *praxis liberadora*, aprendiendo de ella y orientado críticamente su orientación y sus pasos sucesivos.
- Estos elementos comunes serán entendidos, en sus concreciones, de modo muy diferente, puesto que discreparán tanto en el *sujeto de la liberación*, como en el *método* de análisis y de praxis liberadora, y también en la *meta utópica* a perseguir por este proceso liberador. Así, a la hora de dilucidar quién es el *sujeto* de la liberación, para unos lo será el *pueblo* (liberación nacional), para otros, las *mayorías populares*, y para otros, la *clase proletaria* (liberación económica). Igualmente, el *método* y la *meta utópica* a perseguir en este proceso libera-

<sup>14</sup> México, FCE, 1983 (2ª ed.: 2002). Cfr. ORTEGA, Hugo O., "El surgimiento de la filosofía de la liberación", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, III (1976), pp. 344 y ss.

dor serán diferentes si el trasfondo filosófico en el que se apoyan es el marxismo y los llamados teóricos de la sospecha, la filosofía de Lévinas o la de Zubiri.

Estas diferencias, como hemos indicado, se irán haciendo patentes casi desde el principio, y serán motivo en algunos casos de enfrentamientos personales, puesto que lo que estaba en juego no eran meras discrepancias teóricas sino el empeño de luchar por la libertad y la liberación de los pueblos y clases proletarias latinoamericanas, proceso en el que los propios filósofos se estaban jugando literalmente la vida. De hecho, la mayoría de estos pensadores tuvieron que exilarse de Argentina, tras advertir que sus vidas estaban en peligro. En otros casos, como en el de I. Ellacuría, pagaron con su vida la coherencia entre su modo de pensar y de vivir. Se volvía una vez más a confirmar que la *pasión y voluntad de verdad*, propio del ejercicio de filosofar con coherencia, resulta siempre peligrosa, a veces hasta la pérdida de la propia vida, como ya ocurrió desde el inicio con Sócrates.

#### 4. Las diferentes escuelas o corrientes de la Filosofía de la liberación<sup>15</sup>

Ya indicamos que la FL no fue un movimiento homogéneo, sino que se difractó muy pronto en varias corrientes autónomas. H. Cerutti destaca cuatro, que denomina *ontologista, analéctica, historicista y crítica o problematizadora*. A estas cuatro vamos a añadir las que lideraron Fr. Hinkalammert e I. Ellacuría. La corriente *ontologista* estaba integrada por R. Kusch, C. Cullen, Mario Casalla, y Amelia Poldetti, entre otros. Defendían que el sujeto del filosofar liberador era el *pueblo*, entendiendo como tal al pueblo indígena, en la medida en que él sería el depositario de la esencia auténtica de lo americano, de la *América profunda*<sup>16</sup>. Desde esas coordenadas, contraponían la

<sup>15</sup> Junto a H. Cerutti (*Filosofía de la liberación latinoamericana*, o.c.), hay otros autores que han presentado diversas propuestas de clasificación de los diversos modos de entender la FL, como SCANNONE, J. C., "Presentación", *Stromata*, XXVIII (1972), nº 1-2, p. 4; y WERTZ, N., *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, cap. "Filosofía de lo americano y filosofía de la liberación", pp. 153-189.

<sup>16</sup> Cfr. KUSCH, G. R., *América profunda*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1975; Id., *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976; CASALLA, M., "El concepto de "Pueblo". Algunas consideraciones desde la historia argentina latinoamericana", *Latinoamérica*, México, 1975, nº 8, 119-158.

cosmovisión indígena y su modo de habérselas con la realidad (*estar*), y la cosmovisión europea racionalista, tecnocientífica y dominadora (*ser*). La corriente *analéctica* estuvo representada por J. C. Scannone<sup>17</sup>, E. Dussel<sup>18</sup>, O. Ardiles y H. Ortega, entre otros, y su suelo filosófico lo constituyó sobre todo el pensamiento de E. Lévinas adoptado críticamente<sup>19</sup>. Como el grupo anterior, consideran que el sujeto de la liberación es el *pueblo*, y entienden la liberación primordialmente en clave cultural y nacional antes que social. Siguiendo a Lévinas, realizan una dura crítica a la racionalidad occidental (*Totalidad* opresora), centrada en un *yo pienso* solipsista, racionalista y dominador, no respetuoso de la alteridad del otro, sean individuos o culturas. Por el contrario, ellos proponen una *metafísica de la alteridad* y una *analéctica* de la liberación, que analizando la realidad desde el lugar privilegiado de la alteridad del pobre y de las víctimas del sistema, les acompañe en el proceso sociopolítico de liberación.

La línea *historicista* estuvo representada por L. Zea (1912-2004)<sup>20</sup>, A. A. Roig y Arturo Ardao (1912-2003), intelectuales pertenecientes más bien a la generación anterior. El apelativo de *historicista* se debe a su empeño en retomar la herencia histórica de la filosofía latinoamericana como condición para realizar una efectiva función liberadora. El cuarto grupo, compuesto por H. Cerutti, Severino Croatto, Manuel I. Santos y Gustavo Ortiz, entre otros, suele denominarse grupo *salteño*, o corriente *crítica o problematizadora*, en la medida en que ha insistido sobre todo en demorarse en el análisis de las condiciones epistemológicas necesarias para configurar y constituir una filosofía de la liberación correcta y libre de presupuestos ideológicos. Sus planteamientos teóricos eran cercanos al marxismo y a los “teóricos de la sospecha” (Ricoeur), y desde esos presu-

<sup>17</sup> Cfr. SCANNONE, J.C., “Hacia una dialéctica de la liberación. Teoría del pensar practicante en Latinoamérica hoy”, *Stromata*, 27 (1971), nº 1, 23-68; Id., “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata*, 28 (1972), nº 1-2, 107-150.

<sup>18</sup> Cfr. DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1974; Id., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, 5 vols., Buenos Aires, S. XXI, 1973/México, EDICOL/Bogotá, USTA, 1980; Id., *Filosofía de la liberación*, México, EDICOL, 1977.

<sup>19</sup> Cfr. BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, o.c., cap. 10º, pp. 705-755.

<sup>20</sup> Cfr. ZEA, L., *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1976; Id., *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976; Id., *Discurso sobre la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

puestos se desmarcaron y criticaron los planteamientos populistas de las dos primeras corrientes, acusándoles de no ser suficientemente radicales y autocríticos en sus posturas teóricas y prácticas.

Entre las diferentes corrientes de la FL no se suelen incluir las aportaciones de Fr. Hinkelammert y de I. Ellacuría, en la medida en que ninguno de ellos participaron en los momentos iniciales del movimiento, pero sus propuestas teóricas son de innegable importancia, así como las escuelas de pensamiento que han generado. El pensador alemán, afincado en Costa Rica, Fr. Hinkelammert (1931) es uno de los teóricos más originales y profundos, a la vez que más influyentes, de entre los que cultivan hoy la FL, a través del Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) de San José de Costa Rica. Sus originales y profundas reflexiones teóricas se sitúan a caballo entre la economía, la filosofía y la teología <sup>21</sup>. Ignacio Ellacuría (1930-1989) tampoco formó parte de los grupos iniciadores de la FL, pero su pensamiento se sitúa, al igual que el pensador alemán, en la órbita de una filosofía liberadora <sup>22</sup>. Para Ellacuría, el objeto de la filosofía es la *realidad*, y más en concreto la *realidad histórica*. La tarea que tiene por delante la filosofía es iluminar la realidad y hacerse cargo de ella <sup>23</sup>. Toda filosofía tiene que ser consciente de su propia historicidad, de sus relaciones interesadas con la praxis social en la que se halla inmersa, y sólo así podrá avanzar hacia una verdad objetiva y universal. Su muerte violenta le impidió dejar terminada la sistematización de su pensamiento, tarea en la que estaba enfrascado, y que fue publicada de forma póstuma, bajo el significativo título de *Filosofía de la realidad histórica* <sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Para una síntesis del pensamiento de Fr. Hinkelammert, cfr. CIRIZA, Alejandra, "Franz Joseph Hinkelammert (1931)", en JALIF DE BERTRANOU, Cl. A. (comp.), o.c., 117-132.

<sup>22</sup> Cfr. VALDÉS VALLE, R., "La búsqueda filosófica inicial", en SOBRINO, J./ALVARADO, R. (eds.), *Ignacio Ellacuría. "Aquella libertad esclarecida"*, Santander, Sal Terrae, 1999; ALVARADO, R., "Ignacio Ellacuría: De la liberación de la filosofía a la filosofía de la liberación", en VV. AA., *Voluntad de arraigo. Seminario Zubiri-Ellacuría*, Managua, UCA, 1994, 13-38; GONZÁLEZ, A., "Aproximación a la obra filosófica de Ignacio Ellacuría", en GIMBERNAT, J.A./GÓMEZ, C. (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a Ignacio Ellacuría*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1994, 307-327.

<sup>23</sup> Cfr. "Función liberadora de la filosofía", *ECA* (Estudios Centroamericanos, San Salvador), 1985, nº 435-436, 45-64.

<sup>24</sup> San Salvador, UCA Editores, 1990, y Madrid, Trotta, 1991. Cfr. SAMOUR, Héctor, *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador, UCA Editores, 2002.



## 5. Los avatares posteriores de los filósofos de la liberación

A lo largo de las dos últimas décadas del s. XX, la FL irá experimentando una cierta crisis de identidad, como consecuencia tanto de su propia evolución interna como también de las críticas de otras corrientes filosóficas como la postmodernidad y la postcolonialidad.

### 5.1. La evolución interna de la FL

Desde los momentos iniciales y fundacionales, cada una de las líneas más significativas de la FL ha ido evolucionando de forma peculiar, y los filósofos más representativos se han visto obligados por las circunstancias sociopolíticas y culturales a replantear sus presupuestos y a acomodar su filosofía a los nuevos contextos. Y en esta tesitura, mientras unos han considerado que la FL estaba superada y necesitada de orientarse en nuevas direcciones, otros han defendido sin embargo que la FL seguía siendo válida, y más necesaria que nunca. Y algunos más jóvenes están proponiendo un modelo intercultural de filosofar, que mantenga lo más valioso de la FL y supere algunas de sus deficiencias.

#### a) *¿Filosofía de la liberación o filosofía para la liberación?*

La llamada a la superación de la filosofía *de* la liberación, proponiendo convertirse en filosofía *para* la liberación <sup>25</sup>, vino relativamente pronto de la mano de H. Cerutti, uno de los más tempranos y duros críticos de la supuesta uniformidad de este movimiento filosófico. Para Cerutti, como ya vimos, la mayoría de las diferentes corrientes de FL no han sido suficientemente autocríticas respecto a sus propios fundamentos epistemológicos e ideológicos, pretendiendo con sus voluntariosas pero ingenuas propuestas representar la única fundamentación filosófica de la praxis liberadora. De ahí que, pidiendo una actitud más modesta y autocrítica, considere que una filosofía que se pretenda *liberadora* sólo podrá aspirar a acompañar e iluminar la praxis de liberación (filosofía *para* la liberación). De este modo, afirma Cerutti, no sólo la filosofía ayudará correctamente al proceso de liberación, sino que se liberará de una falsa idea de su objeto y función. De todas formas, en su intervención en las Jornadas de

<sup>25</sup> Cfr. CERUTTI, H., *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, México, UAEM, 1997.

ICALA (Río Cuarto, Argentina), con motivo de los treinta años del surgimiento de la FL, Cerutti entiende que, dado que las desigualdades entre los hombres del planeta lejos de disminuir siguen aumentando todavía más, está más que justificada “una insistencia en la necesidad de la liberación”<sup>26</sup>. Esta constatación exige de la filosofía saber estar a la altura de las circunstancias y que “se ponga en condiciones de hacer un aporte que coadyuve al avance exitoso del proceso de liberación”<sup>27</sup>. En la medida en que una filosofía liberadora tiene que partir en su tarea reflexiva de entender y asumir su contexto sociocultural<sup>28</sup>, entiende Cerutti que una *filosofía para la liberación* propia de los inicios del s. XXI tiene que configurarse con presupuestos diferentes de aquéllos en los que se apoyó la FL de hace tres décadas. Una filosofía para la liberación que se halle a la altura de las actuales circunstancias, tiene que partir, en primer lugar, según Cerutti, de las sangrantes diferencias sociales en las que vive gran parte de la humanidad, y también la América hispana, y desenmascarar la ideología neoconservadora que pretende encubrir esta injusta realidad y vivir como si esta desigualdad no existiera o no fuera significativa. Por tanto, el quehacer básico de una filosofía radical, como pretende ser una filosofía *para* la liberación, será acercarse con mirada crítica a la historia de las ideas y a la realidad de nuestra América, enfrentándose a las trampas academicistas, para colaborar al proceso de autonomía y liberación de los seres humanos, aportando un pensamiento dialógico, crítico y autocrítico, y ayudando a resolver la tensión utópica que se da entre la realidad y el ideal. Aquí se sitúa para él el mayor desafío que la realidad le plantea al filósofo: saber articular la dura pero fructífera tensión, propia de “la plenitud de la experiencia humana”, que se da entre “el pesimismo de la realidad y el optimismo del ideal”<sup>29</sup>. Esta tarea no la va a poder hacer el filósofo más que dialogando críticamente con otros, en equipo interdisciplinar, escapando a las rigideces académicas y escuchando la voz de la gente del pueblo, convirtiéndose de alguna manera en altavoz de los colectivos y culturales postergados, sin escritura y sin voz. De este modo el filosofar será el resultado de todas esas voces, en un ejercicio auténticamente de-

<sup>26</sup> CERUTTI, H., “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, *Erasmus* (Revista para el diálogo intercultural), V/1-2 (2003), pp. 15-27; 16.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>28</sup> Cfr. CERUTTI, H., *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000.

<sup>29</sup> Cfr. CERUTTI, H., “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación”, o. c., p. 25.

mocrático de participación de todos los afectados, excluidos y acallados en gran medida hasta el presente.

*b) Evolución interna y revisión de categorías.*

Otros filósofos de la liberación, como es el caso de J. C. Scannone, E. Dussel, Fr. Hinkelammert y otros, han ido evolucionando de forma significativa pero sin entender tal proceso como un alejarse de las posturas iniciales, sino como una positiva maduración interna. J. C. Scannone, tras la etapa primera propiamente de FL, se ha orientado a mediar el pensamiento liberador a través de un acercamiento a la *cultura popular*, coincidiendo en parte con la primera de las corrientes de la FL, la ontologista. Si en su primera etapa, apoyado críticamente en la filosofía de Lévinas, trataba de fundar analéticamente una FL desde el lugar del otro, el pobre, las culturas marginadas, proponiendo una metafísica de la alteridad, en etapas posteriores se ha ido abriendo a la "vía larga" (P. Ricoeur) de mediar la reflexión metafísica con una filosofía inculturada, en la medida en que la realidad humana se nos muestra siempre envuelta en ropaje cultural. En coincidencia con los análisis de Cullen y Kusch, pero enriqueciendo sus planteamientos, Scannone considera que la clave o categoría fundamental de la cultura popular americana es el *estar*, frente al *ser* de la cultura griega y el *acontecer* de la bíblica<sup>30</sup>. El sujeto del estar asentado en la realidad, de forma pasiva y acogedora, es el pueblo, como un *nosotros ético-histórico*, en la medida en que, por un lado, no se trataría de un colectivo despersonalizado, sino que se tendría en cuenta dentro del nosotros a cada sujeto como personalidad única e insustituible (acento ético desde Lévinas), y, por otro, se acentuaría también el carácter dinámico e histórico de sus contenidos culturales. Desde este punto de vista, Scannone no insiste tanto en la contraposición, al estilo de Kusch, entre las categorías *estar*, *ser* y *acontecer*, sino en su complementariedad fructífera.

En la etapa posterior, dedicada a una filosofía de la cultura y de las instituciones, Scannone incorpora a sus reflexiones, como otros filósofos de la liberación, elementos de la racionalidad comunicativa y de la ética del diálogo de Apel y Habermas<sup>31</sup>. Pero, si Scannone

<sup>30</sup> Cfr. SCANNONE, J. C., "Sabiduría popular y pensamiento especulativo", en SCANNONE, J. C., (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Edit. Guadalupe, 1984, 51-72.

<sup>31</sup> Cfr. SCANNONE, J. C., "Filosofía primera e interpersonalidad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico", *Stromata*, 42

acompaña a estos filósofos alemanes en el paso del sujeto individual kantiano al nosotros de la racionalidad comunicativa, se aparta de ellos desde su propuesta ya dicha del *nosotros ético-histórico*, en la medida en que considera que tanto Apel como Habermas no hacen hincapié suficientemente en el acento levinasiano de la idiosincrasia de cada interlocutor, sean individuos o grupos culturales. El *nosotros* de la situación ideal de diálogo de la ética discursiva sería para Scannone un colectivo demasiado impersonal e igualador. Cada componente del mismo sería *uno de tantos*, cuando lo cierto es que cada persona o grupo cultural es diferente e irrepetible en su mismidad. De ahí que proponga la necesidad de ir construyendo instituciones<sup>32</sup> que insistan y primen en la configuración de las sociedades las relaciones construidas sobre la “lógica de la gratuidad”. En conclusión, la tarea que compete según Scannone a la FL será construir “estrategias de lo humano” que, rompiendo la lógica asimétrica de la dominación con la que está configurada la sociedad neocapitalista actual, vaya instaurando instituciones y prácticas interpersonales e interculturales apoyadas en relaciones de gratuidad, respetuosas de la alteridad del otro dialogante.

La evolución del pensamiento de E. Dussel ha experimentado también un enriquecimiento y complejidad verdaderamente notables. Tras su salida de Argentina para afincarse en México, se dedicó los primeros años a extender su FL por la mayoría de los países latinoamericanos, al tiempo que iniciaba una cierta revisión de sus planteamientos primeros de la mano de un profundo y fructífero estudio de la obra de Marx<sup>33</sup>. La revisión y clarificación que Dussel ha ido realizando consistirá sobre todo en la profundización en la categoría *pueblo*, como sujeto de la liberación, para impregnarla del sesgo de *clase social* propia del marxismo<sup>34</sup>. Además, el estudio a fon-

(1986), 367-386; I., “Racionalidad ética, comunidad de comunicación y alteridad”, *Stromata*, 43 (1987), nº 3-4, 393-397.

<sup>32</sup> Cfr. SCANNONE, J. C., “Institución, Libertad, Gratuidad”, *Stromata*, 49 (1993), nº 3-4, 239-252; Id., “Aportes filosóficos para una Teoría y Práctica de unas Instituciones Justas”, *Stromata*, 50 (1994), nº 3-4, 157-173.

<sup>33</sup> Cfr. DUSSEL, E., *La producción teórica de Marx (Un comentario a los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1985; Id., *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988; Id., *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la 3ª y 4ª redacción de El Capital*, México, Siglo XXI, 1990; Id., *Las metáforas teológicas de Marx*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1990.

<sup>34</sup> Cfr. DUSSEL, E., “Pueblo y hegemonía. Una conversación con Ernesto Laclau”, en Id., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 183-219.

do de la obra de Marx le ayuda a superar determinadas lecturas clásicas, que apresuradamente han querido ver una ruptura epistemológica en la obra de Marx (Althusser), o una separación innecesaria entre la dimensión materialista/economicista y la comunicativa (Habermas). Frente a esas interpretaciones, Dussel va descubriendo que el Marx antropológico, ético y anti-materialista no era tanto el de la juventud, sino el Marx maduro, en el que aprecia cuatro intentos de redacción de las principales tesis de *El Capital*. El contagio del pensamiento marxiano le lleva a “un cambio en la arquitectónica categorial de nuestra Filosofía de la Liberación”<sup>35</sup>. Este cambio de arquitectónica consiste en conformar lo que Dussel denomina la *económica* de la FL, esto es, mediar la *analéctica de la liberación* con elementos del materialismo histórico marxiano.

La maduración teórica de Dussel se completará en años posteriores en diálogo crítico con la *racionalidad comunicativa* y su correspondiente *ética discursiva* de Apel y Habermas. Si el punto de arranque de su filosofía sigue siendo el encuentro cara-a-cara con el otro (Lévinas), ese encuentro tiene que ser mediado con las categorías económicas marxianas (*económica de la liberación*) y la racionalidad discursiva del giro pragmático de Apel y Habermas. Por tanto, la responsabilidad hacia el otro, el pobre y las sociedades tercermundistas dominadas y excluidas, tiene que tener en cuenta y perseguir la realización de los dos aprioris básicos de la realidad humana: la *instrumentalidad* (económica) y la *lingüística* (racionalidad comunicativa).

La maduración de esta estructura o arquitectónica teórica es la que Dussel tiene de fondo en la redacción de su libro hasta el momento más logrado y maduro, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*<sup>36</sup>. En esta fundamentación de la ética de la liberación, Dussel opta por un sistema pluriprincipial, consistente en partir de un desfundamiento del *formalismo* de la ética del discurso, para completarla con un principio *material* (defensa de toda vida humana) y un principio de *factibilidad* (tomado de Hinkelammert). Pero estos tres principios fundamentales no hacen más que mostrar que cualquier acción o institución humana no alcanza nunca a ser buena, sino a sólo una pretensión de bondad, porque siempre produce vícti-

<sup>35</sup> DUSSEL, E., “Hermenéutica y liberación. De la ‘Fenomenología hermenéutica’ a una ‘Filosofía de la Liberación’ (Diálogo con Paul Ricoeur)”, *Analogía Filosófica*, 6 (1992), n1, 141-181; 164.

<sup>36</sup> Madrid, Trotta, 1998. Cfr. DUSSEL, E., “Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión”, *Laval Théologique et Philosophique*, 54/3 (1998), 455-471.

mas y excluidos. De ahí que complete estos tres principios básicos con una parte crítica, compuesta por otros tres principios que se formulan desde el punto de vista de las víctimas: el principio material crítico, el formal crítico y el principio de liberación. Frente a la razón hegemónica neocapitalista y ante la razón fragmentada y débil de la postmodernidad, cercana a un peligroso relativismo, Dussel propone una reconfiguración de una racionalidad fuerte y universal, que evite la irracionalidad y el desamparo de las víctimas del sistema dominante neoliberal (el Sistema- Mundo), que quiere imponer un modelo de globalización que sólo sirve a los intereses de una minoría dominante, basado además en el progresivo empobrecimiento y exclusión de la mayoría de la humanidad. En la actualidad, Dussel se halla completando su sistema ético con la elaboración de una filosofía política crítica, que profundice en las concreciones y aplicaciones políticas de los principios éticos ya indicados <sup>37</sup>.

Mientras la línea de la FL de I. Ellacuría quedó interrumpida violentamente con su asesinato, aunque está siendo continuada en parte por algunos de sus discípulos <sup>38</sup>, la corriente liderada por Franz Hinkelammert sigue dando frutos por medio del propio autor y de algunos discípulos de su entorno del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) de San José de Costa Rica <sup>39</sup>. La trayectoria intelectual de Fr. Hinkelammert ha atravesado tres etapas: en la primera, que abarca la década de los setenta, se centró en criticar las teorías *desarrollistas*, siguiendo los presupuestos de la *teoría de la dependencia* <sup>40</sup>; en la segunda (década de los ochenta), sus críticas se dirigieron hacia las teorías neoliberales y sus propuestas de un nuevo orden político y económico mundial, causantes del progresivo endeudamiento de los países latinoamericanos <sup>41</sup>; en la tercera etapa

<sup>37</sup> Un adelanto de ello supone *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

<sup>38</sup> La inspiración filosófica y teológica de I. Ellacuría está siendo fructífera en la UCA de San Salvador (El Salvador) y en la UCA de Managua (Nicaragua), de la mano de sus numerosos discípulos, entre los que cabe destacar, en el aspecto filosófico, a Antonio González, Héctor Samour, Rolando Alvarado y Roberto Valdés, entre otros, algunas de cuyos textos filosóficos hemos citado en notas anteriores.

<sup>39</sup> Entre sus discípulos y estudiosos de su obra cabe destacar a Alejandra Ciriya, Estela Fernández Nadal y Elsa Támez, entre otros.

<sup>40</sup> Cfr. HINKELAMMERT, Fr., *Dialéctica del desarrollo desigual*, San José, EDUCA, 1970; Id., *La teoría clásica del imperialismo. El subdesarrollo y la acumulación socialista*, Buenos Aires, Edic., Nueva Visión, 1970.

<sup>41</sup> Cfr. HINKELAMMERT, Fr., *Las armas ideológicas de la muerte*, San José, DEI, 1981; Id., *Crítica de la razón utópica*, San José, DEI, 1984 (2ª ed. ampliada y re-

(años noventa), su atención se centra en el fenómeno de la globalización y sus efectos devastadores sobre los países tercermundistas y sobre el entorno ecológico de todo el planeta, enmascarando su dominación con el mensaje ideológico de estar construyendo el más libre y mejor de los mundos posibles <sup>42</sup>.

*c) La filosofía intercultural como profundización de la FL*

Una de las acusaciones que la FL ha recibido en casi todas las corrientes, pero sobre todo en las que suelen ser denominadas *populistas* (ontologista y analéctica), es la de apoyarse en un cierto maniqueísmo teórico: la acusación a la filosofía occidental de ideología dominante la justifican con la idea de que sólo desde la perspectiva de las víctimas del sistema, desde la periferia, se puede llegar a ser objetivos y a construir una filosofía auténtica, una racionalidad liberadora y humanizadora. De este modo, parece que se demoniza y se tiende a rechazar todo lo que procede de las culturas del primer mundo. Frente a este escoramiento maniqueo, algunos autores latinoamericanos, liderados por Raúl Fonet-Betancourt, han propuesto una profundización del enfoque liberador desde la adopción de un giro intercultural.

De fondo está la cuestión de qué entendemos por una *filosofía americana* (de nuestra América), y en general qué entendemos por *filosofía* y por *filosofar*, cuestión básica y recurrente en la mayoría de los intelectuales de la América hispana desde la emancipación. Ante la tendencia mayoritaria de los filósofos de la liberación de proponer como alternativa a la filosofía dominante del primer mundo una filosofía crítica y liberadora, ante el convencimiento de que resulta determinante y privilegiado (tanto desde el punto de vista ético como epistemológico) el punto de vista de los pobres y de las víctimas y excluidos por el sistema dominante, en los últimos años se va imponiendo la propuesta de una filosofía intercultural, basada en un diálogo con lo más valioso de las diversas culturas del plane-

visada: Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002); Id., *Democracia y totalitarismo*, San José, DEI, 1987; Id., *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, San José, DEI, 1988; Id., *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José, DEI, 1988.

<sup>42</sup> Cfr. HINKELAMMERT, Fr., *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991; Id., *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995; Id., *El mapa del Emperador*, San José, DEI, 1996; Id., *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998.

ta. Ahora bien, ese diálogo intercultural lo tiene también pendiente la FL en relación con el conjunto de filosofías o cosmovisiones de las culturas indígenas del continente americano.

En la evolución del pensamiento de Raúl Fonet-Betancourt<sup>43</sup> se pueden descubrir los principales problemas y contenidos de este giro intercultural que se propone a la FL. Si en una primera etapa se hallaba impregnado por una idea de filosofía dependiente y deudora del modelo europeo, desde finales de los años ochenta deja atrás la tesis de un modelo único de filosofar (el occidental) al que tendrían que imitar y acomodar a su contexto las demás culturas, para proponer un modelo intercultural que parte de advertir el carácter contextual e histórico que impregna a todo tipo de filosofía, por lo que la supuesta identidad del concepto de filosofía sería una tarea final, de igualación de abajo arriba, y no tanto un modelo impuesto desde arriba por la cultura europea. Esto supone partir de un diálogo de culturas y de modelos de filosofar que no arranquen de un modelo de filosofía apriorístico, sino de otro que habrá que ir consensuando en el ejercicio de un diálogo simétrico entre las diversas tradiciones culturales.

Esta tarea debe comenzar en el ámbito de nuestra América y expandirse al resto de las culturas del planeta. En el contexto iberoamericano, el punto de partida será realizar una relectura crítica de la historia del pensamiento iberoamericano en la medida en que hasta ahora se ha realizado desde categorías europeas, o sólo criollas, desconociendo el punto de vista de las culturas indígenas y afroamericanas, y además desconociendo las tradiciones extra-académicas y ágrafas. En ese sentido, una tarea complementaria consistirá en reaprender a pensar, esto es, partir de categorías nuevas y de un nuevo concepto de filosofar para dar cuenta de estas culturas acalladas y postergadas<sup>44</sup>. Eso no supone adoptar un relativismo cultural extremo, que defienda la neutralidad de valores antropológicos y éticos, o que entienda que cualquier cosa es filosofía, sino que la afirmación

<sup>43</sup> Cfr. VALLESCAR PALANCA, Diana de, "Faúl Fonet-Betancourt (1946)", en JALIF DE BERTRANOU, Clara A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 2001, 81-90.

<sup>44</sup> Cfr. FONET-BETANCOURT, R., "Pensamiento iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural", en *Actas del VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995, 367-375; Id., *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, San José (Costa Rica), DEI, 1994; Id., *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 1992.



de valores culturales y éticos, así como la tesis de un concepto universalizable de filosofía, tienen que ser el resultado de un consenso a construir, siguiendo en líneas generales las condiciones del consenso que propugna la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel.

Esta propuesta de *transformación intercultural de la filosofía* la defiende R. Fonet-Betancourt desde la consciencia del proceso de globalización neocapitalista que está imponiéndose en todo el planeta, arrasando cualquier otra propuesta que se oponga o trate de hacerle sombra. La primera virtualidad que tendría su tesis intercultural sería la de mostrar que existen modelos alternativos a la globalización dominante, desenmascarando su carácter impositivo, excluyente y destructor de cualquier rasgo cultural y humanizador que no coincida con sus intereses economicistas e imperialistas. A esta filosofía intercultural le correspondería, en su aspecto crítico-negativo, desenmascarar las contradicciones e insuficiencias del modelo globalizador neocapitalista, y, en su aspecto positivo, ir proponiendo y ayudando a construir las condiciones de ese diálogo intercultural alternativo, condiciones que no se reducen a los aspectos intelectuales sino también materiales y económicos. Y en este esfuerzo, la filosofía tiene que ir realizando su propia autocrítica y liberarse de estereotipos trasnochados, dejándose interpelar por las diferentes culturas y sus diversos modelos de pensar y de criticar la realidad. Es además imprescindible caer en la cuenta de que las culturas no constituyen realidades monolíticas ni uniformes, sino dinámicas y plurales en su propia constitución interna. Así, el diálogo intercultural servirá para que el pensamiento crítico fomente en cada cultura sus *potencialidades críticas*, llegándose a provocar al interior de cada cultura lo que Fonet denomina una *desobediencia cultural*, en la medida en que en cada cultura conviven tradiciones diferentes, unas dominantes y otras acalladas y postergadas. Se trataría, por tanto, de fomentar un diálogo abierto entre tradiciones críticas al interior de cada cultura, a la vez que un intercambio fructífero con otras tradiciones liberadoras de culturas diferentes. Esto nos muestra que la propuesta de diálogo intercultural no significa proponer un multiculturalismo *ecléctico e irenista* entre culturas y tradiciones intraculturales diversas sin ningún tipo de criterio ético o antropológico, sino con criterios éticos que primen la justicia, la igualdad y la solidaridad entre personas y culturas <sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. FONET-BETANCOURT, R., "Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", *Revista de Filosofía* (México), XXX (1997),

Esto nos hace ver, como indica Fonet, que *liberación e interculturalidad* constituyen dos paradigmas que no se contradicen sino que se complementan y refuerzan, y que el diálogo intercultural contribuirá a una profundización de los mejores esfuerzos y propuestas de la FL. Y ello es así por cuanto una filosofía intercultural implica un proceso de liberación tanto de la filosofía como de cada cultura. A la filosofía se la libera de aparecer como una propuesta apriórica, impuesta desde la tradición greco-europea, y a la cultura (a todas las culturas) de concebirse como algo ahistórico, monolítico y axiológicamente neutro.

Una muestra concreta de la complementariedad, a la vez que de diálogo crítico y fructífero, entre esta filosofía intercultural y la FL son los intercambios críticos realizados entre Fonet-Betancourt y los más significativos representantes de la FL en los últimos años. Fonet ha examinado las propuestas filosóficas de algunos de los filósofos de la liberación más representativos (Zea, Roig, Ardao, Villoro, Dussel y Scannone) desde los parámetros de la interculturalidad, recibiendo a su vez de ellos su oportuna réplica, en la que aceptan algunos aspectos de la crítica de Fonet y rechazan al mismo tiempo algunas de sus críticas. Todos estos escritos han sido compilados y editados por Fonet bajo el título de *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* <sup>46</sup>. Fonet considera que a la filosofía latinoamericana, y en especial a la FL, le falta todavía asumir con seriedad el giro intercultural, constituyendo esta tarea una “asignatura pendiente”. Los autores hispanoamericanos que desde el momento de la emancipación política intentaron construir una filosofía americana auténtica, como paso para conseguir la segunda emancipación, la cultural, han solido filosofar casi siempre desde un horizonte cultural criollo, sin ser demasiado conscientes y sensibles del entramado intercultural que constituye la realidad latinoamericana, con pocas salvedades, como es el caso del cubano José Martí (1853-1895). Fonet concluye sus reflexiones críticas indicando que, a pesar de los esfuerzos que estos filósofos de la liberación están realizando para asimilar elementos del giro intercultural que está proponiendo, “no se ve en ellas que se haya tomado conciencia de que ese proceso de contextualización seguirá siendo incompleto y deficiente mien-

nº 90, 365-382; Id., “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, *Revista de Filosofía* (México), XXXII (1999), nº 96, 343-371; Id., “Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales. Desde una perspectiva filosófica”, *Pasos* (San José, Costa Rica), 1999, nº 83, 9-21.

<sup>46</sup> Madrid, Trotta, 2004.

tras no se considere como un proceso que exige también la apertura de la filosofía a la diversidad cultural que informa la realidad de los contextos de vida en América Latina, y que tiene por eso mismo como parte integral de su dinámica el encarar ese diálogo entre las culturas presentes en el continente como un desafío de transformación radical de la filosofía latinoamericana”<sup>47</sup>. En cambio, una joven generación contemporánea, posterior a la que componen los clásicos de la FL, están ya abriéndose a un filosofar que recoge las claves de este nuevo paradigma, como así lo hace ver el propio Fornet<sup>48</sup>.

## 5.2. Las críticas a la FL desde la postmodernidad y la postcolonialidad

Las críticas externas a la FL provienen sobre todo desde los paradigmas de la postmodernidad y de la postcolonialidad o estudios subalternos<sup>49</sup>.

Si en la década de los ochenta eran unos pocos pensadores los que consideraban pertinente aplicar los parámetros postmodernos al ámbito latinoamericano, en la década de los noventa se ampliará el abanico de sociólogos, politólogos y filósofos que se apuntan a esta línea de pensamiento. La mayoría de ellos son intelectuales latino-

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pp. 73-74.

<sup>48</sup> En el apartado 3 (de la primera parte del libro), “El giro hacia la interculturalización de la filosofía en otros autores” (pp. 75-106), hace referencia a pensadores como Dina V. Picotti, Josef Estermann, Diana de Vallescar, Fernando Ainsa, Ricardo Salas Astrain y Fidel Tubino.

<sup>49</sup> Para una visión más amplia de este debate, cfr. Beorlegui, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, o.c., pp. 831-856; FOLLARI, R./LANZ, R. (comps.), *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina*, Caracas, Edit. Sentido, 1998; FOLLARI, R., *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*, Buenos Aires, Rei Argentina/Aique Grupo Editor, 1992; RAVELO CABRERA, P., “Modernidad, posmodernidad y posmodernismo en América Latina”, en GUA-DARRAMA, Pablo (ed.), *Filosofía en América Latina*, La Habana, Edit. “Félix Varela”, 1998, 420-458; TORO, Alfonso de, *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1997; MICHELINI, D. J./SAN MARTÍN, J./LAGRAVE, F. (eds.), *Modernidad y postmodernidad en América Latina*, Río Cuarto, ICALA, 1991; HERLINGHAUS, H./WALTER, M. (eds.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de una nueva teoría cultural*, Berlín, Langer Verlag, 1994; CASTRO-GÓMEZ, S., “Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana”, *Disenso* (Tübingen), 1995, nº 1, 270-286; Id., *Crítica de la Razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996; DUSSEL, E., “La “Filosofía de la Liberación” ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, en *Erasmus* (Revista para el diálogo intercultural), V/1-2 (2003)

americanos que han estudiado en universidades europeas o estadounidenses, e incluso son en la actualidad profesores en algunos de dichos centros académicos. Conocedores de primera mano de las aportaciones de los grandes teóricos postmodernos, como Lyotard, Vattimo, Baudrillard, Lipovetsky y otros, a la situación cultural europea y occidental, entienden que el paradigma postmoderno se puede aplicar con igual propiedad al ámbito latinoamericano. Frente a los críticos de la postmodernidad, que la acusan de ser una teoría artificial y un trasplante interesado del primer mundo capitalista, estos intelectuales postmodernos defienden que se trata de una nueva sensibilidad asentada también en suelo latinoamericano.

El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez es uno de los que más firmemente ha defendido la pertinencia de las tesis postmodernas al caso latinoamericano<sup>50</sup>. Para Castro-Gómez, los espectaculares cambios culturales que en las últimas décadas se han producido en los países más avanzados, se están dando también en el ámbito latinoamericano, de tal forma que las tesis sobre las que se apoyaba la FL (la teoría de la dependencia, la culpabilización a las metrópolis del centro de la pobreza de los países periféricos, la fe en las reservas morales y revolucionarias del pueblo y la utopía de una sociedad sin antagonismos de clases) ya no se sostienen, siendo más convincentes otros rasgos descriptivos de las sociedad latinoamericana: escepticismo ante los ideales heroicos de la generación anterior, como consecuencia del fracaso de los diversos intentos de llevarlos a la práctica; el cambio de una cultura preocupada por los intereses sociales (“cultura holista”) por otra de corte “neointividualista” y centrada en intereses más cercanos: familia, amigos, clubes restringidos, etc.; abandono de la militancia política y social, que tenía como meta la liberación nacional y de las clases proletarias, prefiriéndose ahora prácticas de búsqueda de satisfacción personal y presentista: música, ecología, familia, religión, etc.; en definitiva, escepticismo frente a ideologías basadas en “grandes relatos” liberadores, para asentarse en “ideologías livianas”, “pensamiento débil”, o “razones fragmentadas”. Todo esto supone que predomina una “cultura de la inmediatez”, en donde se impone aprender a sobrevivir hoy, a disfrutar del presente, ante la incertidumbre de lo que nos pueda deparar el mañana.

<sup>50</sup> Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S., *Critica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996, en especial el cap. 1º, “Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana”.

Todos estos rasgos que supuestamente describen una situación mayoritaria de las sociedades latinoamericanas, serían obra de una mezcla muy compleja de causas: los medios de comunicación masivos que bombardean a la opinión pública con ideales consumistas provenientes del primer mundo; el fracaso de los movimientos liberacionistas en el logro del cambio social buscado; así como la brutalidad con que las dictaduras militares, apoyadas por los gobiernos norteamericanos, reprimieron esos movimientos liberacionistas, tanto en su versión armada como en clave sociopolítica y pacífica.

Todos estos argumentos llevan al filósofo colombiano a concluir que la sensibilidad postmoderna no es una flor importada sino un “estado de ánimo” profundamente arraigado en Latinoamérica, aunque tenga causas un tanto diferentes de las que originaron este fenómeno en Europa y en el resto de países primermundistas. Además es falso, según él, defender que la postmodernidad haya sido implantada por el neoliberalismo, puesto que se trata de un fenómeno bien afincado en el “mundo de la vida” latinoamericano, y no tanto un injerto artificial (colonización) propio de la racionalidad sistémica y tecnocrática producida por el capitalismo avanzado. Castro-Gómez entiende que estos planteamientos no suponen inhibición y pasividad ante la dura situación social. En realidad, la proliferación de los nuevos movimientos sociales es una expresión del desencanto de la mayoría de la gente ante la política y las propuestas liberacionistas. Esta sensibilidad no cree en una utopía totalitaria, impuesta desde la racionalidad fuerte de la modernidad, sino en una utopía que respete el policentrismo, la pluralidad y el disenso. No se trata, pues, del fin de las utopías, sino del fin de las utopías ilustradas y prometeicas. Está claro que al intelectual postmoderno le apasiona más el derecho a la libertad y la posibilidad de ejercer el disenso, que el ejercicio de la razón liberadora y compasiva, que persigue la justicia y la igualdad.

Los filósofos de la liberación no han podido lógicamente quedar indiferentes ante estas críticas y propuestas postmodernas, y la mayoría de ellos han participado en esta discusión. El propio S. Castro-Gómez realiza un resumen de las críticas más significativas, que se dirigen tanto a la propia pertinencia de aplicar el paradigma de la postmodernidad a Latinoamérica, como a su acierto o no a la hora de describir la situación sociocultural latinoamericana, a las causas de tal situación y a la utopía alternativa que se propone. P. Guadarrama considera que es absurdo aplicar las claves postmodernas a Latinoamérica sin antes haber accedido a la moderni-

dad<sup>51</sup>. La mayoría coincide en tachar a la postmodernidad de instrumento ideológico del “capitalismo tardío”, siguiendo la línea de F. Jameson<sup>52</sup>. Para el argentino A. A. Roig, las tesis postmodernas constituyen un mensaje alienante, puesto que “proclamar el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico”<sup>53</sup>. E. Dussel también se ha fajado repetidas veces con las tesis de la postmodernidad. S. Castro-Gómez le ha echado en cara haber convertido a los pobres y a los pueblos oprimidos, con su planteamiento de la metafísica de la alteridad, “en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría sentido. Aquí ya nos encontraríamos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto”<sup>54</sup>. Para Dussel, S. Castro-Gómez cae también en el defecto que critica, en la medida en que también está absolutizando un punto de vista universal, el postmoderno. “Desde una óptica panóptica postmoderna, afirma Dussel<sup>55</sup>, repite la pretensión universal de la modernidad”. Entiende Dussel que en el ámbito de la modernidad europea, incluso dentro del pensamiento de Foucault en el que se quiere apoyar S. Castro-Gómez, la crítica a las pretensiones de la modernidad de imponer una razón universal se hace desde un punto de vista crítico con pretensiones universalizadoras, pero de diferente signo: no impuestas desde arriba, sino presentadas desde una *historia genético-epistemológica* (Foucault), o emergidas desde un diálogo interpersonal e intercultural que respete la posición simétrica de los interlocutores en el ejercicio de una racionalidad crítico-discursiva, democrática (Habermas, Apel)<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Cfr. GUADARRAMA, P., “La malograda modernidad latinoamericana”, en Id., *Posmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994, 47-54; 52.

<sup>52</sup> Cfr. VARGAS LOZANO, G., “Reflexiones críticas sobre modernidad y postmodernidad”, en Id., *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, UAM/UAT, 1991, 73-83; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., “Posmodernidad, posmodernismo y socialismo”, en Casa de las Américas (La Habana), 1989, nº 175, 137- 145, HINKELAMMERT, Fr., *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, Edit. El Búho, 1991.

<sup>53</sup> ROIG, A. A., “¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia? Respuesta a los post- modernos”, en Id., *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza (Argentina), EDIUNC, 1993, 118-122.

<sup>54</sup> CASTRO-GÓMEZ, S., o.c., p. 40.

<sup>55</sup> DUSSEL, E., “La “Filosofía de la Liberación” ante el debate de la postmodernidad y los Estudios Latinoamericanos”, *Erasmus* (Revista para el Diálogo intercultural), V/1-2 (2003), 47-64; 52.

<sup>56</sup> Cfr. DUSSEL, E., o.c., 48-53.

En definitiva, aunque los filósofos de la liberación pudieran considerar que las descripciones que los postmodernos realizan sobre la situación sociocultural latinoamericana puedan estar acertadas, lo que supondría obligar a la propia FL a replantear algunas de sus afirmaciones o tesis, consideran inaceptables las explicaciones que los postmodernos dan de tal estado de cosas y sus propuestas de salida.

Los planteamientos de la *postcolonialidad* o *estudios subalternos* han tenido un considerable impacto en Latinoamérica durante la década de los noventa. Se trata de reinterpretar la categoría de *colonialismo* y la relación entre las metrópolis primermundistas y sus antiguas colonias, intento nacido de la mano de intelectuales provenientes de antiguas colonias inglesas de Oriente, como E. Said, H. Baba y G. Spivak <sup>57</sup>. Estos autores consideran que hay que realizar un cambio de óptica epistemológica y ética que supere la dicotomía estado metropolitano/estado nacional popular, o bien centro/periferia, para adoptar otra más liberadora, la óptica *post-nacional* y *postcolonial* <sup>58</sup>.

Si en épocas anteriores el proceso de identidad personal y social se realizaba en ámbitos *nacionales*, a través de agentes como la familia, la escuela, las iglesias, etc., hoy día los procesos de identificación son realizados por procesos de *inculturación* que provienen de *entidades supranacionales*, sobre todo a través de los medios de comunicación, especialmente la TV. De este modo, las grandes masas sociales viven hoy día en una *hiperrealidad simbólica*, producida por los *mass media* y no tanto por las entidades socializadoras tradicionales de la *cultura popular*. En conclusión, las claves de los movimientos liberadores y descolonizadores se apoyarían en la actualidad en claves de interpretación de la realidad ya periclitados, obsoletos, en la medida en que conceptos como *nación*, *identidad nacional*, *centro-periferia*, *dominación-liberación*, etc., parece que ya no tendrían sentido ni actualidad. Echando mano de la propia experiencia existencial, a caballo entre sus identidades de origen y sus residencias en puestos profesionales de universidades de élite de los

<sup>57</sup> Cfr. SAID, E., *Orientalism. Western conceptions of the Orient*, Londres, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1987 (trad. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002); BHABHA, H., *The Location of culture*, Londres, Routledge, 1994; SPIVAK, G., "Can the Subaltern Speak?", en WILLIAMS, P./CHRISMAN, L. (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, N. York, Columbia University Press, 1994, 66-111.

<sup>58</sup> Cfr. MOOR-GILBERT, B., *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres, Verso, 1997.

países del primer mundo, defienden que el mundo actual se halla en una tesitura cultural y existencial similar, en un ambiente de *hibridez* y de identidades mezcladas y confusas, dada la movilidad y *des-localización* geográfica en el que las fuertes corrientes migratorias lo están situando.

A la hora de plantearse la pertinencia o no de las tesis postcoloniales al contexto latinoamericano, las posturas son muy diversas <sup>59</sup>. De hecho, se creó el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (Georgia) <sup>60</sup>, con el intento de aplicar sus planteamientos a LA. Estos intelectuales entienden que los procesos de globalización actuales están produciendo una *trans-localización discursiva* que supone la pérdida de vigencia de las narrativas *anticoloniales* frente a las narrativas *postcoloniales*. Las narrativas *anticoloniales* se configuran con un esquema teórico de oposición *centro-periferia, metrópolis dominadoras* frente a *naciones en proceso de emancipación*; así mismo, se parte de situaciones donde los *sujetos* conformaban su *identidad* en contextos locales y nacionales; la crítica al *colonialismo* perseguía la recuperación de la *identidad y autenticidad culturales*, cuyos *guardianes*, al servicio de la *concientización* del pueblo, eran los *intelectuales críticos*, los *aríetes* de que habla Rodó, representados por Alberdi, Sarmiento, Martí, Bilbao, Mariátegui, etc.

En cambio, las *narrativas postcoloniales* se configuran dentro de *contextos postradicionales* de acción, donde los sujetos forman su identidad en ámbitos de *racionalización global* en que las *fronteras interculturales* empiezan a volverse borrosas; los intelectuales de estas narrativas ya no se sienten como *profetas* o *aríetes críticos* que hablan en nombre de los pueblos por liberar, ni como guardianes de alguna tradición a mantener, puesto que entienden que el fenómeno de uniformización cultural producido por la globalización es algo irreversible aunque no lo acaben de aprobar. Es lo que expresa la afirmación de G. Spivak, para quien se trata de realizar “una crítica permanente frente a aquello que no se puede dejar de desear”.

<sup>59</sup> Cfr. sobre la postcolonialidad en Latinoamérica: TORO, A. de (ed.), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1997; TORO, A. de/TORO, F. de (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 1998.

<sup>60</sup> Cfr. RABASA, J./SANJINÉS, J., “The Politics of Subaltern Studies”, *Dispositio*, 1996, nº 46, pp. V-XI; Cfr. DUSSEL, E., “La ‘Filosofía de la Liberación’ ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, o.c., pp. 47-64; MIGNOLO, W., “Are Subaltern Studies Postmodern or Postcolonial? The Politics and Sensibilities of Geo-Cultural Location”, *Dispositio*, 1996, nº 46, 45-73.



Las reacciones de los filósofos de la liberación ante las propuestas postcoloniales han sido tan variadas como ante la postmodernidad. En unos casos se considera que las ideas de los intelectuales de las excolonias inglesas no sirven para el caso latinoamericano, no representando más que la situación de hibridez y de frontera intercultural en la que experimentan su existencia. En otros casos, como defiende W. Mignolo, entienden que en realidad tesis similares ya las han defendido los intelectuales críticos latinoamericanos más interesantes desde la época de la emancipación. Además, se les achaca a los teóricos postcoloniales el plegarse demasiado al proceso globalizador considerándolo como algo inevitable e invencible, sin percibirse en ellos ningún aliento liberador, ni de mera resistencia que anime a oponerse a lo que Hinkelammert denomina el “huracán” de la globalización.

E. Dussel reconoce los valiosas aportaciones de los teóricos de la postcolonialidad, y entiende que la FL tiene que saber asimilarlas, pero considera también, además de advertir que la tradición filosófica crítica latinoamericana era postcolonial *avant la lettre* con sus críticas a su situación de dependencia cultural y epistemológica, que los planteamientos postcolonialistas reflejan más la *hibridez* de los propios intelectuales que las proponen que la situación de los pueblos de donde proceden. Por otro lado, coincide también con otros críticos en considerar que se pliegan demasiado a la facticidad de la globalización, advirtiéndose una evidente carencia de aliento opositor y liberador <sup>61</sup>.

## 6. Vigencia y futuro de la FL

En resumen, a la distancia de más de treinta años del origen de la FL (en el grupo argentino), es pertinente preguntarse qué queda de todo ello y si tienen vigencia y virtualidad sus aportaciones teóricas y prácticas para el continente latinoamericano y, como era su pretensión, para el resto de los países considerados de la periferia. Con lo indicado hasta ahora podemos advertir que los más representativos filósofos de la liberación, a pesar de la lógica evolución que su

<sup>61</sup> Cfr. DUSSEL, E., “La ‘Filosofía de la Liberación’ ante el debate de la postmodernidad y los Estudios Latinoamericanos”, o. c.; Id., “La Filosofía de la Liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano”, en Id., *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, 435-452.

pensamiento ha ido experimentando, siguen en la vanguardia de la reflexión filosófica, y convencidos de que sus planteamientos, a pesar de las críticas internas o externas (postmodernidad y postcolonialidad), siguen siendo en la actualidad tan vigentes o más que en sus comienzos.

No cabe duda de que la situación sociopolítica, económica y cultural de Latinoamérica, y del mundo entero, ha cambiado de forma suficiente como para que esté justificado un alto en el camino, realizar una serena autocrítica, y preguntarse si las claves más importantes de la FL siguen vigentes o hay que reorientarlas de forma significativa y esencial. Eso es lo que, como indicábamos al inicio de este escrito, realizaron sus principales protagonistas en noviembre de 2003 en Río Cuarto (Argentina). Treinta años después de la firma del Manifiesto de 1973, diez de los intelectuales supervivientes volvieron a ratificarse en sus planteamientos firmando el *Manifiesto de Río Cuarto*<sup>62</sup>.

Los cambios que Latinoamérica y el mundo entero están experimentando no implican que vayamos hacia un mundo más justo, igualitario y solidario, sino más bien en dirección contraria: la distancia entre personas y países ricos y pobres se va agrandando de forma alarmante y progresiva, y este dato, mal que les pese a quienes pretenden enterrar todo pensamiento crítico, hace más necesaria que nunca una filosofía crítica y liberadora. Así, la mayoría de los intervinientes en el *Encuentro* parten de la constatación y del rechazo de este mundo que se está globalizando desde los intereses del capitalismo neoliberal. De ahí que en el *Manifiesto* se diga: “Por razones de dignidad humana, rechazamos el actual proceso de globalización neoliberal que ha subordinado la economía real y el trabajo a la especulación financiera e incrementa nuestra dependencia respecto de poderes transnacionales e imperiales”<sup>63</sup>. Esta denuncia global se concreta en líneas posteriores en rechazar el “desempleo estructural”, el agrandamiento progresivo de “la brecha entre ricos y una masa creciente de pobres”, las cada vez más amplias bolsas de exclusión de todo tipo: “social, de género, cultural, religiosa, racial, política, económica, educacional, etc.”, y las trabas a la “libre determinación

<sup>62</sup> El contenido de este *Manifiesto de Río Cuarto* se halla publicado en la revista *Erasmus* (Revista para el diálogo intercultural), V/1-2 (2003), p. 241, y está firmado por Arturo A. Roig, Anibal Fornari, Carlos Cullen, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Antonio E. Kinen, Julio de Zan, Alberto Parisí, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone.

<sup>63</sup> *Manifiesto de Río Cuarto*, *Erasmus*, V/1-2 (2003), p. 241.

de los pueblos” frente a “los derechos de los pueblos a construir sus propias formas de identidad”, la tendencia hacia “procesos de uniformidad cultural” llevados a cabo a través sobre todo de los medios de comunicación de masas.

Estas características de nuestro mundo en proceso de globalización son más importantes y pertinentes que las enfatizadas por los postmodernos y los postcoloniales, por lo que se advierte la necesidad de una renovada FL que proclame que “otro mundo es posible por la resistencia creativa que se expresa en múltiples manifestaciones de movimientos, los más diversos, en América Latina y en toda la tierra” <sup>64</sup>.

Esta situación mundial es la que hace comprender a los teóricos de la liberación que sus planteamientos originarios, aunque tengan que readaptarse a la situación presente, siguen siendo necesarios y pertinentes. Por tanto, se reafirman en su vocación de luchar por la paz y la “integración latinoamericana y mundial”, objetivos que “únicamente serán posibles si se respetan la justicia y los derechos de las personas y de los pueblos” <sup>65</sup>. Ante esta situación en la que se halla nuestro mundo, no es suficiente quedarse en meras afirmaciones teóricas (la FL siempre ha defendido la estrecha vinculación entre teoría y praxis), sino que se necesita poner la reflexión teórica más exigente al servicio de la lucha por alcanzar un mundo donde todos los seres humanos puedan vivir y realizarse dignamente. De ahí que proclamen que “asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones”.

Y el colofón de todo es la rotunda afirmación final de que “la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”. Por lo tanto, la FL tiene rotunda y absoluta vigencia también en los inicios del siglo XXI y una tarea importante, urgente e inevitable por delante. Ahora bien, cada uno de los autores intervinientes muestra su especial punto de vista a la hora de indicar los retos, desafíos y tareas a realizar por la FL de cara al futuro. La conclusión a la que llegan casi todos ellos estaría reflejada en estas palabras de Scannone: “la filosofía de la liberación no sólo sigue permaneciendo *actual*, sino que tiene un *futuro promisorio y abierto*” <sup>66</sup>. Por ello, Dussel considera que la FL tiene suficientes recursos teóricos como para salir triunfante de los retos que le plantea

<sup>64</sup> *Manifiesto de Río Cuarto*, o.c., p. 241.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>66</sup> *Ibidem*, 175.

el momento presente, y de ese modo continuar con la herencia más valiosa de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Aunque lo que Dussel considera el “núcleo fuerte” de la FL ha sido criticado desde diferentes flancos (H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel, y otros), ha conseguido salir adelante creativamente de tales críticas. Y ante los grandes retos que la nueva situación mundial le pone ante los ojos, entiende que la FL “sólo ahora, al comienzo del 2000, va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur-Sur, preparatorio de futuros y creativos diálogos Sur-Norte, es decir, de África, Asia, América Latina y la Europa oriental, incluyendo las minorías del ‘centro’”<sup>67</sup>.

*Noviembre de 2005*

Carlos Beorlegui  
Universidad de Deusto  
Bilbao

<sup>67</sup> DUSSEL, E., “La ‘Filosofía de la liberación’ ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos”, *Erasmus*, V/1-2 (2003), 47-64; 63. Cfr. DUSSEL, E., “La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano”, en Id., *Hacia una filosofía política crítica*, o.c., 435-452; 451.