

orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano*

ofelia schutte

*Departamento de Filosofía
Universidad de Florida*

Entre las corrientes teóricas que intentan ofrecer un análisis crítico y auténtico de la sociedad y cultura latinoamericanas hoy en día, existe un movimiento relativamente nuevo, conocido como "filosofía de la liberación", que se refiere a pensadores que se sitúan en algún lugar a la izquierda del pensamiento católico tradicional y a la derecha del marxismo (tal como ambos han sido leídos e interpretados en Latinoamérica).¹ Al igual que el temprano y

bien conocido movimiento de la teología de la liberación, esta corriente filosófica empieza ahora a cobrar reconocimiento internacional, no sólo en el "Tercer Mundo", sino en Europa y los Estados Unidos. Todavía no se conoce mucho en Norteamérica acerca de la filosofía de la liberación, de su historia o de sus controversias internas que se han extendido a debates teóricos más amplios. A continuación ofrezco una apreciación introductoria y crítica de algunos de los alcances y limitaciones de la teoría de la liberación, tal como primeramente la desarrolló el argentino, especialista en ética fenomenológica e historia de la Iglesia latinoamericana, Enrique Dussel. La primera parte de mi ensayo trata de los orígenes históricos de la filosofía de la liberación en Argentina en la década de los setentas. Este movimiento surgió de filósofos formados básicamente en la filoso-

ne aclarar el significado de filosofía de la liberación, tomada en este último y estricto sentido. Debe quedar claro que uno puede sustentar cualquiera de estas dos interpretaciones de la filosofía de la liberación en Latinoamérica, a la vez que manteniéndose fuertemente crítico con la otra.

* Traducción de Luis Rangel Dávalos.

1. Resulta difícil para los estudiosos no familiarizados íntimamente con la historia y estatus actual de la filosofía de la liberación en Latinoamérica entender precisamente lo que se quiere decir con este término. Por un lado, existe un amplio y ocasional uso del término para referirse a la defensa de la soberanía nacional de los países latinoamericanos en la esfera de la cultura y legitimidad e importancia del estudio de la historia de las ideas en Latinoamérica. La obra del filósofo mexicano Leopoldo Zea representa esta cuestión. Y por el otro, existe un sentido estricto del término "filosofía de la liberación", cuando se quiere decir el específico movimiento intelectual que surge en Argentina a principios de los 70s y en gran parte comprometido con un conjunto particular de "verdades", tales como el concepto de pueblo como el sujeto del filosofar y la noción del filósofo como intelectual "orgánico". El presente ensayo se propo-

fia continental. El cuerpo central del ensayo consiste en una evaluación crítica de la politización de la fenomenología que ocurre cuando la categoría de "pueblo" es introducida como un término de referencia primario en esta área de estudio, práctica que caracteriza este movimiento intelectual.

Debo aclarar desde el comienzo que considero a la teología de la liberación y a la filosofía de la liberación como dos campos distintos de estudio. La metodología y perspectiva de cada campo obviamente varían de acuerdo a la naturaleza de la disciplina que aborde cuestiones de liberación. La teología comienza por presuponer la adecuación de la fe en Dios de un sujeto con la revelación divina. La filosofía, en contraste a esto, empieza y termina en el conocimiento humano. Si buscamos una analogía con la teología de la liberación en el nivel filosófico, aduzco que lo que se halla en tela de juicio no es una justificación filosófica de las mismas verdades de fe estudiadas en teología (como lo intenta el trabajo de Dussel). Una filosofía de la "liberación", dentro de mi perspectiva, está relacionada con la búsqueda de un conocimiento objetivo, libre de prejuicios y de razonamientos autoritarios. A causa de estas presuposiciones, a que he apuntado aquí, la crítica de la filosofía de la liberación que me dispongo a ofrecer no tiene del todo la intención de dirigirse, ya sea implícita o explícitamente, a la teología de la liberación. Esta última también persigue un análisis objetivo de los materiales específicamente relacionados a su campo y perspectiva.

En mi análisis crítico de la obra de

Dussel, he escogido contrastar su posición con la de otros dos pensadores argentinos, Juan Carlos Scannone, destacado filósofo jesuita cuyo trabajo complementa el de Dussel, y Horacio Cerutti Guldberg, fuerte crítico de la obra de Dussel desde una perspectiva marxista post-estructuralista. Sostengo que la filosofía de la liberación y el marxismo son teóricamente incompatibles, en contraste a la imagen creada recientemente por Dussel de una alianza teórica entre una ética de la "liberación" y el marxismo.² Intento igualmente, demostrar que la filosofía de la liberación, estrictamente hablando, no resulta tan progresista en tanto que movimiento intelectual como pudiera implicarse de su nombre. Sin embargo, ya que el movimiento del que estamos hablando es relativamente joven y los pensadores considerados en este ensayo —tanto como otros que no pudimos incluir aquí— se encuentran en vida y reeditando su tra-

2. Quizá la mayor dificultad para leer a Dussel radica en su insistencia de haber superado el antagonismo entre cristianismo y materialismo dialéctico, cuando, de hecho, no sucede del todo. Por ejemplo, en *De Medellín a Puebla* (México, Edicol, 1979), Dussel comienza por distinguir entre (a) un paradigma incorrecto: Cristiandad u Occidente, Civilización Cristiana versus marxismo, o ateísmo materialista y totalitario; y (b) un paradigma correcto: sociedad capitalista burguesa versus sociedad socialista (pp. 16-20). Sin embargo, en su obra filosófica cambia el nombre que entiende por Cristiandad por el de "alteridad", mientras que, a la vez, insiste en que el marxismo es totalitarista a menos que se subordine a un principio metafísico y ético de la alteridad, es decir, a una creencia en Dios. Y a pesar de que Dussel ofrece un cambio en estilo y retórica, el resultado es el mismo: el marxismo es ateo, materialista y totalitario a menos que se subordine a Dios.

bajo en proceso, mi crítica se ofrece en el espíritu de un juicio provisional. Con el paso del tiempo la filosofía de la liberación puede desarrollarse en una dirección todavía sin anticiparse.

Orígenes históricos

Se dice que la filosofía de la liberación fue desarrollada en Argentina hacia 1971 y que alcanzó plena imagen pública y académica durante el Segundo Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Córdoba, 1972.³ A propósito de este evento, Enrique Dussel, tres años más tarde, diría:

El problema fundamental del Congreso no abordó la división entre filosofía neopositivista y marxismo o existencialismo fenomenológico, como se esperaba. Pero sí se llevó a cabo, por otro lado, en términos de la posibilidad o imposibilidad de haber una filosofía latinoamericana concreta, en tanto que oposición a una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana.⁴

Dussel menciona un pequeño grupo de filósofos que constituyen el movimiento del momento: Oswaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, Julio De Zan, Anibal Fernari, Enrique Guillot Antonio Kinen, Alberto Parisi, Arturo Andrés Roig y Juan Carlos Scannone,

3. Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 121, citado, en lo siguiente, como Cerutti, 1983.
4. *Ibid.*, p. 28. El texto es de la ponencia de Dussel en el Congreso de Filosofía de Morelia, México 1975.

S.J. (además de él mismo).⁵ En otro contexto, Scannone incluye a Carlos Cullen y Rodolfo Kusch como directores de trabajos importantes durante este periodo.⁶ Dussel también apunta que la filosofía de la liberación "debe mucho" al filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1927-74). Aunque según él, Salazar Bondy —a quien considera un filósofo de orientación analítica— no se encontraba entre aquellos que inspiraron la filosofía del movimiento de liberación, "ya que la formación filosófica de sus componentes predominantemente es hegeliana y heideggeriana (inclusive de la escuela de Frankfurt [*sic*]), o fenomenológica, mientras que sus intereses surgieron de la praxis política argentina: una praxis popular, nacional, de liberación."⁷ Si Dussel acierta en que la formación teórica de los filósofos de la liberación es predominantemente fenomenológica, se sigue de esto que la politización de la fenomenología será uno de los mayores logros del movimiento de la filosofía de la liberación.

5. *Ibid.*, p. 31.
6. Juan Carlos Scannone, S.J., "Religión del pueblo, sabiduría popular y filosofía inculturada", en el III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1985, p. 280 y 285, en lo siguiente citado como Scannone, 1985).
7. Cerutti, 1983, p. 31. En contraste con la percepción de Dussel de Salazar Bondy, cf. las notas introductorias sobre la vida y obra del peruano en *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, ed. Jorge J.E. Gracia, New York, Prometheus Books, 1986. El profesor Gracia señala que Salazar Bondy "...comenzó su carrera filosófica a partir de una perspectiva fenomenológica inspirada en Hartmann y Heidegger." (p. 231).

De acuerdo a una bibliografía compilada por el filósofo argentino Horacio Cerutti Guldberg, las primeras antologías publicadas sobre la filosofía de la liberación aparecieron en Argentina en 1973.⁸ Ya en 1972 algunos artículos sobre el tema, en particular de Scannone, Dussel, De Zan, Casalla y otros, aparecieron en la revista *Stromata*. Los primeros dos volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Siglo XXI), de Dussel se publicaron en 1973. Cerutti afirma que la primera colección de escritos sobre la filosofía de la liberación apareció en la revista franciscana *Nuevo Mundo* (volumen 3, enero a junio, 1973). A propósito de esta cuestión, otra antología, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, se publicó en Buenos Aires, Bonum Ed., 1973. Cerutti añade que esta antología contenía artículos de muy variadas creencias ideológicas, hecho que resulta de la ambigüedad intrínseca del término "liberación", desde sus comienzos hasta hoy en día.

Desde sus orígenes en Argentina, la filosofía de la liberación rápidamente se propagó en otras partes de Latinoamérica. El filósofo mexicano Leopoldo Zea realizó una consideración histórica de este fenómeno intelectual ya en 1974.⁹ En

1975 la revista argentina *Nuevo Mundo* se dividió en tres revistas especializadas, con la Revista de Filosofía Latinoamericana dedicada a investigaciones filosóficas.¹⁰ Las publicaciones sobre filosofía de la liberación proliferaron durante la primera parte de la década. Una gran variedad de ponencias presentadas en el Coloquio de Filosofía de Morelia (México, 1975) se dedicaron a este tema.

La diseminación de la filosofía de la liberación dentro y fuera de Argentina no quedó ajena de influencias a causa de la naturaleza de los acontecimientos políticos en el área. El triunfo de las Fuerzas Peronistas Populares en 1973 facilitó que se diseminaran los trabajos filosóficos que se consideraban compatibles con el régimen político populista. El mando peronista hablaba libremente de "la liberación del pueblo argentino."¹¹ Pero no todas las direcciones teóricas en la filosofía de la liberación pudieron ver sus trabajos en la imprenta. En particular, aquellos sectores teóricos que eran más compatibles con el marxismo gradualmente enfrentaron una creciente censura, incluso represión. Como Dussel anota en el apéndice a su edición en inglés de la *Filosofía de la liberación*, la Revista de Filosofía Latinoamericana fue suspendida en su segundo número en 1975, numerosos académicos perdieron sus posiciones en las

universidades, libros progresistas fueron prohibidos y destruidos por las fuerzas del gobierno, y gran cantidad de estudiantes fue expulsada de las universidades.¹² Algunos de los filósofos que originalmente formaron parte del movimiento se vieron forzados a abandonar el país, entre ellos Dussel, Roig y Cerutti. Con el paso del tiempo, Roig y Cerutti se distanciaron más de la filosofía de la liberación. Esta escuela de pensamiento se consideró más limitada por la situación política de bases peronistas en la Argentina de los setentas. Mientras tanto, Dussel siguió una aproximación distinta y continuó siendo más fuertemente identificado con la filosofía de la liberación. Ha llegado a ser, hasta hoy en día, un incansable diseminador de este pensamiento, permitiendo que el contexto de su teoría se expanda desde la "patria chica" (Argentina) hasta la "patria grande" (latinoamérica), y a la larga, hasta muchos países de Latinoamérica, Africa y Asia, alcanzando al así conocido Tercer Mundo.

En esta breve revisión histórica de los orígenes de la filosofía de la liberación, no puedo pasar por alto mencionar anterior y colateral movimiento de la teología de la liberación que ocurre en Latinoamérica. En 1971 se publicó el libro de Gustavo Gutiérrez *Una teología de la liberación*. Gutiérrez argumentaba que la teología de la liberación constituye una alternativa a la situación de dependencia que afecta al pueblo latinoamericano.¹³ La gradual

participación de los cristianos en los movimientos de liberación popular se ha visto estimulada desde la mitad de los sesentas con eventos tales como el Segundo Concilio Vaticano, la encíclica papal *Populorum Progressio*, la decisión del sacerdote colombiano Camilo Torres de participar en las guerrillas, seguida de su muerte en 1966, y los Concilios de Medellín (1968) y Puebla (1979). La teoría de la dependencia ganaba amplio reconocimiento en las ciencias sociales mientras teólogos tales como Gutiérrez, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, y Jon Sobrino construían una teoría de la liberación desde una perspectiva específicamente latinoamericana. Por ello no es de sorprender que filósofos influidos por estas corrientes intelectuales respondieran aplicando metodologías específicas de la disciplina de la filosofía a propósitos interdisciplinarios dirigidos a necesidades latinoamericanas regionales.

Las condiciones eran tales que cuando surgió la filosofía de la liberación en los setentas como un fenómeno específicamente argentino, había un ambiente intelectual en el continente dispuesto a asimilar, transformar y reconocer tal movimiento. Como se mencionó más arriba, desde entonces una aguda metodología y diferencias políticas han dividido algunos de los filósofos que originalmente contribuyeron a la temprana experiencia argentina, de tal modo que la filosofía de la liberación hoy en día (a finales de los ochentas) tendría que describirse en términos diferentes. Para entender la estructura de este movimiento intelectual hoy en día, tanto como sus

8. Cerutti, 1983, pp. 311-24.

9. Zea, "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", *Dianoia, Anuario de Filosofía*, México, UNAM-FCE XX, 20, 1974, 172-88. Este es también el artículo donde Zea concluye el debate con Salazar Bondy sobre la posibilidad de si existe una filosofía latinoamericana genuina, sus observaciones publicadas después de la muerte del filósofo peruano. Para muestra de las cuestiones implicadas en este debate, ver Gracia, *op. cit.*, pp. 219-44.

10. Cerutti, 1983, pp. 314-15.

11. "Seguiré adelante para conseguir la auténtica liberación del pueblo Argentino", de un discurso de Isabel Perón a las masas, después de convertirse en Presidente tras la muerte de su marido, Juan Perón, en 1974. De un documental "La República Perdida" (Argentina, 1983), dir. Miguel Perey.

12. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1980.

13. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*.

limitaciones, es importante, sin embargo, no omitir algunas de las controversias que llevaron a filósofos tales como Roig y Cerutti a no querer ser identificados como miembros de esta escuela.¹⁴ Algunos de estos problemas serán aludidos brevemente en lo que resta de este trabajo.

Algunas consideraciones epistemológicas

No es posible discutir en este breve trabajo tantos problemas teóricos que afectan el *status* epistemológico de la filosofía de la liberación. Algunas de las cuestiones que pueden surgir en un futuro trabajo sobre el tema podrían ser, por ejemplo, en qué medida es la filosofía de la liberación una rama de conocimiento independiente de la teología de la liberación; si la filosofía de la liberación exclusiva o primariamente se halla comprometida con un método fenomenológico y, si es el caso, lo que esto implica; y —lo que resulta de mayor importancia para muchos latinoamericanos— si la filosofía de la liberación, sea en su metodología o en su contenido, supone una relación que sea esencialmente antagónica al marxismo. Por el momento me limitaré a una cuestión que ya surgió en nuestra discusión; la politización de la fenomenología, al igual que algunas de las implicaciones teóricas. Nuestra discusión igualmente arrojará algo de luz sobre la relación de la filosofía

de la liberación con la tradición teológica católica al igual que con el marxismo.

Apliquémonos ahora a la tesis de que la filosofía de la liberación —por lo menos como Dussel la entiende y practica— implica una politización de la fenomenología. ¿Por qué? De acuerdo a la caracterización de Dussel, la filosofía de la liberación es un movimiento intelectual basado en un análisis fenomenológico de la realidad (o existencia). A diferencia de los primeros fenomenólogos en este siglo, tales como Husserl o Heidegger, estos filósofos prosiguieron sus investigaciones, básicamente su análisis del término “liberación”, en un contexto específicamente latinoamericano. Conscientes de sus diferencias culturalmente determinadas en relación a los filósofos del “centro” (Europa), estos pensadores pusieron especial atención a cuestiones de identidad y diferencia culturales en filosofía. La politización de la fenomenología sería el resultado lógico de las condiciones materiales e ideológicas que distinguen este tipo de pensamiento. La crítica a formaciones culturales ajenas, especialmente la demanda de liberación de formas de cultura inauténticas, serían temas importantes para el debate. Deberíamos notar que la politización de la fenomenología involucra cuestiones seculares al igual que la incorporación de creencias católicas específicas a la fenomenología. En Dussel vemos una alianza de fenomenología con política revolucionaria al igual que con religión, mientras que en Scannone se da una alianza de fenomenología con religión.

A causa de las influencias católicas

agustina y tomista, podemos observar en ocasiones en la filosofía de la liberación un franco anhelo por un entendimiento precartesiano de la filosofía. La justificación contemporánea para reintroducir un *ethos* religioso en la filosofía es el argumento (propuesto por Scannone) de que, si el pueblo de Latinoamérica, culturalmente hablando, sustenta creencias católicas, entonces una filosofía que tome a este pueblo como punto de partida para sus investigaciones deberá también incorporar el sistema de creencias del pueblo dentro de sus premisas, si ha de representar los intereses del pueblo auténticamente.¹⁵

Siguiendo este tipo de razonamiento, resulta claro que la politización de la fenomenología dada en la filosofía de la liberación no es necesariamente promarxista. La considero, más a menudo, antimarxista. Las sutilezas de la relación entre la filosofía de la liberación y el marxismo son demasiado intrincadas y complejas para abordarlas aquí. Al igual que en el caso de la doctrina oficial de la Iglesia Católica, que busca ofrecer una alternativa distinta al materialismo dialéctico e histórico, sostendría yo que toda la filosofía de Dussel se propone reemplazar al marxismo teóricamente por otra cosa, algo que sería una teoría de la “liberación” basada en una metafísica religiosa derivada de la tradición católica patriarcal y una ética de la “alteridad” tomada en gran medida, también como un significativo empuje, de la obra del fenomenólogo francés Emmanuel Levinas.

15. Scannone, 1985, pp. 282-85.

Resulta claro para cualquiera que conozca bien el marxismo que Dussel no es un marxista. Metafísicamente, su teoría comienza por negar todas las formas de materialismo e historicismo. Pero en cambio, su sistema descansa en la premisa de que el origen de todas las cosas está en Dios, el Absoluto, como el “otro divino”. La aplicación de su premisa básica de la metafísica de la alteridad (Dios como el otro divino) resulta de gran controversia para la situación de Latinoamérica y del Tercer Mundo. Sin embargo, y esto podrá sorprender a muchos cristianos, Dussel hace del Tercer Mundo el representante de Dios en la Tierra, argumentando que su grupo de naciones (o “periferia”) es el otro divino (o “distinto”) de las naciones que constituyen el “Centro” del poder geopolítico, los Estados Unidos, la Unión Soviética y sus grandes aliados. Provoca una confrontación étnica entre los pueblos del mundo, apelando a Dios y a la religión para justificar su visión de la superioridad moral de la periferia sobre el centro. Por supuesto sería posible evitar este conflicto si los pueblos del “Centro” se *convirtieran* a su teoría de liberación. Pero esto los forzaría a creer en una doctrina en la que Dios siempre está del lado del otro, mientras que el otro, por definición, nunca es ellos mismos. Sería demasiado remoto para quienes valoran su capacidad de razonamiento y toma de decisiones a siquiera considerar el convertirse a tal doctrina.

Convencido de que su causa es absolutamente válida, ya que es la causa del otro (término empleado a lo largo de su obra como sustituto de Dios), Dussel vis-

14. Roig ofrece un bosquejo de su crítica en “Cuatro tomas de Posición a esta altura de los tiempos”, en *Nuestra América*, número especial sobre la filosofía de la liberación (Vol. IV, No. 11, mayo-agosto 1984) 55-59. Ver también Cerutti, 1983, *passim*.

lumbra como su tarea el escribir una teoría ética para los movimientos populares de liberación nacional que están surgiendo en muchos países del Tercer Mundo. Combina una retórica radical (esto es, "Mahatma Gandhi, Patrice Lumumba y Ernesto 'Che' Guevara se imponen como símbolos para la juventud del mundo; sin dudarlos, enfrentaron muerte para el pueblo)¹⁶ con valores morales tradicionales (fe en Dios,¹⁷ respeto por las personas),¹⁸ a menudo usando ambiguamente la segunda. Mientras que la mayoría de los principios, que regulan la ética de Dussel se originan en la tradición judeo-cristiana, con algunas modificaciones podrían adaptarse a tradiciones religiosas más amplias, especialmente aquellas que se libran entre el conflicto entre el bien y el mal. En su teoría, el conflicto entre el Centro (el mal) y la periferia (el bien en la medida en que se opone al Centro maligno y ateo) encaja bien en la antigua tradición del maniqueísmo. Al avanzar en la lectura de su *Filosofía de la liberación*, más se nos recuerda del conflicto agustiniano entre "La ciudad de Dios" y "La ciudad del hombre" que de la noción marxista de "lucha final" de la clase trabajadora internacional en contra del capitalismo.

A pesar de su retórica controvertida y radical, especialmente en la esfera de la política, los principios éticos de Dussel no contradicen el magisterio o la enseñanza

de la autoridad de la Iglesia Católica Romana. En más de un lugar donde se haga un llamamiento a la Filosofía de la *liberación*, para diferir de la política de la Iglesia, Dussel, de hecho, repite casi literalmente las enseñanzas de la Iglesia, como en el caso de su condena teórica al aborto e incluso al divorcio.¹⁹ Su rechazo al socialismo de estado en el área política de su pensamiento también coincide con la prédica papal.²⁰ Su teoría, que originalmente contenía un componente antimarxista muy fuerte —como veremos más adelante—, se ha dirigido gradualmente a un enlace con el marxismo. En particular, su "método analéctico", erigido, en principio, como una alternativa lógica a la dialéctica marxista, está ahora representado como un momento de "trascendentalidad interna" dentro del sistema dialéctico.²¹

19. Dussel, (cf. *ibid.*, p. 90) ve el aborto invariablemente como "filicidio". Ve al matrimonio como indisoluble, sosteniendo que el nacimiento de un bebé "libremente escogido" encierra a los padres en un lazo indisoluble y sexual exclusivo. También condena a la homosexualidad y al lesbianismo. "La feminista homosexual", dice en *Ética III* (p. 117) "culmina sintetizando toda perversión". Estas ideas están plenamente trabajadas en la Parte III de *Filosofía ética latinoamericana* (México; Edicol, 1977), parcialmente reeditada como *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* (Bogotá Ed. Nueva América, 1980).

20. Dussel trata de mantener su marxismo tan vago como sea posible, por ejemplo: "En algunos casos, ciertos marxismos *dogmáticos* están articulados dentro de una práctica burocrática de estabilización, por lo que deja de ser, de hecho, filosofía de la liberación —y puede incluso volverse una filosofía de la dominación" *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la liberación* (Bogotá: Ed. Nueva América, 1983), p. 94.

21. Dussel, 1985, p. 160.

Esta "trascendentalidad interna" podría significar, sin embargo, que el terreno está reservado para una futura condena del marxismo como totalitario si Dussel o sus seguidores llegaran a irritarse con los sistemas marxistas, en la medida en que éstos violenten el principio de "alteridad" como específicamente representado en la capacidad del pueblo para ejercer su fe en Dios (tal como lo interpretan los profetas de la liberación) y por lo tanto para practicar una ética de "liberación".

El reaceramiento gradual de Dussel con el marxismo se puede deber a dos factores significantes. Primero, la Iglesia misma (en especial la izquierda cristiana representada en gran medida por su teología de la liberación) ha adoptado una postura más dialógica con el marxismo a consecuencia de las reformas de los años sesenta. Por añadidura y más específicamente, sus teorías publicadas han sido criticadas agudamente como retrógradas y populistas por quienes sustentan posiciones epistemológicas y políticas más progresistas.²² Y mientras que en diversas maneras su más reciente trabajo parece ser, en cierto sentido, marxista, (de hecho, se publicó como parte de una serie titulada "Biblioteca del pensamiento socialista" en una progresista editorial de prestigio),²³ es, a mi juicio, que la posición de Dussel y el marxismo —sea del tipo "ortodoxo" o "crítico"— resultan teórica-

22. Para la mejor crítica sistemática contra Dussel, ver Cerutti, 1983.

23. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse* México, Siglo XXI, 1985. Citado en lo sucesivo como Dussel 1985b.

mente incompatibles. Y esto porque la filosofía de la liberación, como la elaboró Dussel, simplemente reclama ser una forma más elevada de conocimiento que el marxismo. En particular, intenta derivar sus principios fundamentales de la fe antes que del conocimiento científico. Su metodología mina la justificación de la teoría marxista, epistemológica y moralmente.

Y si su retórica es a menudo confundida con el marxismo, sugiero entonces que la filosofía de la liberación, tal como la desarrolla Dussel, intenta remplazar el marxismo; ¿o entonces cómo lo podemos tomar? Intenta haber superado (*aufgehoben*) el marxismo en lo que considera sus propios principios superiores, éticos y metafísicos. Para Dussel, el *sine qua non* de toda ética es el principio de alteridad, que él considera del todo carente de materialismo dialéctico a menos de que ésta última metodología sufriera una revisión drástica a través de la incorporación de su método "analéctico". Como él afirma en su trabajo recientemente publicado, *Filosofía de la liberación*, la "Dialéctica negativa ya no es suficiente [para aquellos que argumentan por la liberación]. El momento analéctico es el sustento de nuevas explicaciones... Su categoría propia es la exterioridad. El punto de partida para su discurso metodológico (método que es más que científico o dialéctico) es la exterioridad del otro. Su principio no es el de la identidad sino el de separación, distinción".²⁴

En su trabajo más reciente, *La pro-*

24. Dussel, 1985, pp. 158-59.

16. Dussel, 1985, p. 65.

17. La filosofía de la religión de Dussel está desarrollada en la parte V de su *Filosofía Ética Latinoamericana*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1980.

18. Dussel 1985, p. 59.

ducción teórica de Marx: un comentario a los *Grundrisse*, Dussel argumenta que el mismo Marx se suscribe a una ética de la alteridad y que su teoría de la producción queda subordinada a ella.²⁵ Aun así no me parece que estos argumentos sean lo suficientemente convincentes para probar a Dussel como marxista. Pero sí muestran, sin embargo, que intenta hacer de Marx un dusseliano. Sin muchas concesiones a epistemologías post-modernistas, que consideran todo análisis textual como interpretación, Dussel sostiene que puede demostrar lo que “Marx mismo” pensó, a diferencia de casi todos los demás textos sobre Marx en Latinoamérica. “Aquel que desea introducirse a la esencia fundamental del pensamiento del genio de Trier”, dice, “debe entender esto bien, sobre todo [justamente como Marx descubrió la teoría esencial de su obra, la teoría de la plusvalía].” Y refiriéndose a su propio comentario, añade: “Este trabajo se propone *introducirlo* a la cuestión, pero siguiendo los propios ‘pasos’ de Marx y no los de sus intérpretes o comentaristas.”²⁶ Mientras depende de los estudiosos del marxismo en Latinoamérica debatir a Dussel en el relativo mérito de su lectura de Marx, con respecto a su método, yo cuestionaré la asunción de que el resultado de su lectura es un retorno a “Marx mismo”, en alteridad. Ya que, de hecho, él usa una exégesis textual para

redefinir la identidad filosófica de Marx, creando así una entidad designada como “Marx mismo”, cuyo pensamiento resulta obedecer a las reglas y exigencias de la filosofía de la liberación de Dussel. A la base de esta empresa intelectual percibo el deseo de “rescatar” a Marx de las manos de sus intérpretes ateos —en especial los influidos por Althousser— y de situar los revolucionarios descubrimientos del pensador alemán al servicio del pensamiento cristiano.

Sin embargo, con el paso de los años, Dussel parece inclinarse más hacia la izquierda, y a todo nivel de su pensamiento me parece que las semejanzas entre su posición y el marxismo son mínimas y se apoyan sobre todo en un nivel retórico. En un nivel más substancial, hay diferencias notorias entre los dos acercamientos a la realidad humana y a la vida social. Una de las diferencias más obvias radica en cómo el pueblo es conceptualizado por los marxistas —como activo, militante, líder, progresista y ganando la lucha por autodeterminación— y el modo como Dussel generalmente delinea al pueblo como oprimido y en necesidad de liberación por alguien o algo fuera de él. En este sentido la teología de la liberación propone una imagen mucho más progresista que la filosofía de la liberación cuando Gustavo Gutiérrez afirma el principio de la autodeterminación de los pueblos como un componente esencial de una teoría de la liberación. “A un nivel más profundo”, afirma Gutiérrez, “la *liberación* puede aplicarse a una comprensión de la historia. El hombre es visto como asumiendo

una responsabilidad consciente de su propio destino.”²⁷

Al distinguir la filosofía de la liberación del marxismo, por tanto, resulta especialmente importante notar cómo el término “pueblo” funciona en el discurso de cada uno. En el resto de este trabajo ofrezco una breve reseña del uso de este término en Dussel y Scannone, y concluiré con una respuesta marxista crítica sobre este problema proporcionada por Cerutti.

La introducción de pueblo dentro del análisis fenomenológico

En términos de la politización de la fenomenología, argumentaría yo que el movimiento más interesante de Dussel es la manera en que (siguiendo una práctica común entre filósofos de la liberación) introduce el término de pueblo dentro del discurso fenomenológico.

Este movimiento le permite construir a partir del término metafísico básicamente abstracto (¿incoloro?) de Heidegger para “ser humano”, *Dasein* (lit. ser ahí). El término de Dussel de pueblo es una modificación existencial latinoamericana de los anteriores análisis alemán y francés del ser humano en el mundo. Para la mayor parte de la filosofía occidental, la humanidad ha sido representada como consciencia situada en el mundo material o consciencia situada en el espacio y tiempo. El *Dasein* de Heidegger encaja exactamente dentro del dominio de la metafísica occidental. El ‘pueblo’ de Dussel, sin em-

bargo, es un término relacional cuyo referente primario y unificador no es ni consciencia ni cuerpo. Su identidad está constituida trascendentalmente, a través de su relación con el principio o dominio de liberación. La relación trascendental que enlaza a un pueblo con el principio de liberación es delineado por Dussel ya sea como “trascendentalidad externa” (la manera normal de conceptualizar a la liberación, esto es, simbolizada por Dios, el otro y los profetas, todos estos referentes éticos que descansan “fuera” de la “totalidad” o sistema de opresión) o como “trascendentalidad interna”, esto es, el caso de una relación del pueblo oprimido con su propio *otro*, el concepto o representación simbólica de sí mismo como pueblo liberado.²⁸

El sujeto de la liberación (colectivamente hablando, el pueblo, pero también toda persona) es visto por Dussel como atrapado dentro de la “totalidad” opresiva y omniabarcadora. Sin embargo, como se mencionó más arriba, uno puede escapar, desafiar, o resistir esta totalidad enlazando los proyectos alternativos hechos posibles por la trascendentalidad externa o interna. El compromiso con el “otro” (como se definió), y la práctica de virtudes de la alteridad en la esfera moral y el método “aprobado” de la lógica analéctica en la esfera intelectual son, todos ellos, pasos en la dirección correcta. La derrota de prestar atención a una ética de la alteridad (servicio al Otro) o al método analéc-

25. Dussel, 1985b, cap. 7 “De la exterioridad a la subsumción: Capital y Trabajo”, pp. 137-59, y cap. 17, “Los *Grundrisse* y la filosofía de la liberación”, pp. 336-70.

26. *Ibid.*, p. 13.

27. Gutiérrez, *op. cit.*, p. 36.

28. Dussel, 1985, pp. 47-48. “La trascendentalidad interna” funciona análogamente a la vieja noción de libre albedrío entre el universo determinado.

tico (el uso privilegiado de argumentos originados "fuera" del sistema dialéctico) ocasiona que el ser de uno sea arrojado de nuevo dentro de la "totalidad" maligna y atea. El efecto práctico de estas asunciones es que la liberación vía trascendentalidad externa puede fácilmente degenerar en una nueva forma de autoritarismo (adhiriéndose siempre a la autoridad del otro sobre la pena de ser considerado moralmente inepto), mientras la liberación vía trascendentalidad interna puede ocasionar una situación dualista y esquizofrénica para el sujeto oprimido, cuya situación eterna en esta teoría filosófica ha de ser comprometida perpetuamente en una lucha antagónica con su "doble" o "*shadow-in reverse*", el otro sí mismo liberado.

Una circularidad retórica aparece en la teoría de Dussel, resultante de su argumento de que uno nunca está justificado en usar el discurso de liberación a menos que uno tome como el propio punto de partida las necesidades del "otro" situado fuera de uno mismo. Por ello, antes que uno esté en el derecho de hablar o hacer una reclama ética, uno debe delinarse a sí mismo como *representante* del Otro (Dios, el tercer mundo, el pueblo y demás). Para todo propósito práctico, la persona que está oprimida deberá subordinar su discurso al del experto que reclama actuar como su representante. Cualquiera que desee hacer una reclama ética teóricamente justificable en el sistema de Dussel deberá seguir la fórmula, "Yo, en tanto que otro a una totalidad X y como representante del Absoluto (el Otro Divino), soy una víctima de la opresión y demandando justicia a nombre del Absoluto".

En la ausencia de saber cómo usar esta fórmula, dependerá de alguien más que sepa cómo usarla —por ejemplo, el filósofo de la liberación— el legitimar *mi* reclama.

Estas fórmulas lógicas vuelven al discurso del filósofo un tanto incómodo, ya que uno siempre debe explicar cómo uno es "otro" de lo que uno está enfocando como el objeto de la propia crítica. El crítico es, por definición, un "extraño" que denuncia una "totalidad". Luego, el truco lógico siempre es el de encontrar una "totalidad" en los valores o argumento que uno ataca. Incidentalmente, todas las formas del fascismo saben muy bien cómo hacer esto. El intento de este tipo de lógica, asumo, es el de crear un "espacio" libre de error o culpa, del que la verdad pueda surgir, dramáticamente confrontando un sistema "maligno" y opresivo. Y aunque esta redundancia lógica debilita a la filosofía de la liberación considerablemente, Dussel la presenta como uno de sus pilares. Su teoría difiere de una noción ordinaria de autocritica en tanto que es siempre "otro" al sistema lo que define una proposición cuyo sentido debo abordar si he de estar en lo correcto. Pero puedo estarlo todo el tiempo si tengo siempre cuidado en situar mi discurso "fuera" de una totalidad o sistema represivos. El resultado de esto es una tendencia a sobresimplificar la naturaleza de la liberación y de la opresión, al mismo tiempo que hay una tendencia hacia un dualismo en valores (liberación vs. opresión). Como añadidura a estas dificultades encuentro una representación esquizofrénica del sujeto —el "yo" que está al

control y el "yo mismo" como otro que este "yo" nunca hacen la paz excepto a través de la proposición "el otro siempre está en lo correcto". Las características lógicas de esta teoría, a su vez, tienen un fuerte impulso en la manera en que la liberación del pueblo sea delineada.

Ya que estamos hablando de la politización de la fenomenología a través de la incorporación de la categoría de "pueblo" en su discurso básico, la manera específica en que el pueblo es delineado resulta de importancia. Se representa como débil y en la necesidad de ayuda de fuerzas superiores, tales como Dios, y sus profetas y sus maestros ¿los maestros de la filosofía de la liberación, poniéndolo así? ¿O es delineado como básicamente capaz de manejar sus propios problemas por el uso de su inteligencia y ánimo moral propios? Estas cuestiones son vitales para la comprensión de la filosofía de la liberación. Contribuyen a explicar por qué existe tanto debatir sobre si la filosofía de la liberación merece su propio nombre o no. Ahora, para ser justos con Dussel, debo añadir que el simbolismo de un pueblo oprimido siendo conducido fuera de su miseria por un libertador que representa las infinitas virtudes de Dios no se origina con él. Mucho de la imaginería que usa la ha tomado prestada de la biblia al igual que del filósofo francés Levinas, quien presenta al "otro" como alguien en necesidad de asistencia, por ejemplo, la viuda, el hambriento, el pobre.²⁹

29. Emmanuel Levinas, "El otro como otro... tiene el rostro del pobre, del extraño, de la viuda, y del huérfano y, al mismo tiempo, del amo llamado a cercar y justificar mi libertad."

Otra categoría importante de Levinas que Dussel aplica a la identidad de *pueblo* es la de "cara-a-cara", una modalidad existencial-ética, que regula su teoría. La modalidad de cara-a-cara opera de modo que en cualquier relación recíproca (de A hacia B), un principio jerárquico debe ser obedecido de modo que lo que sea que se sitúe en el contexto del carácter ético inferior que debe quedar en una relación de servicio a uno superior.³⁰ La jerarquía funciona de tal modo que mientras más cerca esté un término con Dios, más alto será su lugar en la escala de la autoridad moral. Luego, para Dussel el *pueblo* (en su humildad y demás) queda más cerca a Dios que el filósofo. La relación ética de cara-a-cara dicta que el filósofo deberá servir al *pueblo*, quien a su vez sirve a Dios. Notemos, sin embargo, que si un filósofo opta por servir al pueblo (tal como es su deber), se convierte en su pastor iluminado, profeta o guía, y su voz se erige como autoridad privilegiada sobre la consciencia del pueblo entero. Sólo aquellos filósofos que se hallan al servicio del pueblo (quien a su vez está al servicio de Dios) son intelectuales "orgánicos" para distinguirlos de todo otro intelectual que, de acuerdo a la cosmovisión de Dussel son simplemente "ateos" que trabajan dentro de una "totalidad" o "sistema".³¹

30. Para Levinas, también, nunca hay una relación de cara-a-cara en igualdad. "... la relación entre yo y otro comienza en la desigualdad de los términos... El otro está situado, como otro, en una dimensión de altura y envilecimiento...".

31. Dussel, 1985, p. 93. Dussel señala que toma prestado el término de "intelectual orgánico" de Gramsci, pero la aplicación de la noción, de hecho no es

Ningún peor atributo podría darse al filósofo que el de ser un "ateo" a la manera descrita más arriba. Y además, ningún término de alabanza más alto podría dársele a un filósofo que el de ser un "ateo" —esto es, un proscrito— relativo a todo sistema "cerrado" dado.³² Al mismo tiempo, ni un criterio independiente de la teoría de la liberación se ofrece como prueba de si algo (una política, una práctica) es "abierto" o "cerrado".³³ El resultado de la manipulación de Dussel del principio de alteridad y de la relación ética de cara-a-cara en esta manera particular no es la defensa de una filosofía perpetuamente crítica, como él piensa, sino más bien la deificación acrítica del filósofo "éticamente correcto", actitud que sus críticos consideran simplemente absurda. Si la visión de Dussel del filósofo se aceptara o creyera, los críticos argumentan, llevaría a una nueva forma de autoritarismo, uno del tipo más insidioso, en especial ya que los términos de "Dios", "liberación", "intelectual orgánico", "fuera del sistema de totalidad", "alteridad", "exterioridad", y demás, son repetidamente usados para legitimar sus dominios. Otra manera de ponerlo es decir que

uno nunca puede criticar al profeta de Dios o vicario especial, ya que, por un privilegio especial, él o ella está fuera de la ley.

Existe un lado positivo en la obra de Dussel también, en mi perspectiva. Ambos, Dussel y otros que usan el término "pueblo" de manera análoga, han tenido éxito en poner ante la consciencia filosófica una categoría que a menudo ha pasado de largo. Los filósofos a través de la historia han teorizado acerca del bien y del mal, del significado y de la verdad, de la justicia y felicidad, generalmente sin considerar las necesidades y aspiraciones del pueblo, quien constituye los grupos sociales más oprimidos, esto es, los olvidados. La filosofía de la liberación está ampliamente dedicada a poner sobre la mesa las necesidades de estos pueblos.

Y también fracasa en alcanzar esta meta si en el proceso de llegar a ello crea una ideología cerrada e irracional a la par a un principio jerárquico conspicuo de *elitismo-en-reverso* —el filósofo "éticamente correcto" que "habla por el pueblo" ahora privilegiado sobre todos los demás. Notemos cómo la gente sigue siendo el objeto que es pensado en lugar de un grupo de personas dotadas de la capacidad de pensar por sí mismas, de superar los obstáculos por su propia iniciativa, de triunfar sobre sus opresores, y de trazar su propio destino.

Una última observación sobre el uso del término "pueblo" en Dussel. Su muy controvertida obra oscila entre las concepciones europeas tradicionales de fenomenología, que para él representan en gran medida una aproximación apolítica y

abstracta a la realidad, y el marxismo, que le parece demasiado materialista y totalizador, aunque sí posea la virtud de dirigirse a la situación concreta de las necesidades existenciales (materiales) del pueblo latinoamericano. Oscilando entre la fenomenología abstracta y el marxismo, Dussel —en una adaptación del pensamiento ético de Levinas— coloca las descripciones adjetivadas de "hambriento" o "pobre" en el rostro del sujeto latinoamericano (el ser humano, el sujeto de la liberación). El rostro latinoamericano aparece, en el texto como hambriento, pobre, marginado, en breve, en la necesidad de liberación. La tarea del filósofo de la liberación es la de identificarse con esta necesidad y de proporcionar las pautas teóricas —fundamentalmente éticas— que resolverán los problemas del pueblo. El sujeto de la liberación, en su condición ética y metafísica de "otro", se halla siempre desamparado y en necesidad según la teoría de Dussel. "El otro es una persona que existe como un rostro que implora, se revela, provoca".³⁴ La estructura de la teoría de Dussel, pues, está construida alrededor de un sujeto que debe expresar su pena, que debe decir "ayúdame", para ganar la atención ética de los padres, maestros, y líderes políticos y religiosos.³⁵ Pongamos, de nuevo, en tela de juicio, la cuestión sobre si animar al pueblo para tratar de "convertir" a sus opresores a través de tal manifestación de debilidad y flaqueza es en verdad una actitud sana del todo hacia la vida, y mucho menos el que

debiera fungir como uno de los pilares de la filosofía de la liberación.

En la sección política de su filosofía, Dussel sostiene que la liberación del pueblo requiere del triunfo de los movimientos políticos de liberación nacional que él describe como anti-imperialistas (crítica enfocada en contra de los Estados Unidos). Estos movimientos políticos deben fundarse —como todo lo demás— en una ética de la "alteridad" (crítica dirigida contra el materialismo y totalitarismo, incluyendo, a partir de ahí, a todo gobierno socialista existente). Nicaragua, un "nuevo" fenómeno en la política latinoamericana, viene a ejemplificar su visión política. Y, a pesar de su retórica anti-imperialista, como hemos visto, Dussel no ofrece una teoría marxista. Ni es, en términos políticos, un pensador progresista, a pesar de su retórica radical. En las ediciones latinoamericanas de sus obras, él ha sido un fuerte crítico del movimiento feminista, mismo al que ha rechazado diciendo que es una influencia "occidental" (enajenante) sobre el Tercer Mundo, que implica valores "totalizantes", (esto es, seculares).³⁶ (Sin embargo no cree inconsistente hablar en favor del movimiento de liberación de las mujeres en la versión inglesa de su obra.)³⁷ Tal como ha sostenido hasta

gramsciana. Por ejemplo, el estilo de Dussel es muy elitista (no vinculado a las masas). Su metodología es fuertemente hegeliana y sus textos grandemente poblados de términos alemanes y extranjeros que ningún obrero latinoamericano podría entender sin una información muy especializada.

32. *Ibid.*, p. 98.

33. Respeto por el otro (*ibid.*, p. 59) parecería ser tal criterio. Pero, como señalo, este principio se aplica a varios problemas éticos en una manera altamente arbitraria.

34. *Ibid.*, p. 43.

35. *Ibid.*, p. 40.

36. El movimiento feminista como tal es criticado por Dussel en *Ética III, op. cit.*, pp. 116-21 y en *Liberación de la mujer, op. cit.*, pp. 25-33.

37. En un apéndice que aparece sólo en ediciones inglesas de *Filosofía de la liberación*, aparece el siguiente enunciado: "In the philosophy of liberation the coherent, organic articulation of the philosopher in union with a historical subject (class, women's liberation movement, culturally oppressed people

ahora en sus publicaciones latinoamericanas, el matrimonio con la intención de tener hijos es un proyecto "abierto", mientras que el divorcio es "cerrado"; el aborto es "totalizante" y por tanto malo bajo cualquier circunstancia, mientras que el embarazo es "abierto", y así sucesivamente. Y aún no se ha inclinado por aceptar el aborto o el divorcio como soluciones éticas legítimas del sufrimiento brutal experimentado por muchas mujeres del pueblo, cuya privación material, como el hambre y miseria, le parece tan ominosa.

En otras palabras, no podemos asumir que, aún como la practica Dussel (su exponente más radical), la filosofía de la liberación sea un movimiento que apoye al marxismo, feminismo, o a cualquier otra causa social progresista que en Occidente pueda asociarse con el término de "liberación" (sea por sus exponentes o por sus oponentes). En materia de restricciones sobre las mujeres (su identidad toda bajo la forma de "servicio-al-otro") la teoría de Dussel es tan conservadora como el pensamiento patriarcal tradicional. Si concede a las mujeres el derecho a tra-

... is a decisive question" (Dussel, 1985, p. 190). Los estudiosos norteamericanos se verían en dificultades en imaginar que el mismo autor ha dedicado medio volumen de la Parte III de su *Ética* estableciendo los fundamentos metafísicos y éticos para una condena al feminismo. El sostiene que el feminismo debe ser reemplazado por su propia teoría, a la que se refiere como "la liberación de la mujer". El ve su teoría, que defiende la indisolubilidad del matrimonio, condena el aborto bajo cualquier circunstancia, y todos los casos de homosexualidad y lesbianismo como una defensa de la mujer contra la opresión del "macho";

bajar y el derecho al placer sexual con sus maridos de toda la vida, siempre y cuando la pareja esté "abierta" al "proyecto" de tener un hijo. De lo contrario, la actividad sexual es "totalizada" o "cerrada" (sus términos seculares para el mal). En el pensamiento de Dussel, al igual que en el de otros filósofos de orientación religiosa, existe aún un sentido importante en el que la "liberación" funciona análogamente al de "salvación", término religioso. Hacemos bien en tener en mente las múltiples ambigüedades tanto como la historia política del último término. La política de la filosofía de la liberación debe abordarse con cuidado antes que se establezca cualquier conclusión sobre sus resultados prácticos.

El pueblo como subjetividad sapiencial: la visión de Scannone

Ideológicamente más conservador y explícitamente tradicional que Dussel, y mucho más cuidadoso y consistente en su uso del lenguaje y de la lógica, es el argentino Juan Carlos Scannone, filósofo jesuita. Abordando la cuestión de ¿Qué entendemos por 'pueblo'? Scannone sugiere dos significados distintos:

1. "Pueblo" designa al sujeto comunitario de una *experiencia histórica común*, un *estilo de vida común*, es decir, una *cultura* y un *destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común). Designa por tanto a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como *comunidad orgánica*. En ese contexto semántico "pueblo" se articula con los conceptos de "historia", "cultura" y "nación", y no puede ser determinado socioanalíticamente sino sólo histó-

ricamente. Así es como hablamos del pueblo argentino, del pueblo aymara, del pueblo paraguayo, o bien del pueblo latinoamericano considerando a América Latina como la "Patria Grande".

2. "Pueblo" se usa otras veces para designar colectivamente a aquellos que sólo son "pueblo", que sólo tienen lo que es "común", que son meramente "Juan Pueblo", es decir, quienes en la sociedad no gozan de una posición de privilegio y son estructuralmente oprimidos por quienes injustamente la tienen. Son quienes ocupan la base de la comunidad orgánica del pueblo como nación, pero son los más preteridos cuando se trata de participar de los bienes materiales o no materiales (riqueza, poder, ciencia, etc.) de la comunidad. De ese modo, el lenguaje opone "pueblo" a "élites de poder" o se habla de "pueblo" para referirse a los sectores mayoritarios de no-privilegiados, que por ello son llamados "populares". Este segundo significado se acerca a la comprensión del pueblo según la categoría socioanalítica de "clase", que frecuentemente se emplea para analizar los conflictos en la sociedad.³⁸

Scannone sostiene que el *ethos* nacional y cultural que caracteriza lo que es común en un pueblo es encarnado en la sabiduría popular y no ya en los valores de los sectores privilegiados de la población: "... y también hablamos del pueblo en este segundo sentido *en cuanto* es el lugar privilegiado de condensación y mayor transparencia de los valores y del *ethos* cultural del pueblo tomado en el primer sentido."³⁹ Notemos que en estas definiciones, el pueblo pasa de una posición de no-privilegio (situación relativa a las élites de poder en el segundo sentido señalado más arriba) a una posición de

privilegio (el pueblo como el "lugar privilegiado" o depositario de valores culturales comunes). Otra manera de poner la idea de Scannone sería decir que en la filosofía de la liberación el pueblo pasa del segundo a un primer término (en términos de la atención que recibirá por sus intereses legítimos), y que su valor cultural se traslade de negativo (de acuerdo a los valores de la clase gobernante) a positivo (de acuerdo a la teoría de la liberación). Pero aun así, las descripciones de pueblo ofrecidas por Scannone no contradicen *por ellas mismas* los valores de las clases gobernantes latinoamericanas, tal como él lo presenta. La clase gobernante, de hecho, no se opone a querer que el pueblo sea justamente esto, o sea, sólo pueblo, como Juan Pueblo —gente simple, humilde, todo lo mejor si cree en Dios y están satisfechos con su identidad "popular", siempre y cuando no transgredan las fronteras de clase o causen problemas al violar normas de clase. La noción de Scannone de que el pueblo (como no privilegiado) es el portador más explícito de los valores de una cultura, puede atemorizar algunos de los sectores de la clase gobernante, pero no a ella en su totalidad. ¿Este tipo de prácticas culturalmente "auténticas", por ejemplo, que la gente crea que rezar a un santo o a la Virgen curará sus penas, amenaza a las "élites de poder"? Por lo pronto nuestra cuestión es: ¿Considera acaso Scannone que la filosofía de la liberación ofrezca al pueblo un sentido de identidad distinto del que lo ata a las creencias religiosas de su pasado (sus ancestros), como se practica dentro de una determinada cultura?

Aunque haya lugar aquí para el de-

38. Scannone, 1985, pp. 276-77.

39. *Ibid.*, p. 278.

bate, como yo lo veo, el argumento de Scannone no modifica significativamente la identidad de pueblo de la concepción de pueblo sostenida ya por la clase dirigente. Sin embargo, al trabajar con las mismas o semejantes concepciones, sí trata de hacer las necesidades del pueblo más visibles a los "opresores". También intenta revisar drásticamente la identidad del filósofo, en términos de un cambio de actitud a manifestarse hacia el pueblo en investigaciones teóricas. Es decir, de una condición de marginalidad o inexistencia en el discurso de filosofía, ahora el pueblo ha de ganar una posición privilegiada, ya que los intereses del pueblo se convierten en el objeto de estudio del filósofo. Nos hallamos de nuevo en la cuestión de la politización de la fenomenología discutida más arriba. Por otro lado, siendo de importancia poner al pueblo dentro de la fenomenología, y el filósofo de la liberación merece especial mérito por ello, tal como he sostenido, no podemos completar esta tarea hermenéutica adecuadamente a menos que se preste suficiente atención al problema de los parámetros conceptuales que regulan la descripción o representación de la identidad del pueblo dentro de este tipo de discurso.

Y además de la identidad del pueblo, la identidad del filósofo está en juego en la filosofía de la liberación. En la obra de Scannone, la nueva identidad del filósofo aparece como la de un mediador, alguien que conceptualmente articula la relación entre la fe del pueblo y el resto de la cultura que puede ser "enajenada" de esta fe. Al igual que Dussel, Scannone tiene una idea del intelectual "orgánico", a

quien más cuidadosamente caracteriza por caer dentro de más de un tipo:

El "profesional" de la filosofía es, en relación con el pueblo, una especie de "intelectual orgánico", que presta a la sabiduría popular el servicio reflexivo, crítico, teórico y sistemático del concepto (filosófico) y del discernimiento de la misma, siguiendo —en el orden del concepto— el ritmo de la genuina sabiduría popular, sin pretender reducirla al concepto y dejando a su vez criticar y discernir a éste desde aquélla.⁴⁰

El aclara bien que: "El sujeto del pensar sapiencial al que nos hemos estado refiriendo es el *pueblo* (el nosotros-pueblo en la comunidad universal de pueblos). De ahí que el sujeto sapiencial a cuyo servicio debe estar un filosofar genuinamente latinoamericano es el pueblo latinoamericano."⁴¹

Estos señalamientos muestran un caso límite del deseo del filósofo por introducir la categoría de "pueblo latinoamericano" en fenomenología. Scannone parece verse en problemas al definir los límites entre el filósofo y el pueblo, porque ambos términos de su relación simbólica podrían de hecho fusionarse en una masa homogénea. El filósofo se convierte en el doble (otro) del pueblo, mientras que el pueblo representa el doble (otro) del filósofo. ¿Pero a dónde nos lleva esta identificación reflexiva si no en círculos? En lo personal, tengo algunas reservas en términos de cómo la etnicidad y la reli-

40. *Ibid.*, p. 290.

41. *Ibid.*, p. 289.

gión son concebidas (o introducidas en el discurso filosófico) al hacer esto. Existe una asunción subyacente en la perspectiva de Scannone que para ser plenamente "auténtico" desde un punto de vista cultural, un modelo latinoamericano de realidad deberá también ser católico, o por lo menos, compatible con el catolicismo. Como resultado, para ser un filósofo plenamente auténtico (atribuyámosle el epíteto de "orgánico" y no sólo "auténtico"), uno deberá subordinarse a las creencias del pueblo, que son compatibles con el catolicismo. Partir de esta norma se considera una desviación de la autenticidad. En un esfuerzo por apartarse de doctrinas "extranjeras" que "invaden" el *ethos* cultural del pueblo latinoamericano, percibo una nueva doctrina, tan invasora pero menos fácil de criticar, ya que hacerlo implicaría ser irreligioso y poco patriota.

Si nuestra meta es la de proporcionar una teoría que proporcione una estructura al pueblo para la liberación de su opresión, creo que tenemos que sugerir una posición teórica distinta a la de Dussel y Scannone. Y esto porque, a pesar de sus loables intenciones de ayudar al pobre o sus esfuerzos como intelectuales comprometidos, el aparato teórico que ofrecen al problema de la opresión del pueblo latinoamericano no está suficientemente liberado *él mismo* para garantizar la liberación de otros. Necesitamos una buena (crítica) teoría que también sirva como teoría de liberación. Tal teoría no puede fundarse en el principio de alteridad y en el conflicto entre centro y periferia, porque, como hemos visto, estos solos princi-

pios no escapan a las estructuras dualistas, jerárquicas, autoritaristas y dogmáticas que han caracterizado otros sistemas ideológicos opresivos en el pasado.

Sobre el "populismo" y la filosofía de la liberación

Hasta ahora no me he enfocado al temible término de "populismo", con el que Horacio Cerutti Guldberg, uno de los colaboradores originales a la filosofía de la liberación y ahora crítico de esta escuela, caracteriza la crítica más aguda a este movimiento.⁴² No me corresponde aquí entrar a esta controversia particular (donde Dussel se ha defendido con vigor),⁴³ sino nada más señalar una concepción diferente del término "pueblo" en el discurso que hemos estado examinando.

Cerutti sostiene que en sus sectores mayoritarios la filosofía de la liberación es, políticamente hablando, populista y antimarxista, mientras que epistemológicamente sigue una lógica autoritaria y circular. El reúne estos cargos (como yo los he categorizado) con base en su propia clasificación en dos corrientes básicas del movimiento original de la filosofía de la liberación, uno populista y el otro crítico del populismo.

Ambos, al sector populista y al críti-

42. Cerutti, *passim*.

43. Ver Enrique Dussel, "Cultura latinoamericana y filosofía de liberación, ... más allá del populismo y del dogmatismo", en III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana: Ponencias. *op. cit.*, pp. 63-107. Ver también "La cuestión popular", en Dussel, 1985b, pp. 400-413.

co, los subclasifica Cerutti de acuerdo a sus rasgos epistemológicos. Los sectores populistas, caracterizados por la ambigüedad con que usan tales términos clave como "pueblo" y "liberación" se subdividen en (1) un populismo de ambigüedades concretas y (2) un populismo de ambigüedades abstractas. Aun más problemático sobre el primer grupo es que, mientras más concreto sea en lo que entiende por liberación, fue más compatible ideológicamente con el peronismo (aunque sin estar consciente de ello). El segundo grupo, observa Cerutti, evitó este problema específico al emplear un discurso más abstracto, y toda su abstracción significó que los argumentos sobre la liberación podrían aplicarse en beneficio sea de la derecha o de la izquierda, dependiendo del contexto y circunstancias. Cerutti ubica a Scannone en el primero y a Dussel en el segundo de estos dos grupos. En contra del sector "populista" Cerutti cita un segundo grupo de intelectuales, cuya obra es crítica al populismo. Este grupo también se subdivide en dos partes: (1) un sector histórico, donde ubica la influencia del mexicano Leopoldo Zea y el trabajo del argentino Arturo Andrés Roig, y (2) un sector que plantea problemas, donde sitúa su propia contribución.⁴⁴

En problemas más específicos, Cerutti sostiene que muchas premisas de la filosofía de la liberación bajo la articulación de Dussel, Scannone y otros, en relación a considerar al pueblo como el sujeto del filosofar, al igual que algunos argumentos más que no hemos mencionado

aquí, eran políticamente compatibles con las premisas populistas del movimiento argentino peronista, mismo que, a pesar de que no lo mencione, nos parece acercarse a algunas formas de fascismo a causa de su estructura altamente autoritaria, su énfasis en la fe más que en la razón, y su obsesión por la necesidad del pueblo a ser liberado por algún tipo de redentor —un gran líder del pueblo, y demás. La liberación, sostiene Cerutti, se halla siempre (en esta filosofía) mediada por un Otro, provocando la limitación en el poder del pueblo para pensar y actuar por ellos mismos. Básicamente simpatizo con la crítica de Cerutti, tal como lo muestran mis anteriores argumentos.

Cerutti afirma también que un rasgo del sector populista de la filosofía de la liberación es su carácter anti-marxista. Este sostiene que la categoría de "pueblo" es mucho más rica que la de "clase", tomando, por tanto, la última como una restricción en términos de llegar a un entendimiento de la sabiduría popular, la condición popular. Nos muestra él que la filosofía de la liberación ha sido conocida por ser explícitamente antisocialista. Apuntando a uno de los tempranos escritos de Dussel, lo cita:

El marxismo es incompatible ontológicamente no sólo con la tradición latinoamericana sino con la metafísica de la Alteridad. No es puramente una interpretación económica socio-política, es también una ontología y como tal, intrínsecamente incompatible con una metafísica de la Alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es

incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo....⁴⁵

Y cita Cerutti el final del texto de Dussel:

¿Optaremos por la vía marxista, donde hay que matar al otro como dominador, convirtiéndonos en nuevos dominadores? ¿Optaremos por una liberación en la alteridad? La liberación es reconstitución del otro como otro, sin matarlo sino convirtiéndolo. Esto significaría un camino totalmente distinto, otro programa [...] Con voluntad de servicio se deberán poder las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros y por eso *criollo* y latinoamericano.⁴⁶

Estos textos, entre otros, indican que Dussel originalmente pensó a la filosofía de la liberación como una opción anti-marxista, aunque no necesariamente anti-socialista, para Latinoamérica. Yo creo que a lo que quería llegar Dussel —y por lo que tanto lucha hoy en día— es, como él mismo lo afirma en este temprano texto, a un tipo diferente de socialismo, "un socialismo distinto" (ofrezcamos una nota enteramente ficticia pero etimológicamente muy sugestiva: *dis-tinto*, esto es, no muy oscuro o rojo [tinto] no materialista). Con el paso de los años, su visión del socialismo cristiano se ha vuelto radical,

pero aun así no tanto como para llevarlo a negar una metafísica religiosa dualista o una creencia en la superioridad del método analéctico sobre la dialéctica, principios que persisten en la esencia misma de su pensamiento y que son presupuestos en sus actuales lecturas de Marx.

Epistemológicamente, Cerutti se ve escéptico sobre el método fenomenológico (cuando menos como lo emplea el sector populista), argumentando comienza por llevar ciertas representaciones simbólicas no examinadas de "pueblo" al interior del discurso del filósofo. Critica que aunque estas imágenes y símbolos son analizados y elaborados en extenso, no son "decodificados" en términos de su estructura ideológica, que a menudo resulta ser la misma que el sistema establecido que el filósofo cree estar criticando. Si esto es correcto, el "pueblo", como es introducido en el texto filosófico, no diferiría mucho ideológicamente del "pueblo" como lo piensan las élites gobernantes —básicamente un pueblo cristiano, a menudo desvalido y en necesidad de empleo u otra asistencia. Los marxistas reclamarían aquí que introducir una concepción significativamente diferente de pueblo, ideológico-teórica, dentro del discurso filosófico, la categoría de "clase" tendría que pasar a primer plano, para así dar forma conceptual a la representación de pueblo-en-lucha por su liberación. Mientras Cerutti opta por una metodología marxista pos-estructuralista (como contraparte a la fenomenología) como el mejor instrumental disponible para investigar la problemática situación en que se halla hoy en día Latinoamérica, yo pienso

45. *Ibid.*, citado de Dussel, "Para una fundación dialéctica de la liberación latinoamericana", *Stromata*, Vol. XXX, No. 1-2, enero-junio 1974, p. 84.

46. Cerutti, 1983, p. 255. Citado de Dussel en el mismo artículo, p. 89.

44. Cerutti, 1983, pp. 186-270.

que cada una de estas metodologías, si se persigue con inteligencia y consciencia, puede desempeñar un papel activo para desenmascarar la ceguera ideológica y otros “ídolos” culturales que impiden el progreso científico y social.

En relación a este último punto, creo que la contribución más importante de Cerutti es la manera en que yuxtapone una investigación de la “auto-imagen” de un discurso filosófico particular a su función lógica⁴⁷ fáctica. En otras palabras, él concienzudamente distingue entre el estilo retórico de un texto y la lógica de sus argumentos. El resultado es que algunos textos lindamente redactados sobre “la liberación del pueblo de la opresión” pueden derrumbarse como una casa de barajas a causa de su lógica interna tan absurda.

Siempre señalando con escrutinio el problema de la ambigüedad del término “liberación” como lo emplean Dussel y otros, él tiene éxito al introducir una nota de escepticismo y desconfianza en el lector —una especie de distancia crítica de la actitud esperada de fe o confianza no idóneas en los filósofos de la liberación, como lo presupone éste último.

Conclusión

El viejo argumento genealógico de que una creencia es superior porque su origen metafísico es superior está haciendo reaparición en los argumentos de orientación populista y la doctrina de alteridad de Dussel y otros filósofos de la libera-

ción. Debe quedar claro, sin embargo, que un filósofo no alcanza la claridad teórica, verdad o lo correcto por virtud de sus argumentos originados en una experiencia de tipo de “epifanía” en la que el “otro” (el pueblo, o alguna otra representación del Absoluto) dramáticamente revela su rostro, llevando así al filósofo insensible completamente “fuera de sí mismo” y otorgándole una nueva identidad. La filosofía, especialmente a partir de Kant, ha intentado fuertemente evitar fundarse en tales experiencias metafísicas tan seductoras. Independientemente de la irracionalidad de tal perspectiva, debemos notar que el origen “metafísico” de un argumento o creencia no puede ser fácilmente diagnosticado, aun si nosotros los filósofos fuéramos clarividentes o invulnerables en nuestro conocimiento sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Lo que importa generalmente es si un argumento tiene sentido, no de donde proviene. Bajo esta mentalidad es como se deberían juzgar los argumentos de los filósofos de la liberación. Una proposición no es verdadera porque “X”, que es un representante del pueblo o de Dios o de un movimiento político lo dijo, sino porque tiene sentido cuando lo sometemos a juicio y a contra-argumentos relevantes. Más aún, no decimos que una creencia sea “liberadora” porque es del pueblo, sino porque creyendo en ella están, de una u otra manera, siguiendo un camino hacia su propio progreso social. Y no estoy dejando de lado la cuestión de la ideología (esto es, que los problemas de verdad y falsedad, bueno y malo por lo general se hallan ideológicamente determinados).

Tampoco ignoro la asunción de que el conocimiento humano siempre es aproximativo y falible. Dadas estas asunciones críticas, queda todavía espacio para hablar de si juzgar un argumento por su contenido y estructura lógica más bien en vez de su lugar u origen, si es real o imaginado.

Cuando, dentro de los parámetros de una teoría de la liberación, nosotras las mujeres, por ejemplo, decimos que nuestra liberación como personas implica el ser capaces de decidir lo que sucede en nuestros propios cuerpos en el sentido de que no pueden ser usados por otros para su satisfacción sexual en contra de nuestra voluntad, y demás argumentos, éste no depende del “lugar” de donde proviene para que sea una parte legítima de la teoría de la liberación. ¿Acaso sostendremos que —suponiendo— porque las primeras personas a quienes la historia atribuye este argumento fueron europeos, será de alguna manera inválido en Latinoamérica? Y aún más, ¿seremos tan ignorantes como para sostener que la misma idea de no ser el objeto de abuso sexual y de tener control sobre la vida sexual no podría haber ocurrido a mujeres en países “subdesarrollados”? Y todo cuanto me hallo comprometida con el derecho de la “autenticidad” de los pueblos a vivir de acuerdo a sus propios valores, a los que tienen todo el derecho a defender en contra de estrategias extranjeras invasoras, igualmente temo confundir el mérito de un argumento con un lugar de origen, raza o ámbito geográfico. La filosofía de la liberación aún no ha hecho distinción entre las cuestiones de imperialismo *per*

se, de lo que desea defender el pueblo latinoamericano, y clase, género y cuestiones raciales de explotación, tal como ocurre en la mayoría de las sociedades y como ocurren *dentro* de la sociedad latinoamericana y otras naciones del Tercer Mundo o no-alineadas. La separación del mundo en centro y periferia, legítima en sí misma para algunos análisis *limitados* de explotación, ha rebasado toda proporción, en detrimento de algunas causas que promueven la amistad y entendimiento mutuos de todos los pueblos del mundo.

La filosofía de la liberación, en el sentido estricto que he seguido aquí, esto es, una escuela teórica con una metodología cuádruple basada en una ética de la alteridad y servicio al Absoluto (Dios), un método analéctico de argumento derivado de la metáfora de Dios como Otro divino, la noción de un intelectual “orgánico” sirviendo a una comunidad “orgánica” (al pueblo, en el sentido popular del término), y la tesis de que el pueblo es sujeto verdadero del filosofar, está entrando al ámbito de la fenomenología como un movimiento intelectual específicamente latinoamericano. Como se afirmó al principio de este trabajo, su apelación primordial es para personas formadas en la tradición de la iglesia católica, para quienes una visión del mundo poshegeliana también sea atractiva. Si bien hasta ahora la filosofía de la liberación ha tenido su mayor impacto en el área general de la fenomenología, asumo que también dará a conocer su cuádruple programa a la tradición marxista latinoamericana tanto como a la analítica norteamericana. Con respeto para cualquier (otra) tradición, la

47. *Ibid.*, caps. I, II y VII, pp. 25-112 y 271-94.

filosofía de la liberación puede reclamar, por sus propios principios, necesitar el reconocimiento a causa de su *otredad*. Su aspiración es convertir al otro a sus principios, sea que el otro sea un marxista comprometido, un estudiante latinoamericano, un profesor norteamericano. Y esta versión de filosofía de la liberación, que habla como si fuera la única representante teórica del oprimido, toma mucho de su poder de una mezcla de religión y patriotismo que, en parte por ser muy emocio-

nal, incluso irracional, me parece algo peligrosa. Hoy en día, como yo veo las cosas, la opción teórica para aquellos interesados en la liberación, radica entre esta alianza altamente emocional de patriotismo y religión, y una perspectiva más crítica y disciplinada, que tome en cuenta las necesidades regionales, diferencias y conflictos sin perder de vista los problemas comunes de liberación que afectan a la humanidad como un todo.

HISTORIA DE LAS IDEAS
