



UNIVERSIDAD DE CHILE
Faculta de Filosofía y Humanidades
Departamento de Postgrado

Ética de la Liberación: Una propuesta ético crítica *desde y para* Nuestra América
Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía Política y Axiología

Autora:
Lorena González Fuentes
Profesores guías:
Carlos Ruiz Schneider
Francisco Herrera

Santiago, Chile
2011

AGRADECIMIENTOS

No sé si siempre pasa lo mismo, pero para mí hacer esta tesis fue un proceso extenso que no sólo se enmarca en los ámbitos académicos que implica, sino que fue un desafío enorme en términos personales. Tal vez porque sentía que ésta era la primera vez que realmente asumía un reto intelectual de esta envergadura en el que tenía que demostrar que efectivamente algo había aprendido en todos estos años de estudio, o quizás porque simplemente era lo que me correspondía experimentar en este momento de mi vida...en fin...sin duda, creo que más allá del contenido mismo que aquí está plasmado, hay todo un “tras bambalinas” determinado por eternos procesos y crisis personales cargados de dudas, miedos, alegrías, ilusiones y una larga lista de intensas emociones. Entre todo esto, nunca estuve sola. Muchos amigos, amigas y familiares estuvieron presentes ayudándome, a veces, inconscientemente, a parir esta tesis.

Por eso me parece fundamental recordarlos y agradecerles en este espacio a todos y cada una... y destacar especialmente a la Ani y al Enrique por el afecto incondicional, por consentir mi ridícula opción de aprender filosofía y permitirme la excepcional oportunidad de estudiar en un sistema decadente como éste sin preocuparme de créditos ni deudas. A la Vivi por aceptar cada una de mis rarezas sin mucho cuestionamiento y quererme así con simpleza y transparencia. A la Pame..Qué difícil de plasmar en una línea! Por ser confidente, amiga, hermana, compañera favorita. Por apoyarme y criticarme hasta el cansancio incentivándome siempre a crear y creer más.

Al Pancho por guiarme y ayudarme a lo largo de la creación de este trabajo.

A la Tía Loreto y a toda su familia, por la paciencia y la infinita dedicación para ayudarme a terminar este proceso. A la Nony: difícilmente podría hablar de algún período de mi vida del que no fuera parte.

A mis abuelos, el tío Raúl, la tía Yola. A La Pati y al Raulito. A la Chani, a la Jacinta y el Cuaji. A la Mane (linda!!), al Hachi, a la Ale por enseñarme la importancia de cuidarme. A la Rosanna.

A la Ely, la Cami y la Javi mujeres hermosas llenas de creatividad e ingenio que día a día hacen que me sienta orgullosa de pertenecer al género. A la Yasnita y el Esteban. A Roberto. A toda la gente hermosa de Reikilur. Al Eduardo.

A la Sole, bloody loneliness, por todo, todísimo! A la Regina ciber consejera y amiga. Por los innumerables berrinches soportados, por las palabras de apoyo y el cariño.

A la Claudia por toda la ayuda entregada, por motivarme y re encantarme entregándome nuevas perspectivas desde dónde hacer filosofía.

Al **LONGHI** (con negrita y mayúscula como lo prometí) porque creyó en mí todo el tiempo y perseveró insistentemente para que siguiera adelante. De verdad, me ayudó hasta el infinito y más allá.

Al Dani por los mil datos rosas, por compartir sus experiencias y el modo de leer la realidad.

Al Nando una de mis personas favoritas, siempre me contó alguna historia que me conmovía o una anécdota que me hacía sentir feliz.

Al Carloncho y al Gigio porque con ellos descubrí que la u era mucho más que la sala de clase, todavía seguía siendo un espacio en que se hacía comunidad y se aprendía a crecer junto a otrxs

Y, finalmente, no puedo dejar de mencionar a Bruno, escaramuza y Florencia, fieles compañeros de estudio y redacción. Críticos potentes y reflexivos de cada uno de mis planteamientos..

Gracias a todos y todas!!

*“Soy América Latina, un pueblo sin piernas
pero que camina”*

(Calle 13)

INDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	6
2. PRIMERA PARTE: Situación y Carácter Latinoamericano.....	12
2.1 Encuentro con la realidad latinoamericana: reconocernos como valiosos	18
2.2 Filosofía de la cotidianidad.....	24
2.3 Compromiso y Responsabilidad.....	28
2.4 Sistemática, Coherencia y Universalidad.....	33
2.5 Idea de Libertad: “liberarse-libertando”.....	39
3. SEGUNDA PARTE: Una nueva propuesta ética.....	47
3.1 Caracteres y Generalidades.....	55
3.2 Producción de víctimas: transposición del bien moral por el mal moral.....	64
3.3 Reconocimiento del Otro como víctima: Movimiento analéctico.....	74
3.4 Comunidad de víctimas.....	86
3.5 Esperanza y Utopía.....	94
4. CONCLUSIÓN.....	100
5. BIBLIOGRAFÍA.....	104

INTRODUCCIÓN

“Qué nos va y qué nos viene estar discutiendo si Dios existe o si Dios no existe, si todos estamos convencidos de que la miseria sí existe. Por qué estamos encerrados por ahí, en los cafetines, discutiendo si el alma es mortal o si el alma es inmortal, cuando sabemos que el hambre sí es mortal...”¹

“...Los nadie: los hijos de nadie, los dueños de nada. Los nadie: los ningunos, los ninguneados, corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos: Que no son, aunque sean. Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos. Que no tienen cara, sino brazos. Que no tienen nombre, sino número. Que no figuran en la historia universal, sino en la crónica roja de la prensa local. Los nadie, que cuestan menos que la bala que los mata”.²

Hablar de Filosofía Latinoamericana y proponer que corresponde a un pensamiento genuino con propuestas innovadoras y críticas, suele generar sorpresa o desconcierto. Incluso, con un escepticismo tajante, se duda que algo así exista o siquiera sea posible. Pareciera preferirse, en ambientes más clásicos o conservadores, el desarrollo exclusivo de cuestionamientos trascendentes. Esos que indudablemente son materia de la reflexión filosófica más elevada, y que, evidentemente, no tienen ninguna vinculación con la realidad local en la que nos desenvolvemos.

¹ López Vigil María, *Camilo camina en Colombia*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1989 pág. 15

² Galeano Eduardo, “Los Nadie”, en *El libro de los Abrazos*, Editorial Siglo XXI, Bs As, 2000 Pág. 52

Así, se asocia esta disciplina con un ámbito indescifrable del conocimiento, que sólo puede ser alcanzado por quienes, tras años de estudio y dedicación, logran formar parte de una especie de elite especulativa.

La abstracción es interesante y formula conceptos fascinantes, cargados de exigencias mentales que evidencian la impropiedad del lenguaje para develar la totalidad de lo aprehendido. No obstante, en su afán de pureza o depuración de los elementos contingente que la contaminan, deja de ser reveladora de la cotidianidad y, al no hacerse cargo de la realidad y su construcción constante, pierde su urgencia.

De algún modo, la ética y la filosofía política rompen con estos vicios, hacen más sentido. Pues entregan algunas claves desde las cuales se puede interpretar el mundo, “mi mundo”, “nuestro mundo”. En él se constatan a diario las contradicciones que se viven en una sociedad que, aún cuando pretende constituirse como un mundo idílico donde todos y todas podemos desarrollar el proyecto de vida que tenemos, se sostiene en base a la opresión y la marginalidad de algunos. Y, a su vez, despliega la competencia insensible como el regulador de las relaciones humanas.

Al entender la filosofía como la reflexión que busca volver a hacer patente lo que se ha ido escondiendo, es posible desprender la actitud crítica. Ésta permite poner en tela de juicio lo que se ha instaurado como norma, los absolutos, lo evidente. Pues explicita lo tácito y las intenciones que subyacen a ese ‘olvido’ programado.

Entonces, se deja de lado la tendencia a filosofar abstrayéndose de lo circundante. Al contrario, hay una exigencia de impregnar el pensar con el contexto social en que se lleva a cabo. Sólo mediante esta vinculación, se podrá dar un esclarecimiento de la realidad para proponer, ante la toma de conciencia de las injusticias cotidianas, una alternativa de transformación.

Con esto como antesala, la Filosofía Latinoamericana se erige como un plano de estudio fértil y, siguiendo el tono de la crítica, la Ética de la Liberación se propone como la corriente específica que pretende hacerse cargo de reflexiones de ésta índole. La elección de esta propuesta reflexiva no niega la existencia de otros movimientos filosóficos de América Latina. No se pretende, en ningún caso, establecer que toda la cavilación local se vincula ineludiblemente con el desarrollo del pensamiento crítico de carácter ético político. La Filosofía de la Liberación no es 'la' filosofía latinoamericana por antonomasia. Sino que corresponde a una corriente particular situada en la segunda mitad del siglo XX, alcanzando su punto álgido a partir de los años 70.

Al situarse este movimiento en particular, lo que se pretende es determinar si es posible o no reconocerlo como una propuesta filosófica auténtica y genuinamente Latinoamericana. Luego, establecer si sus planteamientos podrían ser leídos en clave de liberación, buscando rastrear las bases que posibilitarían la estructuración de una nueva ética desde y para Nuestra América. Y, finalmente, analizar las características que corresponderían a esta corriente y descubrir, si es que esto acontece, que en ella se albergarían nuevas nociones sobre el ejercicio filosófico que lo vincularan estrechamente a una praxis ético político. La cual, motivada por la constatación diaria de las luchas sociales, la marginalidad y la deshumanización que se anida en el sistema hegemónico, pretenda la transformación de lo instituido pensando nuevos modos de liberación para todos y todas.

Este trabajo se pretende llevar a cabo indagando, leyendo y analizando las obras filosóficas de algunos autores locales que se inserten en ese momento del escenario latinoamericano. Tras esto, la investigación y discusión realizada se plasmará en un trabajo escrito que constará fundamentalmente de dos partes, las cuales, a su vez, se subdividirán en pequeños capítulos.

En la primera, se dará cuenta del debate que ha existido en torno a la posibilidad de la existencia de una filosofía propia en América Latina, teniendo como punto de partida la realidad local determinada por la miseria, dependencia y exclusión. Se considerarán, los distintos aspectos que han dificultado la necesidad de asumir tanto la potencialidad como la urgencia de tener un pensamiento que da cuenta de las problemáticas particulares y el modo de resolverlas. Conjuntamente, pretendo visibilizar cómo, en ese ejercicio, se construye y aprehende la identidad, asociándolo, al mismo tiempo, con la noción de poder arendtiana, a saber, aquella que lo plantea y fundamenta desde el ‘querer vivir juntos’ de una comunidad.

Se hará un recorrido por los planteamientos de distintos pensadores locales que han criticado y cimentado las bases para la construcción de dicha reflexión. Entre ellos el mexicano Leopoldo Zea (1912- 2004), los argentinos Arturo Andrés Roig (1922-) y Enrique Dussel (1934-), el peruano Augusto Salazar Bondy (1924-1974) y el brasileño Paulo Freire (1921- 1997) Todos pertenecientes al contexto recién nombrado e influenciados por la fenomenología, el existencialismo, el historicismo de José Gaos, el krausismo, el marxismo y la Teología de la Liberación, entre otros.

En sus respectivas filosofías se encuentran elementos esenciales que posibilitan la gestación y maduración del pensamiento en Latinoamérica. Cabe destacar aportes tales como la asunción de la realidad, pensar la cotidianidad, la búsqueda de lo genuino y auténtico, la crítica a las doctrinas importadas cuyo objetivo no era más que perpetuar y justificar las lógicas de dominación establecidas. Todo esto permite que lentamente, a pulso, se produzca un fenómeno de autoafirmación que legitima y afianza la búsqueda, validación y valoración de lo propio, dándole un temple nuevo, fuertemente crítico, propositivo y comprometido, al ejercicio filosófico local. Esto es lo que Roig denomina “asumirnos como valiosos”.

En la segunda parte, teniendo en consideración lo anterior, se hará hincapié en dejar de manifiesto el carácter ético político que posee la filosofía local. Enfocándose fundamentalmente en la filosofía de Enrique Dussel quien, influenciado por todos estos planteamientos, viene a sistematizar el pensar latinoamericano en lo que se denomina *Ética de la Liberación*.

Se buscará establecer los conceptos esenciales que en ella se plantean desde la perspectiva dusseliana complementándola con los autores antes mencionados. Exponiendo que esta ética no es sólo la reflexión de un solo hombre, sino que pertenece y es fruto de este contexto particular que reclama para sí la construcción de una filosofía propia que posibilite, a su vez, erigir una sociedad que busque generar la menor cantidad de víctimas.

Se abordarán dos libros de Dussel: ‘Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana’, del año 1977 y ‘Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión’ cuya primera fecha de publicación es el año 2008. La distancia entre los años de publicación de ambas obras nutre la reflexión, ya que la más antigua se relaciona con la etapa inicial de la fundamentación y, la segunda, ha sido fruto de una maduración más acabada en la que se visibilizan los aportes y la rigurosidad en la formalidad de la estructuración ética que ha significado para Dussel el diálogo con la *Ética del discurso*.

El reconocimiento y aceptación del sujeto ético que es el Otro en tanto Alteridad Radical, el pensar desde la exterioridad que constituye el universo de lo que aunque existente, es negado, el movimiento analéctico, la generación de la comunidad de víctimas, el rol del intelectual comprometido con la lucha de los marginados, son elementos de la filosofía dusseliana que serán abordados. Análisis y propuestas como éstas son posibilitadas desde la crítica al mito de la modernidad y toda la violencia insensiblemente justificada que en ella se ampara. Y la consecuente formulación de la

transmodernidad como una alternativa a este mito desde la cual es posible situarse sin necesidad de aceptar la negación del Otro por una supuesta inferioridad preestablecida. Así, se abre paso a este nuevo espectro ético sistematizado por Dussel desde el cual se erige y sustenta la Ética de la Liberación.

PRIMERA PARTE:
SITUACIÓN Y CARÁCTER LATINOAMERICANO

La realidad latinoamericana ha sido determinada por la miseria, exclusión y/o opresión que han experimentado sus pueblos. Largos períodos coloniales, al mismo tiempo que instauraban como centro de la configuración del sistema mundo a Europa, generaron la autoimagen propia del colonizado, es decir, aquella en que se asume que lo propio es tremendamente inferior o de poca relevancia comparado con lo importado por el extranjero, quien ha sido capaz de construir una cultura desarrollada, digna de ser imitada.

Los colonizados jamás podrían ser vistos y perfilados por los colonizadores como pueblos, capaces, inteligentes, imaginativos, dignos de su libertad, productores de una lengua que por ser lengua marcha y cambia y crece histórico-socialmente. Por el contrario, los colonizados son bárbaros, incultos, ‘ahistóricos’, hasta la llegada de los colonizadores que les ‘traen’ la historia. Hablan dialectos predestinados a no expresar jamás la ‘verdad de la ciencia’, los ‘misterios transcendentales’, y la ‘belleza del mundo’³

Esta percepción, claramente especificada por Freire, propia del dominador, es reiterada con una frecuencia tal que se arraiga fuertemente en la visión que el dominado tiene de sí mismo, trayendo como consecuencia una carencia de reconocimiento que conlleva la dependencia del colonizado y, así, ante la certeza de la incapacidad que les es propia, la perpetuación de la dominación. Para Taylor, “El reconocimiento forja

³ Freire Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Editorial Siglo XXI, 2005, Bs As. Pág. 147

identidad (...) los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad en los subyugados”⁴

Lo vital del reconocimiento, como plantea Axel Honneth, radica en que “configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales”⁵. En el marco de estos “objetivos vitales” es posible plantear la necesidad de cualquier comunidad humana de constituir y asir su propia cultura e historia y, con ello, la potencialidad de solucionar o responder a sus problemas e inquietudes. A fin de cuentas, hacer filosofía, vinculándola con la realidad y experiencia propia en la que tiene su gestación.

Esta es la situación en la que se encuentra Latinoamérica cuando se comienza a cuestionar la posibilidad de tener una filosofía propia. Y al encontrarse con que gran parte, si no la totalidad de lo que se ha llevado a cabo, no es más que una mera repetición de lo ya se ha hecho en Europa. Se constata que subyaciendo a todo el desarrollo filosófico local se advierten los fenómenos de dependencia cultural y, en consecuencia, de carencia de reconocimiento, tanto local, por lo que se pueda hacer o la validez que tenga lo que ya se ha hecho, como en el ámbito externo. Al respecto, Augusto Salazar Bondy dice:

...la filosofía sirvió para operar sobre la realidad y adquirió de ella sus marcas reales, pero la filosofía fue comprendida según la filosofía producida en Europa, como el mundo *de Dios y el Rey*, como una república *a la europea*, como un orden del espíritu en que América tenía un lugar secundario (o extraordinario, según los casos), etc. Hubo pues una *adopción* de una imagen del mundo, con el doble valor

⁴Taylor Charles, “La política del reconocimiento” en *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Ed. Paidós. Pág. 328

⁵Honneth Axel, “El reconocimiento como ideología”, [en línea] <<http://dialnet.unirioja.es>> [consulta 02 de noviembre de 2008]

que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su *status* o condición en la realidad⁶

La dependencia cultural implica que, a pesar de los movimientos independentistas y de los ideales de revalorización de lo propio, en el plano de la mentalidad, todavía se sigue viviendo colonizadamente. Aún cuando se anhele la liberación, la adopción irrestricta de lo importado desde las “cunas” de la intelectualidad y cultura (como EEUU y, especialmente, Europa), constituye la asunción de la superioridad de las “otras” naciones y, por ende, la justificación de su dominación. Se sigue el pensamiento europeo y se adoptan los referentes que en ese contexto son significativos, sin volver a dotarlos de sentido en virtud del nuevo escenario, el de Latinoamérica, en el que estos se debían desplegar.

Así, se instaura la negación del pasado y de lo propio, arraigando, consecuentemente, un sentimiento de inferioridad profundo. Leopoldo Zea, ve como consecuencia de esto una perpetuación de la dependencia o dominación:

...para liberarnos del dominio cultural de las metrópolis iberas *adoptamos* los modelos de la cultura llamada occidental (...) Pero al hacer esto estábamos, acaso inconscientemente, *adoptando* una nueva forma de dependencia, la de los hombres e intereses de los que eran expresión esa cultura y filosofía *imitada* (...) Con la adopción de los nuevos modelos de cultura, de una supuesta filosofía que no habíamos creado, *adoptamos*, también, formas de sumisión a intereses que no eran los nuestros⁷

Por una parte, la carencia de reconocimiento desde una perspectiva externa, es decir, aquella que puedan tener quienes no son parte de esta comunidad (más concretamente de los colonizadores, europeos, etc..), se vincula con la mirada que se describía

⁶Salazar Bondy Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968 Pág. 39

⁷Zea Leopoldo *La filosofía como compromiso de liberación*, biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1991, Pág. 287 y 288 (la cursiva es mía)

anteriormente, a saber, ésa que considera todo lo perteneciente a América Latina como bárbaro, carente de cultura -y/o sabiduría- que deba ser valorada⁸. En definitiva, una sociedad incapaz de generar comunidades fructíferas, que sólo tiene sentido considerarla en tanto fuente de recursos naturales listos para ser explotados o apropiados. Ellos, quienes en su mayoría menosprecian lo vernáculo nuestro casi *a priori*, contribuyen a que la situación de desvalorización se perpetúe. Así, Salazar Bondy analiza:

Que siendo esto así, la obra de los hispanoamericanos (la filosofía del entendimiento de Andrés Bello) no haya sido valorada se debe a que los pueblos hegemónicos, las grandes potencias mundiales, con su influencia política, determinan los reconocimientos y estimas en filosofía como en otros órdenes de valores. Nuestros filósofos son, como diría Unamuno, pensadores sin pedestal; y por eso no han sido apreciados, no por su falta de valor intrínseco⁹

Asimismo, Dussel agrega:

Se la estudia [a Nuestra América], no como exterioridad a la que hay que respetar, sino como objeto al que hay que usar; objeto de un sujeto central que la mira como “cosa” (...) ¿Han observado cómo presentan al mexicano los norteamericanos en sus películas de cow-boys? Lo presentan como lo “bárbaro”, lo extraño, lo ignorante, como blanco de tiro al que hay que apuntar y eliminar (...) Este es un ejemplo más

⁸ Análisis como estos son lo que Dussel sitúa como subyaciendo al denominado ‘mito de la modernidad’. Como consecuencia de él se justifica el uso de la violencia en las empresas de colonización o intervenciones varias que se gesten en pro de la civilización o modernización de la barbarie y de los subdesarrollados. Las víctimas de proceso como estos son el sacrificio necesario, y, a su vez, son culpables ellas mismas de no haberse hecho cargo de su desarrollo, exigiendo con ello, la intromisión de otros. Para Dussel el mito de la modernidad consistiría en: “...un victimar al inocente (al Otro) declarándolo causa culpable de su propia victimización, y atribuyéndose el sujeto moderno plena inocencia con respecto al acto victimario. Por último, el sufrimiento del conquistado (colonizado, subdesarrollado) será interpretado como el sacrificio o el costo necesario de la modernización” (Dussel Enrique 1942 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’*. Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1992, Pág.70)

⁹ Salazar Bondy, Op. Cit. Pág. 81 y 82

de que la exterioridad ha sido anulada como tal, ha sido cosificada y considerada a “disposición-de”¹⁰

Por otra parte, y considerando lo anteriormente dicho, la falta de reconocimiento desde una mirada interna, conlleva la maximización de la autoimagen degradada a tal punto que se considera imposible la capacidad de crear algo auténtico o genuino, por eso solamente queda la adopción de modelos que sean funcionales en aquellas sociedades a las que se tiene como patrón de referencia. Y si dichos arquetipos no “funcionan” como en estos otros lugares sí lo han hecho, no se critican aludiendo a que, tal vez, no eran las convenientes por ser soluciones traídas de realidades distintas, sino que se asume que acá simplemente no somos tan “buenos”, civilizados o desarrollados, como para que ellas sean viables. Es decir, que la respuesta no sea la adecuada se debe a que la inferioridad de las circunstancias no permiten que el recurso funcione como debería. Entonces, se vive deseando ser el otro, haber nacido en Europa, y se lleva como un peso y condena el ser latinoamericano. En palabras de Zea: “Nos negamos a tener un pensamiento americano porque no es semejante al europeo. Esto es, nos negamos como cultura tratando de ser eco y sombra de una cultura ajena”¹¹ Y luego agrega, “El no haber querido tomar conciencia de nuestra *situación* explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia, tal como lo han tenido los grandes pueblos del mundo”¹²

Este es el “diagnóstico” que se realiza cuando, tras las guerras mundiales y el desastre de gran escala que esto conllevó, la intelectualidad local se ve forzada a comenzar a mirarse a sí misma en busca de las respuestas que tanto necesita, pues Europa, al estar devastada, ya no puede seguir siendo la fuente desde donde importáramos la cultura y soluciones que necesitábamos adoptar.

¹⁰ Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamérica*, Colección Latinoamérica, Extemporáneos, México, 1977. Pág. 125

¹¹ Zea Leopoldo, *América como conciencia*, Ediciones Cuadernos Americanos, México 1953, Pág. 19

¹² Zea Leopoldo *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 68

El cuestionamiento por la posibilidad del desarrollo de un pensamiento filosófico latinoamericano genuino y auténtico, como mencionaba anteriormente, se vuelve tema recurrente, y, al constatar lo que se había estado haciendo hasta ese momento, el carácter crítico con que se asume el reflexionar se vuelve demoledor. Al respecto, José Carlos Mariátegui menciona:

Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. NO se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispano-americano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo¹³

¹³ Mariátegui José Carlos, *Textos Básicos*, Colección Tierra Firme, FCE, Perú 1991. Pág. 366

Encuentro con la realidad Latinoamericana:
“Reconocernos-como-valiosos”

A pesar de lo incisivo que pueden resultar juicios como los recientemente mencionados, en vez de contribuir a degradar la autopercepción existente, fortalecen la idea urgente de hacerse cargo de la propia realidad y contexto. Se deja de lado la justificación constante y se asume una actitud crítica de denuncia propositiva. De este modo, se entiende que parte del proceso de liberación y de consecución de la autonomía que tanto se anhela, implica la realización de una filosofía que dé cuenta de quiénes la están haciendo y que, a su vez, al dejar de manifiesto las problemáticas particulares y las posibles soluciones y/o “justificaciones” de ellas, constituya parte de la cultura que les es propia.

Asimismo, se constata que la importación de las ideologías y corrientes intelectuales que imperan en América Latina, no es una acción inocua, sino que se pone al servicio del aparato de subordinación colonial. Tanto Salazar Bondy como Enrique Dussel hace alusión, respectivamente, a esto. “La filosofía fue *traída* por los españoles porque éstos *vinieron* a conquistar y a dominar la tierra americana e *importaron* con ellos las armas intelectuales de dominación”¹⁴ Y luego agrega el pensador mendocino:

Más grave aún es que existe toda una filosofía ideológica creada especialmente para *cubrir* ese engaño y mostrarlo como un hecho natural. Es “natural” que el hombre del “centro”¹⁵ gane más que el de la “periferia” porque, se dice, es más culto, más ilustrado, más técnico¹⁶

¹⁴ Salazar Bondy Augusto, Op. Cit. Pág. 38

¹⁵ Si bien Dussel aborda extensamente lo que implica una configuración de sistema-mundo en la que existan países o culturas “centros” y “periferias”, por el momento basta con identificar a los primeros con los colonizadores, potencias imperialistas, o referentes de “excelencia” cultural (en el contexto, EEUU y

Consecuentemente, lo instaurado y dado por sentado sin cuestionamiento alguno, es sometido a juicio crítico desentrañando elementos que permiten reencontrarse con lo genuino. Se deja la actitud pesimista y menospreciadora de lo propio, pues se asume que es en el entorno particular donde se encontrarán las inspiraciones, respuestas y elementos que permitan crear algo nuevo. Ya no se quiere adoptar, imitar, ni adaptarse a ideologías o cosmovisiones ajenas, por el contrario, se cree y se necesita una capacidad innovadora y espontánea que permita sobreponerse a la negación de la que se ha sido víctima. Sólo así será posible la liberación de las ataduras subyugadoras y de las implicancias que éstas han generado, tanto en un nivel más concreto como en el inconsciente colectivo.

Por lo mismo, quienes escriben en estos momentos, vale decir, los pensadores de la segunda mitad del siglo XX, instan a reconciliarse con lo que somos, a la revalorización de nosotros mismos. Este es el único modo de dejar de cambiar un opresor por otro, es decir, de liberarse realmente. Si bien, a ojos de un analista foráneo esto podría haber parecido algo esencial o evidente, para el pueblo Latinoamericano no lo era, pues amparados en las ansias colectivas de ser libres, la urgencia de lograrlo llevó a negar, sin excepción, todo lo que se ha venido siendo y haciendo, pues se identificó con el hecho mismo de ser sometido; entonces, se escogían los planteamientos que otras comunidades habían ideado en sus procesos respectivos de liberación, y luego, se asumían como verdades inmutables, pues de algún modo se esperaba que imitando esto, se llegaría a ser libre. Por esto, en vez de conseguirlo, una y otra vez, América Latina escogía, sin intención, un nuevo dominador.

Lo anteriormente mencionado queda de manifiesto notablemente en las palabras de Leopoldo Zea:

Europa), y correspondiendo a la “periferia”, aquellas culturas que existen “fuera” del núcleo hegemónico, los marginados o negados (evidentemente Latinoamérica cabe en esta categoría)

¹⁶ Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Pág.105

Hemos sido, pura y simplemente, hombres colonizados y no ha sido negándonos simplemente como tales que hemos dejado de serlo (...) Pensamos que cerrando los ojos a nuestro pasado, y a nuestro presente, íbamos a saltar, milagrosamente, a la libertad. Pensábamos que imitando los frutos de los hombres que habían alcanzado esa libertad íbamos a ser como ellos, libres. No imitamos a estos hombres en la actitud que hizo posible esos frutos, sino tratamos de remedarlos originando sólo parodias, las de un mundo que no podía ser nuestro. Y no podía serlo, precisamente, porque empezábamos por no considerar ese mundo como nuestro (...) Por ello, lo que en otros hombres había sido expresión de una filosofía de la liberación, al ser adoptado por nosotros se transformaba en una filosofía de la dominación¹⁷

Y también indica: “Proponemos el modelo de lo que queremos ser, pero negándonos antes como ser. Dejamos de ser, nos nihilizamos, para ser algo que no somos. Por ello, queriendo escapar de una dominación caemos en otra”¹⁸

Así es como se devela la importancia de reencontrarse con lo propio, esto es lo único que permitirá la creación de un pensamiento genuino e identitario. Arturo Roig profundiza en este proceso dándole un énfasis especial, pues lo ve como condición de posibilidad para dejar de caer en las parodias inauténticas¹⁹ y le entrega dignidad, tanto al sujeto particular como, en este caso, a todo una comunidad. Habla de “ponerse-como-valiosos”, “tenernos-a-nosotros-mismos-como-valiosos” y le da el carácter de *a priori* ontológico,

el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo a priori, la de

¹⁷Zea Leopoldo *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 295

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 288

¹⁹Salazar Bondy Augusto en *¿Existe una Filosofía en Nuestra América?*, identifica la inautenticidad como uno de los problemas que ha tenido desde su génesis el pensamiento Latinoamericano. Lo atribuye, básicamente a lo que he venido describiendo, es decir, a la incapacidad de asumir SU realidad cotidiana como la fuente e inspiración de su despliegue, junto a la adopción irrestricta e imitación de los arquetipos europeos

"ponernos a nosotros mismos como valiosos". Dicho de otro modo, no hay "comienzo" de la filosofía *sin la constitución de un sujeto*²⁰

Esta concepción implica un querer conocernos y pensarnos, tomarnos en cuenta y auto-revelarnos como un digno objeto de cuestionamiento. Desde aquí puede erigirse un pensamiento que dé cuenta y, al mismo tiempo, vaya construyendo nuestra subjetividad. No es un individuo aislado ni la disciplina particular la que haya encontrado una nueva fuente de inspiración, sino una pluralidad que demanda la necesidad de una reflexión en donde se juegue el “nosotros” de esa comunidad, en el marco de sus relaciones sociales, códigos, contradicciones, etc. La asunción de la realidad histórico social de las colectividades que la conforman con las metas y necesidades propias. Es decir, todo lo que la constituye y enriquece. “La filosofía necesita de un pueblo’; aquí es el pueblo o nuestros pueblos los que reclaman para sí una filosofía”²¹, manifiesta Roig.

La filosofía latinoamericana se gesta en la autoconciencia de la alienación y su consecuente praxis liberadora. Se constituye como un pensamiento filosófico transformador unido al saber de liberación. Al tener un correlato práctico indisoluble, va más allá de la filosofía misma, en el sentido más clásico o academicista de la pura especulación, pero desde ella, la filosofía, es posible sentar las bases. Está en un diálogo constante con la realidad y asume críticamente los aportes que las otras disciplinas, más propiamente las ciencias sociales, puedan entregarle. Por lo mismo, no se identifica con una sistematicidad anquilosada, sino que su vigencia perdura al plantearse nuevas problemáticas y al interactuar multidisciplinariamente. “El filósofo —dice Dussel—, en

²⁰Roig Arturo, “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”, [en línea] <www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig> [consultado el 06 de agosto del 2009] (la cursiva es mía)

²¹ Roig Arturo, “Historia de las ideas”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005, Pág.535

América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente”²²

Este renacer de la filosofía latinoamericana no se traduce en la formulación de grandes y complejos sistemas filosóficos como son los europeos. Lo que se da es una filosofía comprometida, propia de una comunidad que se piensa a sí misma, que se hace cargo de su situación y circunstancias queriendo dar cuentas de ella. Dicha filosofía se critica ya no buscando menospreciarse ni lamentarse porque sus condiciones no son las mismas que las europeas, sino aspirando a conformar carácter mediante la evaluación de sus alcances y pretensiones. Y nuevamente Zea lo grafica sobresalientemente al señalar que:

También cabe preguntarnos el porqué nuestra filosofía es una *mala copia* de la filosofía europea (...) Porque el ser mala copia no implica que sea necesariamente mala, sino simplemente *distinta* (...) Reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas que la filosofía europea *no es reconocer que somos inferiores* a los autores de tal filosofía, *es reconocer que somos diferentes*. Partiendo de este supuesto no veremos en lo hecho por nuestros filósofos un conjunto de malas copias de la filosofía europea, sino interpretaciones de esta filosofía hecha por americanos²³

Es importante señalar que no por esto se asume una postura de negación o repudio a lo hecho por la filosofía europea, tampoco se pretende venir a sustituirla y ser el nuevo foco de luz del mundo. Mariátegui es explícito:

Está bien que se diga ‘Por mi raza hablará el espíritu’ (lema creado por Vasconcellos para la UNAM) Está bien que [América] se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. Pero no que se suponga en vísperas de

²² Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamérica*, Pág. 130

²³ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 44 (la cursiva es mía)

reemplazar a Europa ni que se declare ya fenecida y tramontada la hegemonía intelectual de la gente europea²⁴

Por el contrario, a lo único que se propone dar término es a la aceptación absoluta de los cánones occidentales, pero siempre teniendo en cuenta que es posible considerar las propuestas filosóficas foráneas en la medida en que éstas sean reinterpretadas a nuestro contexto y puedan aportar al desarrollo local. Sería absurdo negar todas las influencias que la intelectualidad mundial (no sólo europea) ha tenido en los pensadores de Nuestra América, y carecería igualmente de sentido impedir que los sigan nutriendo²⁵. Para Salazar Bondy, “La nuestra es una filosofía *excéntrica*, es decir, que se constituye mirando a Occidente, tiene una amplitud panorámica, en contraste con la canalización europea en escuelas y corrientes definidas; busca alcanzar sus orígenes occidentales a diferencia de la europea que parte de ellos”²⁶

²⁴ Mariátegui José Carlos, Op. Cit. Pág. 365

²⁵ Un ejemplo claro de esto es el diálogo fructífero que se ha dado entre Karl Otto Apel y Enrique Dussel. Más allá de los aspectos comunes o de discrepancia que se podrían establecer entre la Ética del discurso y la Ética de la Liberación, ambos autores hace alusión constantemente a lo enriquecedor que ha sido poder contraponer y articular sus posturas de modo crítico y así visibilizar nuevos matices y particularidades en sus respectivas propuestas. Todo esto queda claramente manifiesto en *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*, de ambos autores (Editorial Trotta)

²⁶ Salazar Bondy Augusto Op Cit. Pág. 68

Filosofía de la cotidianidad

Junto a la idea y praxis de liberación, podemos identificar la ruptura como un elemento que se encuentra presente a lo largo del desarrollo del pensamiento latinoamericano. Ésta se vuelve un aspecto conformador desde los inicios, ya que para poder erigirse como un pensamiento auténtico, ha debido desestructurar todas las lógicas que imperan. Por una parte, las de colonización, los consecuentes fenómenos de dependencia y falta de reconocimiento. Por otra, pareciera inviable considerar un proceso crítico de liberación, como el que se quiere llevar a cabo, sin que haya un quiebre profundo con lo hegemónico, con la Totalidad²⁷. Más aún, el acto mismo de pensar filosóficamente implica un cuestionamiento a aquello que nos interpela, es decir, nuestra realidad, lo cotidiano. Dussel es lapidario:

El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa²⁸

El pensamiento latinoamericano se forja desde la desestructuración. Comienza a constituirse como algo propio y genuino cuando la curiosidad escéptica lleva a cuestionar lo circundante, lo que se ha naturalizado y se ha aceptado como inmutable. Desde el momento en que se sospecha que no existe sólo una verdad inalterable, y que la realidad de Nuestra América *no debe ser* aquella que está determinada por la miseria, exclusión y negación de quienes la conforman, es entonces cuando se da la ruptura que permite denunciar y plantear algo nuevo. Por esto mismo es un reflexionar desde la

²⁷ Esta noción, inspirada en la filosofía de Lévinas, la utiliza Enrique Dussel para referirse al Sistema imperante e inamovible, aquello que se ha naturalizado y se vuelve la Realidad. Volveré sobre ella más adelante

²⁸ Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Pág. 118

crisis extrema, lleva lo existente a una radicalización que obliga a gestar algo otro para volver a “recobrar el aliento”. Y, de nuevo, agrega el argentino, “En el día en que alguien comienza a pensar lo que antes aceptaba al igual que todos con la seguridad más absoluta, ese día se produce la ruptura a la cotidianidad”²⁹

Ya el cuestionamiento sobre la posibilidad de la existencia de una filosofía latinoamericana, esconde una transgresión de parámetros frente a lo que se estaba haciendo. Es el primer paso, la primera desavenencia propositiva. Ésta propone un quebrantamiento en dos “niveles” (si es posible llamarlos así). Primeramente, al suponer que en este territorio bárbaro e ingobernable los hombres y mujeres que en él habitan son capaces de generar, de crear, algo propio. Y de modo secundario, creer que es posible que esa creación, distinta a todo lo que ha sido importado por los colonizadores en tanto aborda temas latinoamericanos, constituye algo así como cultura y/o filosofía, manifestaciones que parecían estar reservadas de manera exclusiva para las cunas intelectuales del mundo, únicas dignas participantes de las revelaciones ontológicas. En la visión de Leopoldo Zea:

De que exista o no una cultura americana, depende el que exista o no una filosofía americana. Pero el plantearse y tratar de resolver el tema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o negativa, es ya hacer filosofía americana puesto que trata de contestar en forma afirmativa o negativa una cuestión americana³⁰

De este modo, el pensamiento de Nuestra América asume que su reflexión debe ser de la cotidianidad. Es decir, es necesario que parta de ella y la tensione radicalmente para desentrañar lo esencial. No tiene sentido pensar en grandes abstracciones que históricamente han sido consideradas como temas propios de la filosofía existencial si en la realidad local no tienen su correlato. Es el contexto el que indicará cuáles son los

²⁹ *Ibíd.* Pág. 117

³⁰ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 38

tópicos que nos interpelan. Estos son los que luego gatillarán nuevas propuestas, *nuestras* propuestas y, con ello, *nuestras* verdades. Sobre esto menciona Dussel:

Es por eso que en América Latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar; interpretar ontológicamente o existencialmente la cotidianidad existencial y bien, esto es la ontología en el sentido estricto³¹

La reflexión y la producción filosófica dejan de considerarse como todo un aparataje ideológico al que hay que adaptarse modificando lo que somos. Ya no es un arquetipo que determine los patrones que darán las líneas orientadoras para configurar una comunidad que será, algún día, la nuestra. En vez de tomar prestada una realidad ajena, aquella que es de otros, para transformar la nuestra esperando que se convierta en ésta, se toma como punto de partida la nuestra, ésta que ha sido hecha por nosotros. Así es como lo grafica Dussel cuando plantea, “Lo que intento no es una filosofía que se *aplique* a la realidad, sino un pensamiento que *parta* de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad; que es lo único que vale la pena de ser pensado”³²

En consecuencia, se hace presente el *a priori* ontológico de Roig, empoderando a los sujetos. El acto de pensar y cuestionar lo propio se realiza con protagonismo, en tanto se es capaz, activamente, de participar en el proceso de interpretación y transformación de lo que circunda, y no es meramente un acto de obediencia y acomodo a estructuras externas. El devenir de la constitución dinámica de la propia colectividad no se experimenta como un padecimiento, sino que se tiene un rol preponderante en su creación y consecución. Entonces, las reflexiones y cuestionamientos tienen sentido siempre y cuando, en el día a día, pueden ser proyectados a esta realidad que se encuentra en constante construcción.

³¹ Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamérica*, Pág. 123

³² Loc. Cit.

Por el contrario, dentro de nuestra tradición, no son las ideas en sí mismas las que nos interesan sino su naturaleza y función social, hecho únicamente captable de modo adecuado si se tiene bien presente que si las circunstancias nos hacen, también nosotros hacemos a las circunstancias³³

En consecuencia, la filosofía local se vuelve una meditación que no puede ser desvinculada del correlato práctico. Es una reflexión que encuentra su materialización en la realidad cotidiana y no en complejos sistemas conceptuales, no porque se menosprecie la elaboración de ellos, sino porque simplemente no son lo que Nuestra América necesita. Lo que se exige es un pensamiento que constituya y testifique su identidad, historia, proyectos, problemáticas, aspiraciones, etc., es decir, lo que está siendo. Es una filosofía de la praxis, una filosofía crítica de la praxis. Al respecto, indica Roig:

La filosofía que hay que fundar en nuestro continente o, mejor dicho, en la América hispana, debe ser —por virtud de nuestras peculiaridades y nuestras necesidades— no pura, teórica o abstracta, sino aplicada a la solución de los problemas de la organización social y de la promoción de una vida civilizada en estos países³⁴

³³Roig Arturo, “Historia de las ideas”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005, Pág.535

³⁴ Salazar Bondy Augusto, Op. Cit. Pág. 48 (haciendo alusión a los planteamientos de Juan Bautista Alberdi)

Compromiso y responsabilidad

Esta articulación indisoluble que se da entre la teoría y la praxis, y, por ende, entre el filósofo, su contexto y la historia de éste mismo, pone de manifiesto la concepción de la filosofía como compromiso, aún más, como compromiso de lo humano. A este respecto, Zea critica las concepciones tradicionales que se vinculan con el ejercicio filosófico, “La filosofía es universal y el filósofo sólo puede comprometerse con lo universal y eterno. *Contestar así, es no contestar nada* (...) Esto es simplemente un subterfugio, una forma cómoda de eludir responsabilidades”³⁵

El ejercicio filosófico comprometido, se hace cargo de su situación, la reconoce como propia y, desde ella y para ella, reflexiona. Da cuenta de una comunidad que se piensa a sí misma, se proyecta y se constituye constantemente desde su praxis y la crítica de ésta. Se hace responsable de la *actitud* que asume frente al contexto que lo circunda, pues es en ella, en la actitud, en donde nos jugamos la existencia propia, aquella que nos subjetiviza ya sea como sujetos o como colectividades, y, en tanto coexistimos con otros, intervenimos la existencia de ellos, a la vez que éstos hacen lo mismo con nosotros. “Tenemos que ser responsables de nuestras actitudes, porque con ella no sólo comprometemos nuestra existencia sino que también comprometemos la existencia de los otros”³⁶

Esta actitud es ineludible para el filósofo. Cuando el sujeto asume su existencia está arrojado al compromiso con sus circunstancias, su entorno, la colectividad a la que pertenece y, por ende, a la construcción histórica y cultural que ella ha gestado. Todos estos factores se toman como propios y no es desde la negación de ellos, de un “borrón y

³⁵ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág.68 (la cursiva es mía)

³⁶Ibíd. Pág. 58

cuenta nueva”, que se puede construir un mundo genuino y auténtico, sino aprehendiéndolos y proyectándolos; teniendo siempre en cuenta que, en una urdimbre infinita, nuestras acciones individuales y/o colectivas influirán en otros sujetos y comunidades, a la vez que ellos mismos, recíprocamente, nos afectan.

Este es el temple que propicia un pensamiento latinoamericano y que se diferencia radicalmente de aquel que en un comienzo se criticaba. Ése que no hacía más que imitar y buscar encajar en los patrones de otras comunidades ya liberadas, queriendo adoptar los frutos de la liberación, sin considerar el espíritu que había posibilitado que este suceso tuviera lugar.

Al ser el compromiso lo que determina la manera de desenvolverse en el contexto, la negación de éste ya no tiene lugar. La afirmación constante permite el despliegue de lo que se es, sin coartar ni censurarse por no ser alguna parte idéntica de cánones foráneos que, *a priori*, han sido valóricamente destacados y superiores. En no encajar ni poder igualarse, es decir, “ser diferentes”, se descubre lo auténticamente propio. En lo inaudito, lo inclasificable, incluso, en la aparente desmesura y en el sin sentido, se vislumbra lo valioso, y lo propiamente único. Tanto la constatación como consecuencias prácticas que implica todo esto vendrían a ser una manifestación del *a priori* ontológico que más arriba se mencionaba, el “reconocerse-como-valiosos”.

Comprometidos, *arrojados*, en un mundo que desde el punto de vista físico puede ser rico o pobre, suficiente o insuficiente, pero siempre indiferente a lo que como hombres necesitamos. Comprometidos con un mundo cultural hecho por otros hombres, por nuestros semejantes; (...) pero un mundo en cuya hechura no hemos participado, un mundo sobre el cual nadie nos ha consultado; un mundo que no siempre ha de responder a nuestras necesidades, anhelos y sueños; y sin embargo,

un mundo que tenemos que aceptar como propio. Comprometidos frente a nuestros semejantes, obligados a responder de nuestras obras; pero también de las de ellos³⁷

Una vez más, con la claridad que le caracteriza, el mexicano, Leopoldo Zea, manifiesta enfáticamente la importancia vital de la colectividad. La manera en que se asumen las implicancias que están en la base del vivir con otros se asocia a una nueva noción de poder que es posible aplicar a este contexto. El poder entendido como la expresión del “querer vivir juntos”, como lo plantea Hannah Arendt, se traduciría necesariamente en acciones y palabras que den cuenta de ello y velen para que el ímpetu prevalezca.

Entonces, es una noción de poder que se diferencia radicalmente de aquella que lo entiende como “poder-sobre”, es decir, la capacidad de dominar a algo o a una entidad o a un semejante. La idea del poder emparentada con la acción de imponerse es difícilmente llevada a cabo sin usar la violencia. Por lo mismo, Arendt se aparta de esta connotación y resitúa al poder en el espacio de la acción conjunta y su “fuerza” sólo existe en ella, por eso se expresa en el “querer vivir juntos”.

Las subjetividades que conforman la colectividad, en tanto subyace el compromiso ineludible, se vuelven un cuerpo en constante creación que busca gestar, como fruto de la creatividad generada en esta vinculación, nuevos procesos y transformaciones en el mundo que los rodea, haciéndolo suyo, apropiándose en la acción, siendo protagonistas en su gestación.

“El único factor material indispensable para la generación de poder es el vivir unido del pueblo”³⁸ Entonces, la fortaleza suya puede paradójicamente ser, a la vez, su debilidad. Pues, por una parte, es la colectividad, y la diversidad contenida en ella, quien

³⁷Ibíd. Pág. 57

³⁸ Arendt Hannah , *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993 traducción de Ramón Gil Novales Pág. 224

lo sustenta. Por otra, no importa cuántas construcciones o resultados se han alcanzado fruto del poder, una vez que los hombres se han disgregado, éste pierde toda vigencia.

La comunidad se piensa a sí misma buscando descubrir y asumir su propia identidad, la cual es desarrollada no sólo como un mecanismo de defensa o desde la necesidad de definirse y limitarse para lograr diferenciarse, sino como la consecuencia de la autoafirmación indispensable posibilitadora de la generación de proyectos de liberación y sociedades alternativas. Es una colectividad en creación permanente. Así, su proceso es, a primera vista, “contradictorio”, dialéctico y dialógico, se crea y recrea en la acción constante. Entonces, las teorizaciones que desde ella nacen están en constante vinculación con ese actuar, se comprometen en el ejercicio, se hacen conciente de la situación, fortaleciendo a los individuos en tanto eligen aglutinarse con otros y otras. Como postula Arendt:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades³⁹

Y luego agrega que “el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de violencia, sino que sólo existe en su realidad”⁴⁰

Consecuentemente, junto al compromiso, se instaura la responsabilidad. Son dos aspectos indisociables en la práctica. No es posible concebir el uno sin el otro y viceversa. Y ambos son esenciales en la construcción del filosofar Latinoamericano quien, en tanto toma su pasado haciéndose crítica y responsablemente cargo de él para,

³⁹ *Ibíd.*. Pág. 223

⁴⁰ *Ibíd.*. Pág. 222

luego, pensarse en el presente y proyectarse comprometidamente al futuro, es capaz de erigir una propuesta ético política excepcional, que parte de la realidad, de *su* realidad, y la gesta buscando responder a las necesidades particulares de ella sin olvidar el rol que se debe desempeñar en la comunidad global. En palabras de Zea, recalcando los aspectos mencionados:

Precisamente, es partiendo de estos aspectos como sostenemos una filosofía responsable, una filosofía conciente de su situación. Es más, concientes de nuestra situación, sabemos, también, que pertenecemos a una gran comunidad frente a la cual las naciones, pueblos o sociedades, no son otra cosa que individuos y, como éstos, responsables o irresponsables. Es, también, por esta razón, por lo que pedimos una filosofía que se haga conciente del *puesto* que nos corresponde a los pueblos hispanoamericanos dentro de esa comunidad, para asumir la responsabilidad del mismo⁴¹

Sin embargo, esto no quiere decir que haya que asumir lo anteriormente mencionado como una condena, en el sentido de que existan un estilo particular que determine cómo vivir el “ser comprometidos”. Aún por ineludible que se presente el compromiso, cada quien es libre en el modo en que se relaciona con él. La misma evasión o negación de él, el cumplimiento irrestricto a preceptos deontológicos que de él parezcan desprenderse, la asunción crítica y responsable, etc. son maneras de relacionarse, y éstas no son, o al menos no deberían ser, instauradas arbitrariamente por otro que no sea el mismo sujeto. Y agrega el filósofo mexicano:

Nuestra libertad se expresa en la *forma* como asumimos el inevitable compromiso con nuestra circunstancia. Es esta forma la que nos individualiza, la que nos distingue dentro del género llamado hombre. Al asumir una determinada forma de compromiso asumimos también nuestra responsabilidad como individuos⁴²

⁴¹ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 67

⁴² *Ibíd.* Pág. 58

Sistematicidad, Coherencia y Universalidad

Ante la idea de la asunción del pensamiento latinoamericano como propiamente filosófico, surgen inquietudes en torno a algunas formalidades que es necesario precisar. Dichas formalidades o estructuraciones corresponden a las que la filosofía tradicionalmente ha aceptado como suyas y que, de algún modo, se han vuelto “exigencias de calidad” o, más propiamente, condiciones para que una reflexión esté en posición de ser filosofía.

Primeramente, hay un imperativo de coherencia y sistematicidad. Hacer filosofía implica construir grandes sistemas conceptuales que estén coherentemente imbricados.

En su desarrollo, el pensamiento latinoamericano no se ha gestado teniendo como fin construir dichos sistemas, más bien se ha hecho a pulso, buscando responder a los cuestionamientos que la contingencia ha exigido con urgencia. En ese sentido, busca desvincularse de la herencia positivista que desea enérgicamente la construcción de estas estructuras, y asume, en su lugar, “filosofar frente a las circunstancias para salvar las circunstancias”⁴³

En América Latina no existe el ocio como fue conocido en la Grecia Clásica. Aspecto que no es menor ya que la filosofía, en sus orígenes, se desarrolla ineludiblemente junto al ocio, dándole a éste un lugar casi predilecto al ser lo que posibilita e incentiva en el hombre el cuestionamiento esencial. Es desde la estabilidad de la cotidianidad asentada que el sujeto puede dar paso al filosofar, y no desde un ambiente belicoso en donde, muchas veces, las necesidades básicas no están garantizadas. Leopoldo Zea especifica:

⁴³ *Ibíd.* Pág. 266

No hay, desde luego, tiempo para crear sistemas originales: la América que arriba a la independencia política carece de los instrumentos, entre los cuales está el ocio, que permitan los mismos. El pensador latinoamericano que ha empezado por emancipar a los pueblos de la recia, pero ya estratificada, filosofía tomista, se ve obligado a sustituirla por filosofías que den sentido y justificación a los todavía oscuros anhelos de sus pueblos. ¿Crear sistemas? ¡Imposible! Urge emancipar a esos pueblos, no sólo política sino mentalmente⁴⁴

Así, el reflexionar en Nuestra América se presenta como más “perturbado” o constantemente alterado por las condiciones altamente inestables de un territorio y sociedad que está en constitución y que pretende consolidarse con vehemencia, ante el insistente hostigamiento de agentes externos y/o oligárquicos que buscan impedir que esto se lleve a cabo.

Por lo mismo, se asume que un pensamiento genuino como el que se busca elaborar, al estar en constante relación con las circunstancias, se construye a diario. Debe ser capaz de participar de un dinamismo que le permita albergar los cuestionamientos cotidianos y no anquilosarse esperando instaurarse como una totalidad axiomática. Al contrario, es en la controversia donde se potencia y enriquece validándose a través del tiempo. Y un sistema absolutamente coherente, si bien puede ser una fuente dotadora de sentido potente, en tanto entrega certezas, alberga la imposibilidad de rebatirlo pues no deja espacios para esto. Se establece desde la perfección lógica, por lo que encontrar una grieta, lo develaría como obsoleto. Entonces, la coherencia total se puede presentar como un riesgo, ya que en su búsqueda “obsesiva” podría residir el encubrimiento de aquello que lo pudiese poner en jaque haciéndolo perder la perfección pretendida.

Nuestra filosofía local, al contrario, busca la ruptura, los vacíos, las contradicciones, etc. y, haciéndose conciente de ellos, es que se lleva a cabo su gestación. Y, ante el afán

⁴⁴Ibíd.. Pág.267

irrestricto de coherencia total de un sistema, Roig hace hincapié en el desarrollo de una mirada alternativa:

Frente a ese peligro [el de la coherencia absoluta], nuestra Filosofía en sus expresiones más fecundas se ha presentado como un filosofar acerca de las grietas que realmente tiene aquel “mundo sin fisuras” y una línea de su historiografía se orienta hacia la búsqueda afanosa de sus propias “huellas”, en ese pasado ya frondoso que vivimos en nuestras tierras, se trata, como lo hemos dicho en otras partes, de una filosofía de “comienzos” y “recomienzos”⁴⁵

El pensamiento latinoamericano desenmascara y descubre, no sacrifica la verdad por la coherencia. Su ejercicio está determinado más propiamente por la denuncia que por la justificación.

Por otra parte, el filosofar en Latinoamérica no busca apoyarse ni toma como punto de partida las tradiciones o la cultura preexistente perteneciente a los pueblos originarios. La desconfianza que se instaura ante todo el pensamiento importado que no hacía más que justificar las lógicas de dominación que existían, conllevan una actitud de escepticismo tal que se opta por cortar con todo y partir de nuevo, acarreado con esto el pasar por alto, castrando, la sapiencia originaria. Salazar Bondy nos recuerda que:

La filosofía ha comenzado entre nosotros desde cero, es decir, sin apoyo en una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana. Ésta tiene así el carácter de un árbol trasplantado, no de una planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a un brote original y vigoroso de pensamiento (...) *en Hispanoamérica no ha encontrado ningún apoyo de la comunidad histórica básica, del fondo popular del espíritu de nuestros pueblos*⁴⁶

⁴⁵ Roig Arturo, *Historia de las ideas*, Pág. 537

⁴⁶ Salazar Bondy Augusto, *Op. Cit.* Pág. 37 (la cursiva es mía)

De modo secundario, otro de los imperativos que deben existir para que una meditación sea filosófica, es tener el carácter de universal, es decir, tener vigencia en cualquier momento y lugar *ad aeternum*. Por esto, sus postulados son abstracciones que deben ir más allá de la mera realidad a la que se circunscriben, pues al estar remitidas al contexto se volverían contingentes contradiciendo, así, la universalidad necesaria. Es decir, las nociones filosóficas deberían ser abstractas y universales⁴⁷.

El pensamiento latinoamericano desde sus inicios desarrolla una crítica a la noción de universalidad que se había estado llevando a cabo, pues, no hacía más que negar la particularidad de las otras culturas en tanto las homogeneizaba bajo el rótulo que dictaba lo universal y eternas que eran las verdades formuladas. De este modo, se volvían las únicas válidas y posibles de ser consideradas como tales. Entonces, propone Dussel:

La filosofía, y la ética en especial, necesitan entonces *liberarse del "eurocentrismo"* para devenir, empírica, tácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su "ser-periférico". La filosofía hegemónica ha sido fruto del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho menos de los excluidos del "sistema-mundo", sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas)⁴⁸

⁴⁷ En referencia a la universalidad sería interesante contrastarla con la noción de 'punto cero' que propone el colombiano Santiago Castro Gómez. Ésta hace referencia al imperativo de objetividad que es exigido en el lenguaje, sobretudo científico, para poder dar cuenta de la esencia de los fenómenos y del mundo. Es una plataforma de neutralidad, desde la cual es posible universalizar lo formulado apelando a la racionalidad como garante de ella. El autor dice: "Producido ya no desde la cotidianidad (*Lebenswelt*) sino desde el punto cero de la observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón" (pág. 14) Cfr. Gómez Castro Santiago *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración de la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colombia 2005

⁴⁸ Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, editorial Trotta, Madrid, 2006 Pág. 80

Se vislumbra en la pretensión de universalidad la negación del otro. Al buscar establecer nociones que debieran ser aplicables a todos los hombres y mujeres en cualquier momento y lugar, se estandariza a todo ese grupo pasando por alto las diferencias culturales, temporales y todas las subjetividades que determinan la condición humana. Si existe sólo una idea de lo que es la libertad o la democracia, por ejemplo, es posible llevar a cabo empresas beligerantes que en pos de estos principios, contradictoriamente, sometan a otros pueblos que no viven *SU* libertad y democracia como ellos hegemónicamente lo han dictado⁴⁹. Es decir, encubierta en las ansias de universalización, si el otro no vive *su* libertad como yo vivo la *mía*, se justifica que yo le imponga, mediante el adoctrinamiento o el sometimiento, el modelo de exportación que he ideado. En tanto la noción de universalidad justifica políticas imperialistas, la filosofía latinoamericana la desaprueba y no busca ser parte de esta formalidad.

Esto no quiere decir que deba ser radicalmente negada y olvidada. En Latinoamérica y desde la propuesta ética que aquí se construye, la universalidad es situada, es decir, las respuestas y/o verdades son válidas para el contexto en el que fueron esgrimidas y para esos hombres y mujeres que las gestaron. No pueden volverse cánones absolutos que vengan a dictar normas e imperativos a otras colectividades. Como indica Salazar Bondy:

Será una filosofía nacional pese a su origen extranjero, porque la filosofía no se nacionaliza por sus objetos o sus métodos, sino 'por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento'⁵⁰

⁴⁹ Acciones como ésta se inscriben en las consecuencias del "mito de la modernidad" que anteriormente aludía. Amparado en la noción emancipadora de la racionalidad (cristianismo, democracia, libertad o cualquier 'absoluto universal' que esté en boga), oculta la negación y violencia que se ejerce con esa alteridad que es adoctrinada. La dominación que el 'civilizado' ejerce sobre el inocente, se lleva a cabo justificada en la 'grandísima utilidad' que significaría. Las ocupaciones militares a las que se someten actualmente países y culturas se argumentan desde el bien mayor que traerá, el 'bien para todos'. Los sacrificios requeridos por la violencia civilizadora son el mal menor, sobretudo cuando implican la salvación de muchas almas inocentes víctimas de la barbarie.

⁵⁰ Salazar Bondy, Augusto *Op. Cit.* Pág. 48

Es una universalidad entendida como expresión de lo que somos pero que, a la vez, no niega quiénes son los otros y otras.

No es sólo ideológica, sino que también es concreta. Es decir, la universalidad de los planteamientos filosóficos en Latinoamérica se da por el hecho de que son hombres y mujeres quiénes piensan y hacen filosofía, sus cuestionamientos hacen alusión a problemáticas radicalmente humanas (como es el problema de la liberación, sin ir más lejos) por lo que es válida para toda la humanidad, aunque sin olvidar nunca que, en tanto situada, está referida a un contexto determinado, a la lectura ético política de la realidad social que lo circunda y la consecuente crítica filosófica que surge desde este horizonte de sentido develado.

Idea de libertad: “liberarse-libertando”

El carácter crítico y urgente de todo el reflexionar latinoamericano entraña la necesidad que desde nuestro contexto surja una nueva propuesta ética, una que dé cuenta de las problemáticas locales, es decir, que termine con las relaciones asimétricas de explotación y dependencia en que se vive, y que postule nuevas nociones que pongan de manifiesto esta transformación, entre ellas un nuevo modo de concebir la libertad.

Esto se va esgrimiendo lentamente, desde el análisis de los intentos de liberación, del desarrollo de las comunidades, y, con ello, su gestación espiritual, considerando y aprendiendo cómo se malentendió en los comienzos la urgencia de ser libres al caer en imitaciones y en intentos inauténticos, ergo fallidos, de establecer una identidad, pensamiento genuino y cultura. Como propone Zea:

El tener que dejar de ser algo para ser algo que aún no se era. A este hecho le llama Augusto Salazar Bondy inautenticidad. Esto fue nuestra primera filosofía libertaria, una filosofía inauténtica, y por serlo, lejos de poner fin a la situación de dominio la afianzó⁵¹

Al recoger lo que se ha mencionado anteriormente, la raíz de tanto intento fallido de liberación se encuentra en el no haberse podido asumir como el centro de la reflexión, asumirnos como valiosos. Entonces, tratamos de ser libres, encasillándonos en concepciones ajenas, imitando, adoptando y modificándonos para ser parte de las formas inventadas y funcionales a otros quienes se habían liberado. Por eso no hay autenticidad en esta búsqueda, pues se quiere lograr nuestra liberación usando fórmulas que no eran las nuestras, pero en las que se creía irrestrictamente pues habían sido funcionales a

⁵¹ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 291

otros. Y, nuevamente, lo único que realmente se conseguía era, sometimiento. La libertad obtenida así, es sólo ilusoria, pues lo único que elegimos o cambiamos es la nueva forma de opresión, el nuevo patrón al que debemos adaptarnos, entonces, no somos realmente libres. Categóricamente plantea Leopoldo Zea:

Debemos terminar con esta situación (la de dependencia), pero no es forma inauténtica, disfrazándonos de hombres libres, sino *luchando por ser libres y siendo libres en esa lucha*. (...) Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo. Y la libertad, si ha de ser auténtica, tiene que darse en relación con otros hombres. Libertad frente a quien domine o pretenda dominar, pero también libertad para quien pudiera ser dominado⁵²

Así, se piensa la liberación porque es la situación del pueblo Latinoamericano, determinada por la opresión, marginalidad y dependencia. La que exige una nueva formulación teórico práctica, desde su contingencia y para ella, con urgencia y responsabilidad. El contexto no sólo posibilita esta reflexión, sino que la reclama acompañada de un ejercicio ético político comprometido que conlleva la transformación de los cánones represivos imperantes.

Luis González Álvarez al establecer los cimientos y/o base conceptual de la Ética latinoamericana, vislumbra el origen de la misma y de la meditación sobre la liberación. Así, explicita que ésta, “Arranca de la conciencia de que el hombre concreto se halla sometido a estructuras sociales de opresión que lo imposibilitan para practicar su libertad. De ahí nace la necesidad del *compromiso* en una praxis liberadora: la liberación socio-política como una opción de valor”⁵³ (A finales de los años 60 esto se torna la base de la teología de la liberación, la cual, luego, vendrá a constituir los cimientos desde los

⁵² Ibíd. Pág. 295

⁵³ González Álvarez Luis José, “Ética”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005 Pág. 295 y 296

cuales se erige la ética de la liberación, tal como postula Juan Carlos Scannone compañero de Dussel en la discusión y formulación de la ética de la liberación:

La praxis de liberación es “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico no sólo de una reflexión de fe, sino también de una reflexión humana radical, como es la filosófica (..) Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora y como contribución teórica a la misma⁵⁴

En estas meditaciones se alcanza los caracteres tan ansiados de autenticidad y genuinidad. Estos se logran validando y considerando la riqueza que se alberga en la simpleza y cotidianidad de la aspiración de hombres y mujeres quienes luchan y persiguen su libertad, asumiendo lo que son y de dónde vienen, es decir, de un pasado de sometimiento. Sujetos capaces de rearticular protagónicamente su identidad, dignificándose y construyéndose a diario⁵⁵. “La nuestra —establece Dussel— es una “filosofía de la creatividad” o de la liberación (...) La filosofía de la liberación, o metafísica de la creatividad, descubre y describe la actividad liberadora de la mujer, del hijo y del hermano.”⁵⁶ El hombre libre no imita, sino, plantea Zea, “asimila experiencias para una tarea que ha de ser común a todos los hombres, abriendo la posibilidad de un hombre nuevo, nuevo por su capacidad para hacer de su largo pasado el material de su novedad”⁵⁷

Conjuntamente a ello, se vuelve esencial en esta nueva propuesta, la noción de transmodernidad que Enrique Dussel propone. Ante la justificación de las masacres y violencia que se infieren desde la mitificación de la modernidad, el pensador argentino

⁵⁴ Scannone Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005, Pág. 436

⁵⁵ Esto no es más que la “aplicación” o asunción efectiva del *a priori* ontológico de Roig, el “reconocernos como valiosos”

⁵⁶ Dussel Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamérica*, Pág. 135

⁵⁷ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 296

establece críticamente la necesidad de ir más allá de ella, es decir, de superar la modernización. Ya que es ésta la que valida la autodefinición de una cultura como superior o más desarrollada, permitiendo, así, las intervenciones brutales que se llevan a cabo en nombre de la civilización de los bárbaros o de la domesticación de los incultos.

La Transmodernidad trasciende la concepción eurocéntrica de la modernidad en la que América sólo cabe en virtud de la dominación europea y niega, con ello, todo lo que encarna el mito de la modernidad⁵⁸. De este modo, reconoce al proceso de civilización como no inocente de sus víctimas, acepta la alteridad radical y va más allá de la razón emancipadora. Dice Dussel:

Al negar la inocencia de la ‘Modernidad’ y al afirmar la Alteridad de ‘el Otro’, negado antes como víctima culpable, permite ‘des-cubrir’ por primera vez la ‘otra-cara’ oculta y esencial a la ‘Modernidad’: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las ‘víctimas’ de la ‘Modernidad’) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)⁵⁹

Entonces, se asume que si hay algo que merezca ser difundido o universalizado debe hacerse respetando la Alteridad, la cultura de ese Otro. Se debe realizar a través del diálogo, de la analéctica⁶⁰ y no asumiendo una pretendida superioridad adoctrinadora. Por eso, prima la razón crítica ante la razón estratégica. Agrega el pensador mendocino:

El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización solidaria, que hemos llamado analéctica,

⁵⁸ Parte de este mito implica la superioridad europea. La exigencia moral, para Europa, de desarrollar a los primitivos, amparando en esto, la justificación de una guerra en pos del proceso civilizatorio. Las víctimas de dicha violencia son consecuencia inevitable y son culpa del mismo bárbaro que no se ha hecho cargo de su desarrollo, convirtiendo, así, al colonizador en la víctima inocente.

⁵⁹ Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

⁶⁰ Más adelante volveré sobre este concepto

del Centro/Periferia, Mujer/varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Cultura del Mundo Periférico excolonial, etcétera, pero no por pura negación, sino por *incorporación* desde la Alteridad⁶¹

Con esto como antesala, se instaura una nueva manera de entender la libertad y con ello mismo la liberación. El reflexionar latinoamericano, piensa la libertad y busca darle un cariz nuevo. Una libertad que no sea para algunos pueblos a costa de la sumisión de otros, sino una para todo quien la reclame. Ella existe en tanto no se le niega a quién la demanda. Libertad excluyente no es más que liberalismo desmesurado, justificador de dictaduras e intervenciones en nombre de la libertad. Por lo mismo, no puede imponerse mediante modelos o arquetipos, no hay fórmulas que garanticen la libertad más que un “liberarse-libertando”, pues necesariamente se da con otros quienes, en tanto libres, son expresión de mi libertad. Al respecto, expone Zea:

No se trata ya de negar ningún ser, sino de cambiar el modo de ser, la especie de unos determinados hombres, por otro modo de ser o especie. Se trata de arrancar a éstos de una determinada piel, la de la subordinación. Pero ¿qué hay debajo de esa piel? Pura y simplemente el hombre⁶²

Existe una radicalidad tal en el proceso de liberación que puede llegar a parecer absurda. Pues el oprimido, para ser efectivamente libre, libera, a su vez, al opresor, quien también se halla preso de la lógica de la opresión. Le devuelve la humanidad que había perdido al volverse un sujeto que sometía a otro hombre o mujer. “Por esto —gráfica Freire— la liberación es un parto. Es un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos que, en última instancia, es la liberación de todos”⁶³

⁶¹ Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

⁶² Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 292

⁶³ Freire Paulo, *La Pedagogía del Oprimido*, Siglo veintiuno editores, Argentina 2006. Pág. 47

Nuevas lógicas de relaciones humanas permiten la apertura de formas extraordinarias de expresión y aceptación, tanto de sí mismo como de los otros. Posibilita ir desde el “ser menos” de la opresión, al “ser más” de la liberación.

Pero como la situación opresora genera una totalidad deshumanizada y deshumanizante, que alcanza a quienes oprimen y a quienes son oprimidos, no será tarea de los primeros, que se encuentran deshumanizados por el solo hecho de oprimir, sino de los segundos, los oprimidos, generar desde su *ser menos* la búsqueda del *ser más* de todos⁶⁴

Sobre esto Dussel plantea “Serán los mismo dominados o excluidos, las víctimas, asimétricamente situadas en la comunidad hegemónica, los encargados de construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica, histórica, real”⁶⁵

De este modo, es posible entender la libertad y, más propiamente, el ejercicio mismo de liberación como un “liberarse-libertando”.

“Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión”⁶⁶
Tal como queda claro en las palabras de Freire, la libertad se da con los otros y otras. Ésta se pierde si para mantenerse debe imponerse frente a otros sujetos o colectividades que tengan modos diferentes de concebirla. Si ser libres implica sometimiento que lo garantice, es solamente una ilusión. Sólo es posible el ejercicio de la libertad en el respeto y aceptación de las diferencias que determinan las particularidades subjetivas. El otro es semejante en su diversidad, es su ser distinto. Y, en tanto humano, la búsqueda de su ser liberado le es esencial. Ningún sujeto que se considere a sí mismo como liberto, puede, si quiere seguir siéndolo, coartar este anhelo. Las ansias de acabar con las

⁶⁴ Ibíd. Pág. 46

⁶⁵ Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 215

⁶⁶ Freire Paulo, *La Pedagogía del Oprimido*, Pág. 37

lógicas represivas y el camino para la consecución de esto, es determinado y acompañado, en tanto es auténtico, por la liberación de quienes se vinculen o rodeen dicho proceso. “En este sentido —manifiesta Zea— la libertad de los otros es, también, expresión de nuestra propia libertad; como nuestra libertad deberá ser la expresión de la libertad de otros”⁶⁷

La complejidad del ejercicio emancipatorio, se presenta como una paradoja. Por una parte, el contexto exige que se formulen nuevas nociones y prácticas que pongan fin a la situación de dependencia y conlleven, así, a la liberación. Pero, por otra, una vez que esto se ha logrado, mantener la libertad conseguida exige abandonar el impulso de exportar, masificando, la “fórmula” de liberación que tan útilmente se ha desplegado. Se debe comprender que la consecución de la autonomía local es fruto de un proceso complejísimo que responde exclusivamente a las necesidades y particularidades de la realidad en que éste se lleva a cabo. No funciona como una receta exacta que tiene validez universal en su aplicación. Compartir y/o difundir los procesos mediante los cuales se ha alcanzado la autonomía puede enriquecer el desarrollo singular que otros y otras estén viviendo al aportar, a partir de la experiencia, y no desde postulados axiomáticos, alternativas o modos de aproximación y resolución de distintas especificidades. En ningún caso, se podría pretender establecer un sistema absoluto y universal que garantice, en todo momento y lugar, el modo en que las colectividades consigan ser libres.

Por esto mismo, el rechazo a los modelos que avalan los paternalismos o las intervenciones y dictaduras de unas comunidades sobre otras en nombre de la libertad es categórico. La asunción de la diversidad de las culturas es vital. Su no equivalencia en todos los sentidos posibles, históricos, sociales, culturales, económicos, etc., es lo que impide la implantación de arquetipos universalmente válidos. Por eso se aboga por una comunicación racional y libre, en oposición a la dominación y violencia, aunque éstas

⁶⁷ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 295

incomprensiblemente puedan ser pretendidas en post de la libertad de los hombres y mujeres. “De ahí, y repito —insiste Enrique Dussel—, que la función del filósofo sea liberadora, porque se vuelve sobre la *polis*, sobre la ciudad, para criticar las ideologías que ocultan la dominación”⁶⁸

⁶⁸ Dussel Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana*, Pág. 131

SEGUNDA PARTE: UNA NUEVA PROPUESTA ÉTICA

La filosofía que se desarrolla en América Latina se encuentra determinada por un temple crítico y práctico que obliga a quien la ejerce, el filósofo, a tener una vinculación ineludible con sus circunstancias. El pensador latinoamericano no se aleja al monte a encontrar la iluminación, tampoco busca negar lo contingente por ser variable y siempre contradictorio, ni se abstrae del todo para, de este modo, poder formular conceptos imperecederos. Al contrario, el ejercicio reflexivo se da en conjugación constante con la realidad local. Es ella la que entrega la autenticidad innovadora y la que debe ser puesta en jaque, a la vez que, en esa misma desarticulación, se crean espacios en los que será posible gestar las transformaciones anheladas y, con ello, la liberación. En consecuencia la diferenciación que se postula entre teoría y praxis se presenta con una radicalidad menor a la que existe en el desarrollo de otros *corpus* filosóficos. “Así —dice Scannone— es cómo se plantea entonces un pensamiento reflexivo (teológico y filosófico) *desde, sobre y para* la praxis liberadora”⁶⁹

En relación con esto y teniendo en cuenta el alto grado de “hostilidad” de la realidad de Nuestra América, la idea de una ética conformadora o regidora de los principios que imponen el comportamiento humano, pierde vigencia. Su contexto le exige otra cosa. Enfrentar críticamente la situación de opresión, dependencia y marginalidad es más urgente. Entonces, tal como Roig lo establece, la reflexión filosófica, en tanto liberadora, se vuelve un agente activo de visibilización y reivindicación de los oprimidos, de las víctimas del sistema imperante. Al respecto indica:

⁶⁹Scannone Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, Pág. 429

De este modo, la Filosofía latinoamericana se presenta como una herramienta de lucha en la que lo teórico no se queda en el mero plano de un “juego de lenguaje” sino que es organizado en función de un programa de afirmación de determinados grupos humanos⁷⁰

La necesidad impostergable de llevar a cabo la actividad filosófica en diálogo constante con sus circunstancias determina la posibilidad de transformar la Totalidad en aras de alcanzar la liberación. Es por esto que constituye un imperativo para el reflexionar crítico. Esta actitud de compromiso va acompañada de un escepticismo develador que busca dismantelar las lógicas excluyentes, desestructurando cada uno de los subterfugios y cánones instituidos cuyo objeto lleva a naturalizar ese modo de funcionamiento específico, haciéndolo parecer como el único posible. Junto a esta “fetichización” y la consecuente adaptación incuestionable a ella, se da una especie de “domesticación”, en palabras de Freire, del sujeto:

Esta realidad [la realidad opresora], en sí misma, es funcionalmente domesticadora. Liberarse de su fuerza, exige, indiscutiblemente, la emersión de ella, la vuelta sobre ella. Es por esto por lo que sólo es posible hacerlo a través de la praxis auténtica; que no es ni activismo ni verbalismo sino acción y reflexión⁷¹

En coherencia con lo plantea el pensador brasileño, es condición de posibilidad de la liberación el vínculo profundo con la realidad. Sumergirse en ella, vivirla, criticarla, desmembrarla, tomarla como propia y, así, cambiarla.

En la misma tónica Roig constata⁷² en el reflexionar latinoamericano el fin de los tiempos de divorcio entre la teoría y la praxis. Ve en el ejercicio de la especulación y la reflexión sobre el saber mismo, la práctica de la libertad que debe ser llevada a cabo de modo responsable y crítica. Y aclara: “No es tan importante el mundo del sentido como

⁷⁰ Roig Arturo Andrés, “Historia de las ideas”, Pág.534

⁷¹ Freire, Paulo, *La Pedagogía del Oprimido*, Pág. 50

⁷² Roig Arturo Andrés, “Historia de las ideas”, Pág. 531-550

el sentido del mundo”⁷³. Esto se traduce en que, como modo de saber crítico, la filosofía local no puede, por ejemplo, centrar su reflexión sobre las posibilidades, alcances y límites de la racionalidad en un sentido puramente epistemológico. Por el contrario, debe ocuparse de la manera cómo se despliega conforme a un sujeto situado en una realidad histórico social particular, desde la cual, el mismo, establece y gesta sus cuestionamientos. No es un sujeto aislado, está inmerso en una comunidad específica, tiene una realidad concreta en la que vive, habita y que le entrega e impone modos de objetivación que, al invalidarlo como viviente, debe dismantelar.

Este sujeto antropológico viene a ser el *a priori* del filosofar, es el sujeto empírico, “cuya temporalidad no se funda en la interioridad de la conciencia, sino en la historicidad como capacidad de todo hombre de gestar su propia vida”⁷⁴. Este sujeto es una totalidad, en el sentido que no es considerado desde dualismos del tipo alma-cuerpo. La comprensión unitaria del ser humano reposiciona su ámbito concreto y material, pues son sus funciones más básicas, en tanto viviente, las que subsumen a las más complejas, permitiendo que genere autonomía, liberación, etc.

Entonces, se niega la concepción de sujeto pensada en la modernidad. El punto de partida no es ni el “yo trascendental”, ni el “yo absoluto”, ni el sujeto totalmente autónomo de lo corpóreo y concreto. La ética latinoamericana se establece en base a un sujeto poseedor de un cuerpo, que es finito y que, al tener una serie de necesidades no siempre resueltas y muchas veces negadas por la Totalidad, se enfrenta a la inmediatez del poder morir.

Considerando todo esto, se busca desde la autoconciencia de la alienación ir gestando y pensando a partir de la praxis liberadora una filosofía que, a su vez, al ser generada

⁷³ Roig Arturo Andrés, “Historia de las ideas”, Pág. 534

⁷⁴ Fernández Nadal Estela, “Arturo Andrés Roig”, en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Clara Jalif de Bertranou (compiladora), Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2011 Pág. 172

desde la impotencia y frustración propia del subyugado en la dialéctica de la dominación, sea liberadora también. Leopoldo Zea se refiere a la Filosofía de la liberación “Como filosofía encaminada a dar al latinoamericano conciencia de su situación de dependencia y de la necesidad de ponerle fin. Pero cuidado con caer en un nuevo espejismo, una nueva inautenticidad”⁷⁵ Es decir, se reflexiona críticamente para despertar de la “domesticación” cotidiana y, desde la negatividad de la anulación de la propia vida del marginado y la marginada, formular tanto un discurso como una práctica que en, diálogo constante, aspiren a la liberación, no sólo del sujeto particular sino de la sociedad en la que se desenvuelve. Esta filosofía surge de la praxis histórica y su reflexión de parte de la existencia subjetiva de quien la forja. La particularidad de su experiencia (de la del sujeto mismo o de la colectividad) y contexto es lo que la alimenta y la hace incuestionablemente genuina, salvando, pero no olvidando nunca, la precaución advertida por Zea. Y, luego, agrega:

Por circunstanciales que fuesen sus experiencias, no por ello dejaban de ser experiencias humanas y por ello al alcance y comprensión del único donador de universalidad, el hombre. El hombre de aquí, de allá, de cualquier parte. El hombre concreto y universal al igual que las expresiones de su pensamiento ¿Filosofía latinoamericana? No, filosofía sin más, que lo latinoamericano se dará ineludiblemente. Será la respuesta de la filosofía latinoamericana a la pregunta sobre su propia existencia⁷⁶

Por esto se enmarcan en meditaciones de índole ético político. Pues, mediante la praxis de la liberación se determina el modo de relación más micro entre los sujetos, la gestación de la comunidad y la manera en que se vincula con sus otras colectividades. Asimismo, va más allá de lo puramente político. La relación política, como establece Dussel, es aquella que se da entre hermanos y hermanas. Constituye un “nosotros” que puede excluir fácilmente al “vosotros”. Entonces, se instaura como una reflexión y

⁷⁵ Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 292

⁷⁶ *Ibíd.* Pág.274

práctica de la liberación política, al trascender lo fraterno para relacionarse con Otro u Otra en tanto que otro, que no es una par o un alter ego, sino Otro radicalmente otro⁷⁷.

Roig nos dice:

Hemos hablado de la Filosofía latinoamericana como una forma de saber crítico respecto de lo que hemos denominado “formas de objetivación”. Ahora bien, ¿no será esa Filosofía también una inquisición igualmente crítica y, por eso mismo, proyectiva de nuestra eticidad?⁷⁸

Una eticidad cuya fortaleza o debilidad está determinada por el nivel de compromiso y responsabilidad que conlleva y que es ejercida por todo hombre y mujer por el sólo hecho de ser humanos; “Dado que los seres humanos estamos dotados de reflexividad, autoconciencia y responsabilidad, somos capaces de vivir éticamente”⁷⁹. Así, incluye a todos y todas quienes siendo parte de las lógicas planetarias de relación, luchan cotidianamente por visibilizarse y recuperar la dignidad que los humaniza. En relación a esto afirma Dussel:

No pretende la *Ética de la Liberación* ser una filosofía crítica para minorías, ni para épocas excepcionales de conflicto o revolución. Se trata de una *ética cotidiana*, desde y a favor de las *inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*, en la “normalidad” histórica vigente presente⁸⁰

Como consecuencia del estrecho vínculo entre teoría y praxis que hemos mencionado, la nuestra no es una filosofía de la libertad, sino que es una de la liberación. La idea de libertad, como plantea Roig, parece remitirse al ámbito interior de la

⁷⁷ Volveré sobre esto más adelante

⁷⁸ Roig Arturo, “Historia de las ideas”, Pág. 539

⁷⁹ Steckner Anne, *Enrique Dussel*, en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Clara Jalif de Bertranou (compiladora), Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2011 Pág. 69

⁸⁰ Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág.15

reflexividad, se vincula a un concepto, la noción de libertad, la abstracción propiamente tal. En cambio, liberación tiene que ver con una aplicación en el exterior, es el ejercicio de ser libres, la búsqueda. Tiene una derivación práctica ineludible.

La liberación es desatar. (...) antes de ponernos a pensar filosóficamente: qué es la libertad, lo que nos interesaba era pensar cómo íbamos a hacer para que ese hombre que está atado a situaciones de alienación, a situaciones de opresión, de miseria, de servidumbre; cómo vamos a hacer para que ese hombre se desate de su alienación, de su servidumbre, de su miseria.⁸¹

Ante el “pensar”, lo que prima es el “cómo vamos a hacer”.

Y es que la reflexión local, aún cuando, en sus inicios, se quiso negar esto desvinculándose del contexto, siempre ha sido llevada a cabo inmersos en una realidad que interpela irruptivamente y sin medida. Es desde la acción en el contexto y, muchas veces, a pesar de él que se elabora. En los pensadores críticos de Nuestra América abundan las historias de exilios, atentados, persecuciones, cárceles, etc., correlatos de una acción que, al ser liberadora, pone en jaque al sistema y reivindica la lucha y dignidad de los negados, convirtiéndolos en rehenes de esa aspiración. Por esto, Zea insiste en la necesidad de hacernos cargo de nuestras circunstancias y nutrirnos de reflexiones foráneas en la medida en que sus postulados son adaptados y resignificados en nuestra realidad. Y dice:

La filosofía, una filosofía surgida frente a la urgencia de las circunstancias, se hace en la vida pública, en los campos de batalla, en los destierros o en las cárceles. De Europa, de la filosofía europea, se toman sistemas e ideas, pero se les retuerce, se

⁸¹ Roig Arturo, *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa.*, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998. Pág. 300

les adapta y de ese retorcimiento y adaptación va surgiendo la filosofía que con el historicismo de nuestros días se podrá calibrar en su justo valor⁸²

En relación a ello, Arturo Roig, hace hincapié nuevamente en la afinidad que debe darse entre la praxis y la teoría. Y cómo la teoría se hace *desde* y *para* la praxis, enriqueciéndola y fortaleciéndola. Plantea:

...más allá de la contraposición entre un escapismo simulado revestido de asepsia científica y un compromiso que acepta asumir los riesgos de la relación teoría/praxis, se trata de una diversa comprensión de lo universal. En función de ellas, no somos “cosmopolitas⁸³” (...) sino internacionalistas, precisamente porque no queremos que nuestros enunciados sean abstractos. (...) el internacionalismo supone siempre a la nación y que nación es sinónimo, antes que nada, de sociedad civil y, en tal sentido, es pueblo, clases sociales, etnias, sexos, juventud, es decir, que se trata de una estructura compleja, una y diversa⁸⁴

Es fundamental destacar la influencia que tiene en la formulación de la Ética de la Liberación el movimiento reflexivo praxiológico de la Teología de la Liberación, que acabada. Señala Scannone:

En ciencias sociales habían surgido por entonces (años 70) las teorías de la dependencia, que interpretaban el subdesarrollo latinoamericano no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como su efecto dialéctico en un capitalismo periférico y dependiente (...) “Liberación” se opone dialécticamente a la injusticia, la opresión y la dependencia. Sin embargo, para la Teología de la liberación y la Filosofía de la Liberación se trata de liberación humana integral (de todo el hombre y de todo hombre y mujer)⁸⁵

⁸² Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 267

⁸³ Cosmopolismo sería una servidumbre al imperialismo vigente

⁸⁴ Roig Arturo, “Historia de las ideas”, Pág. 542

⁸⁵ Scannone Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, Pág. 430

Los aportes que entrega son numerosos y Juan Carlos Scannone en su artículo “Filosofía/Teología de la liberación”⁸⁶ los analiza con especial dedicación destacando entre estos elementos influyentes no sólo la noción de liberación, oprimido, la relación entre éste y su opresor, sino también la semejanza y contribuciones que se generan entre los círculos hermenéuticos.

El horizonte de interpretación de la Teología de la Liberación se puede definir, como lo plantea el pensador argentino, como la lectura de la situación y la praxis histórica a la luz de la revelación cristiana y relectura de la fe desde la praxis. Es decir, un proceso dialéctico entre el análisis de la realidad inspirado por las escrituras bíblicas y, a partir de la práctica que en las circunstancias se lleva a cabo, volver reflexivamente sobre las nociones y fundamentos que las mismas escrituras promueven.

Por su parte, el círculo hermenéutico de la Filosofía de la Liberación correspondería a una lectura ético política de la realidad social a la luz de las ciencias del hombre y la sociedad. A partir de este nuevo horizonte de sentido revelado, se da una nueva interpretación a los temas filosóficos. Esto no quiere decir que sea nada más que una versión atea de la Teología de la Liberación. Se trata de una etapa distinta que no se construye en oposición a la anterior, sino que se nutre de ella, posibilitando la madurez y pertinencia que tiene esta “nueva” propuesta.

⁸⁶ *Ibíd.* Págs. 429-442

Caracteres y generalidades

En coherencia con lo anteriormente expuesto, es posible establecer ciertas “definiciones” o especificaciones que permiten entregar una delimitación conceptual de la Ética de la Liberación⁸⁷. No se pretende dar una caracterización acabada ni nada por el estilo, sino poner de manifiesto algunos ámbitos o nociones que entregan una especie de plataforma conceptual que facilite la comprensión de los planteamientos que este pensamiento propone.

Contraria a las concepciones más tradicionales de la ética y en vez de establecer absolutos axiomáticos, ésta parte de la realidad concreta, tangible y percible de lo humano. Reivindica la materialidad humana de lo corpóreo. Con esto se pretende superar el dualismo platónico cartesiano en el que el cuerpo no es más que la cárcel del alma. Se resignifica y se valora la corporalidad, queriendo dejar atrás todas las nociones que no hacían más que disminuirlo y remitirlo a un lugar menor, donde su importancia era prácticamente negada. Plantea Dussel:

La superación de la Modernidad significará el considerar críticamente *todas* estas reducciones simplificadoras producidas desde sus orígenes (...) Lo más importante de dichas reducciones, junto a la de la subjetividad solipsista sin comunidad, es la negación de la corporalidad de dicha subjetividad, la vida humana como última instancia⁸⁸

⁸⁷ Las características que se han establecido en esta sección y que pretende poner en relieve algunas cualidades o especificaciones referentes a la Ética de la Liberación han sido tomadas del artículo realizado por Luis José González Álvarez, “Ética”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005 Pág. 293 - 300

⁸⁸Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 62

Y es que la Ética de la Liberación es una ética de la vida humana y ésta se establece como el valor supremo. La vida humana no es un concepto ni una idea. Para Dussel, es un modo de realidad. Abarca los niveles físicos, biológicos, históricos, culturales, éticos, estéticos y espirituales siempre insertos en un ámbito comunitario. Así, el filósofo argentino, lo establece como el modo de realidad del ser ético.

La vida humana ni es un fin ni es un mero horizonte mundano-ontológico. La vida humana es el *modo de realidad* del sujeto ético (...) que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el nivel de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan los fines. (...) el ser humano en tanto viviente constituye a la realidad *como objetiva* (sea para la razón práctica y teórica) en la medida exacta en que la determina como mediación de la vida *humana*. Si se enfrenta a algo, de hecho, empírica y cotidianamente, es *siempre y necesariamente* como aquello que de alguna manera se recorta del “medio” que constituye nuestro entorno como conducente de la vida del sujeto ético⁸⁹

Hombres y mujeres son seres sociales, viven junto a otros y otras generando colectividades en las cuales se desarrollan. Es la vida concreta de cada ser humano desde donde se encara la realidad constituyéndola a partir de un horizonte ontológico donde lo real se actualiza como verdad práctica. La vida humana es el punto de partida preontológico.

Ésta se establece como el criterio material desde el cual se erige toda esta propuesta. Y en la acción de vivir humanamente se encuentra implicada la producción, reproducción y desarrollo de la vida.

A grandes rasgos, la producción se vincula con los instintos de placer y la búsqueda de la felicidad, que es lo más “animal” o básico de lo humano, lo fisiológico, y por lo

⁸⁹Ibíd.. Pág.129

mismo, lo imprescindible. Entonces, se establece como el principio ético material. Por su parte, la reproducción tiene relación con la autoconservación, pero no sólo en el ámbito de la sobrevivencia más concreta, sino también en la esfera comunitaria y cultural. En la búsqueda de preservar e instaurar su modo de vivir, en lo cultural, lo histórico, lo espiritual y estético de lo humano, los sujetos levantan instituciones que les permitan propagar y difundir los valores y tradiciones que les son propias. Y, finalmente, el desarrollo de la vida humana apela al despliegue creador del hombre y la mujer, a la espontaneidad transformadora. Es el ámbito de lo ético por excelencia, que subsume integradoramente a los aspectos anteriores. Aquí es donde se emplea la razón ética crítica y ésta es la acción que debe ser resignificada cuando sólo se vuelve funcional a la perpetuación y repetición de lo ya establecido por un sistema ético. Vale decir, cuando la autoconservación del sistema termina por oponerse a la reproducción de la vida humana: “El criterio material sobre el que se funda la ética, la reproducción y el desarrollo de la vida humana es universal, y además no es solipsista, sino comunitario. Se trata de una “comunidad de vida””⁹⁰ En virtud de lo establecido por Dussel, la vida humana se vuelve el criterio material universal desde el que es posible fundamentar una ética liberadora, una ética de lo humano

La actividad vital humana es lo que diferencia al hombre de los animales, pues hace de ésta objeto de su voluntad y de su conciencia. Es decir, se distingue de ella misma, de modo que le es posible volverse el objeto de reproducción de su vida (en todos los ámbitos que esta implica, no sólo en el concreto material, sino también en el cultural, espiritual, etc.). De este modo, su vida es, valga la redundancia, vida que produce vida.

La vida humana determina materialmente, entrega contenidos a la argumentación, y, a su vez, la argumentación determina formalmente, fundamenta dando orden y normativas a la vida humana. La racionalidad en todas sus expresiones (razón práctico material, razón reproductiva, ético crítica, etc...) es un constitutivo intrínseco de lo

⁹⁰Ibíd.. Pág.131

humano y el ejercicio intersubjetivo y veritativo de la racionalidad es una exigencia de la propia vida. Por lo mismo, la razón es, como lo plantea Dussel, una “astucia de la vida”. Y no debe nunca ponerse sobre el vivir. La vida de todo hombre y mujer es la condición material de su racionalidad, por lo que no puede ser considerado como “lo otro” que la razón o un mero accesorio, pues en ella, la vida, radica la existencia y necesidad de aquélla, la racionalidad.

Es criterio de verdad práctica⁹¹, en tanto vida humana, y teórica, pues, desde el vivir nos abrimos a la realidad y nos circunscribimos al horizonte desde el cual nos desenvolvemos. Todo conocimiento, interés o valoración es desde y para la vida humana, es decir, están determinadas por las posibilidades que ella nos plantea o permite. Nuestra realidad objetiva es mantenida por el humano y la humana, aún cuando se reconozca como anterior a la existencia de cada uno. Es el sujeto quien la presupone y la produce desde su modo particular y subjetivo de realidad. Por lo mismo, Dussel insiste en cómo la vida determina el modo de realidad del sujeto ético.

La vida humana marca límites, fundamenta normativamente un orden, tiene exigencias propias. Marca también contenidos: se *necesitan* alimentos, casa, seguridad, libertad y soberanía, valores e identidad cultural, plenitud espiritual (funciones superiores del ser humano en las que consisten los *contenidos* más relevantes de la vida *humana*) la vida humana es el *modo de realidad* del ser ético⁹²

La vida se le es entregada al sujeto junto a la exigencia de conservarla, lo que lo obliga a hacer lo posible por evitar morir. No se elige vivir. Es una imposición con el imperativo ineludible de su preservación.

⁹¹ Según propone Dussel, la noción de verdad práctica se vincula con la realidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en tanto humana. Mientras que por su parte, la verdad teórica es respecto a la realidad en general, como abstracción. Ésta mediatamente termina haciendo referencia a la primera.

⁹² *Ibíd.*.Pág.129

No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo (...) Desde la *realidad* del sujeto humano se puede explicitar la exigencia del *deber-vivir* de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir. ¡He aquí la debilidad, pero al mismo tiempo la necesidad de la ética, en su nivel deóntico, como normativa (...) El *vivir* se transforma así de un *criterio* de verdad práctica en una *exigencia* ética: en el *deber-vivir*⁹³

Siguiendo las palabras del filósofo trasandino, el sujeto queda ligado a lo que es su deber ser, la obligación de vivir.

El sujeto, en tanto *sub-yecto*, es el yo arrojado desde abajo, desde la reflexión sobre sí mismo. Todo acto del hombre o de la mujer en tanto acción humana tiene como momento constitutivo el ejercicio de la autoconciencia. Y es ésta la que permite tomar a cargo su propia vida, es decir, ser autorresponsable. “Ser sub-yecto —explicita Dussel— significa exactamente que mi (nuestro) propio “ser”, mi (nuestra) vida, se me (nos) entrega a mí mismo (nosotros mismos) desde la responsabilidad solidaria como un deber-ser, y esto de manera necesaria y simultánea”⁹⁴

La vida es entregada al sujeto *ante festum* al estar dada *a priori* como condición absoluta que debe autoconstituirse como acción y proyecto ético. *In festum* al ser hecha constantemente, en tanto me reconozco y reconozco al otro inevitablemente. Y *post festum* en la memoria del desarrollo de mi vida y como proyecto futuro. O sea, se puede comprender el modo humano de ser viviente, agudizando la definición de la producción, reproducción y desarrollo de su vida, desde tres lugares. El del ser viviente humano, ergo, autorresponsable; el del ser viviente con otros, el de la intersubjetividad, entonces, corresponsable; y el sujeto como perteneciente a un mundo cultural.

⁹³ *Ibíd.*. Pág.139

⁹⁴ *Ibíd.*. Pág.138

Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad*. Es el único viviente autorresponsable. Por ello es la única vida que se vive éticamente. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse *como sujeto* (sub-yecto: el “yo” arrojado, “debajo”, desde la reflexión “sobre” sí mismo) humano como *humano*, sin negar por ello todos los momentos de la auto-organización vital o autorregulación social.⁹⁵

Y en la misma tónica, el pensador argentino, agrega, “La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable”⁹⁶

Así es como se instaura la necesidad ineludible de estructurar una ética a partir de la vida humana, estableciéndola, a su vez, como criterio fundante de toda intersubjetividad.

Siguiendo con la caracterización que anteriormente se inició y en la que se asentaba a la Ética de la Liberación como una ética de la vida, es importante resaltar que ésta también es una ética situada: surge ante la develación de la realidad socio política Latinoamericana como contraria a la realización del hombre de acuerdo a su dignidad. Como indica Dussel:

Se trata de una ética que también es no-predicamental, que parte de la vida cotidiana, de los modelos vigentes, desde sus efectos negativos no-intencionales (las víctimas⁹⁷) de todo tipo de estructuras auto-organizadas, autorreguladas; que desarrolla un discurso ético material (de contenidos), formal (intersubjetivo y

⁹⁵ *Ibíd.*. Pág.138

⁹⁶ *Ibíd.*.Pág.140

⁹⁷ Si bien, se han hecho pequeñas referencias sobre las víctimas y la producción de ellas, volveré sobre este tema más adelante

válido), que tiene en cuenta la factibilidad empírica, y siempre desde las víctimas a todos los niveles intersubjetivos posibles⁹⁸

La realidad de América Latina, asimismo, encarna la producción de una ética en donde la disolución de la teoría y la praxis, como se indicaba más arriba, pierde vigencia “La pobreza es imposibilidad de producción, reproducción o desarrollo de la vida humana; es falta de cumplimiento de necesidades, pero igualmente origen de conciencia crítica”⁹⁹

Es una propuesta de las acciones cotidianas, de lo micro y sustancial que articula las relaciones humanas. No porque su proceder inste a la transformación y liberación significa que su objeto sea la justificación y fomentación exclusiva de las revoluciones. Para Dussel éstas son excepcionales, no pueden darse todo el tiempo, pues implican una desestructuración macro que va desde la toma del poder del Estado hasta el cambio de las estructuras socioeconómicas. Sobre esto Enrique Dussel plantea: “Si la Ética de la Liberación intentara justificar la bondad del acto humano sólo desde la “revolución”, exclusivamente, habría destruido la posibilidad de una ética crítica (o de liberación) *de la vida cotidiana*”¹⁰⁰ Esto no quiere decir que sea reformista. Para esta Ética, el reformista es un traidor que se disfraza de crítico aun cuando sigue siendo funcional al sistema vigente, pues continua asumiendo sus criterios y principios. La Ética de la Liberación intenta desarrollar una ética como filosofía primera y práctica que analice criterios y principios que fundamenten la necesidad de transformación del mundo desde sus víctimas.

Es una ética profética. Ya que denuncia actitudes vigentes de opresión y proclama criterios para una sociedad justa. Así dice Freire:

⁹⁸ *Ibíd.*. Pág. 14

⁹⁹ *Ibíd.*. Pág. 318

¹⁰⁰ *Ibíd.*. Pág.533

No hay utopía verdadera fuera de la tensión entre la denuncia de un presente que se hace cada vez más intolerable y el anuncio de un futuro por crear, por construir política, estética y éticamente entre todos, mujeres y hombres. La utopía implica esa denuncia y ese anuncio, pero no permite que se agote la tensión entre ambos en torno a la producción del futuro antes anunciado y ahora en nuevo presente. La nueva experiencia y sueño se instaura en la misma medida en que la historia no se inmoviliza, no *muere*. Por el contrario, continúa¹⁰¹

Entonces, también es utópica, pues se erige teniendo como fin un ideal de sociedad que, aún ante la “certeza” que no sea alcanzado jamás, es el “modelo” al cual se tiende.

De modo complementario, es una ética realista. Contrasta las abstracciones y conceptos con la vida humana y sus condiciones materiales. Nuevamente se pone de manifiesto la estrecha vinculación entre la teoría y la realidad praxiológica. En la medida en que las necesidades del sujeto están situadas, política, cultural, epocal y personalmente, no podrían ser determinadas *a priori*. Así, no sólo es posible sino que se establece como una necesidad deducir desde un hecho concreto, particular y contingente, una norma moral. En la constatación del cuerpo sufriente de la víctima se esgrime la trasposición de los cánones éticos imperantes. Por lo mismo y considerando los aspectos anteriormente mencionados, se constituye como una propuesta alternativa y extrasistémica.

Es una ética política. Su objetivo más que el comportamiento individual, es transformar estructuras sociales que lo condicionan. La ética no se queda en la contemplación del Otro sino que conlleva un compromiso práctico político para con él.

La Ética de la Liberación, una vez más —explícita Dussel—, puede no sólo subsumir todos los aspectos positivos de esta intersubjetividad universalista formal, sino además articularla a una conciencia ética que parte de un *ethos* cultural, ante la que

¹⁰¹ Freire Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Pág.87

se sitúa *críticamente* (...); de manera que asumiendo sus aspectos materiales los transforma reconstituyéndolos en momento de un nuevo “desarrollo”, desde el principio ético material universal como exigencia de reproducción y *desarrollo* de la “vida del sujeto humano” en general¹⁰²

Y, ante todo, es una ética liberadora de cualquier realidad que oprima al sujeto y no le permita disfrutar y realizar con autonomía su proyecto de vida. Lucha por la libertad y liberación del presente deshumanizante y de cualquier realidad contingente o futura que produzca víctimas.

Es una liberación convocante. No es llevada a cabo sólo por las víctimas. También suma e interpela a todos quienes se sensibilicen y se hagan responsables por ese Otro y Otra radical. Y, entonces, tomen a su cargo a los marginados y marginadas, a los oprimidos, a las negadas y a todos quienes a pesar de ser humanos y humanas son relegados por un sistema que no les permite vivir dignamente su humanidad. Así promueve la instauración de lo social como una comunidad ética, donde confluyan víctimas, expertos, intelectuales y todo quienes estén comprometidos con los movimientos de liberación. Sobre esto Dussel apunta:

Como se trata de una propuesta ética que surge desde la experiencia concreta de negatividad, establece la vida como criterio de verdad fundante con el fin de orientar substantivamente nuestro caminar y luchar por el “bien”, impulsando nuestras energías hacia un futuro liberador, para que la vida digna no sea un privilegio de unos pocos, sino que pertenezca incuestionablemente a toda persona viviente simplemente por ser humana¹⁰³

¹⁰²Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág.200

¹⁰³Steckner Anne, *Enrique Dussel*, Pág. 78

Producción de víctimas:
Trasposición del bien moral por el mal moral.

Todas estas nuevas concepciones y modos de abordar críticamente los postulados éticos que se encuentran vigentes, provoca una ruptura radical en los cánones sobre los que se ha erigido la sociedad. Así, se vislumbra lo que Dussel denomina como la Totalidad. Ésta corresponde a el conjunto de lógicas de todo índole, es decir, institucionales, culturales, económicas, intelectuales, éticas, etc., que conforman, articulan y justifican el sistema vigente.

La Totalidad posee subyacentemente todo un aparataje ideológico que la acredita y que determina lo correcto e incorrecto dentro de las normas que ella establece. Es esencialmente excluyente, por eso lo que “no cabe” o no se amolda siendo funcional a sus principios y postulados, es negado y marginado.

El sistema vigente se absolutiza en la Totalidad, pretende establecerse como lo natural, eterno e inmutable, y lo éticamente bueno. No obstante, es este modo de realidad el que genera y justifica, aun cuando no se haga cargo de ello, la existencia de desigualdades y de miseria. Gran parte de las ideas que se encuentran subyaciendo han sido inculcadas precisamente buscando acentuar y preservar la situación de dominación y marginalidad en que se vivía y vive. Por lo mismo, es necesario ponerlas en jaque, no dar nada de lo instaurado por sentado. Allí donde lo evidente u obvio parece presentarse, hay que dudar y criticar buscando desentrañar la esencia de lo incuestionable, “Ser ateo del sistema es la condición de la liberación”¹⁰⁴, establece Dussel.

¹⁰⁴Dussel Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana*, Pág. 115

A riesgo de caer en la incertidumbre, es necesario “*deconstruir*” el orden implacable, para poder ser libres en la construcción de uno nuevo, más cercano a las nuevas concepciones humanas que se busca abrazar, tanto en el reflexionar como en el actuar. Freire plantea que “Es fundamental entonces que, al reconocer el límite que la realidad opresora les impone, tengan, en ese reconocimiento, el motor de su acción liberadora”¹⁰⁵

La Totalidad, en tanto fetiche, se resiste a esto y, buscando siempre preservarse, establece que las leyes de los sistemas formales, y por ende, de ella misma, son naturales y necesarios. Niega que sean tendencias socio históricas que funcionan “como si fuesen” imprescindibles, y las hace parecer como no intencionales, sin sujetos, logrando así, que el sistema se fetichice homologándolo con la realidad. De este modo, no permite que se le considere como una construcción humana que, por ser tal, tiene contradicciones y no es infinita ni eterna. A pesar de lo deshumanizante que es la realidad de Nuestra América, se inculca que esa es la manera en que el mundo funciona y no depende de nadie hacerlo distinto, porque irremediamente es así.

El aparato justificador que posee es tan potente que no sólo se encuentra en las lógicas de domesticación que inculcan en la comunidad, sino también posee toda una estructura intelectual que la respalda. Entonces existe una ética fundamental que responde a los cánones éticos de la Totalidad imperante, e instaura, con vehemencia y persuasión, dicha eticidad. Ésta corresponde a la eticidad de lo dado, es el fundamento de la racionalidad sistémica. Sobre esto Dussel indica que para que haya una Filosofía de la Liberación no sólo basta con que verse sobre y para la transformación de la realidad, a su vez, debe ser capaz de romper con las ataduras que la disciplina *per se* le impone. “En efecto, una Filosofía *de la “Liberación”* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma “filosofía”* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido)”¹⁰⁶

¹⁰⁵Freire Paulo, *La Pedagogía del Oprimido*, Pág. 47

¹⁰⁶Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 66

Esto implica que al momento en que el ejercicio reflexivo asume una actitud crítica comienza a visibilizar las contradicciones que se albergan en el mismo sistema. Una vez que se han establecido algunas nociones básicas de lo humano, las transgresiones y/o lógicas deshumanizantes se vuelven inaceptables. Arturo Roig plantea la vinculación que se da entre el “ponernos como valiosos” y la dignidad como principio fundamental:

...ahora bien ¿cuál ha de ser el valor que ejercemos primariamente cuando nos ponemos a nosotros mismo como valiosos? Pues ha de ser aquel que sea el principio de ordenamiento de todos los valores y éste no es otro que el de la dignidad. (...) Un “ponernos como valiosos” que se sustente en la negación del valor del otro, supone enajenamiento. Implica una sociedad en la que el principio ordenador (...) no es la dignidad, sino otro que precisamente favorece un mundo de relaciones asimétricas¹⁰⁷

De este modo y ante la puesta en evidencia de esto, el denominado “hombre natural”¹⁰⁸, viene y desprecia la justicia impuesta por la Totalidad, que a su vez es respaldada por los libros porque simplemente no es la que corresponde ni satisface sus necesidades. Al contrario, lo niega y margina. Y, entonces, busca establecer la dignidad mínima como la medida de sentido y mesura a todas las demás necesidades y los modos de satisfacerlas. “Una vez más cabe recordar que el tema propiamente ético no se inicia tanto en la *positividad* de la vida humana, sino en su *negatividad*: en el no poder vivir, cuestión que necesita sin embargo del horizonte *positivo*”¹⁰⁹ La ética crítica, siguiendo lo propuesto por Dussel en la reciente cita, corresponde al momento negativo de la subjetividad negada. Y, como esta ética es una ética de la vida, de lo humano, el horizonte positivo al que tiende es el de la liberación de las estructuras subyugadoras.

¹⁰⁷Roig Arturo, “Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia”, [en línea] <www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig> [consulta: 06 de agosto del 2009]

¹⁰⁸Éste correspondería al bárbaro, el ingobernable, el “hombre sin cultura”, el originario de Nuestra América es por antonomasia el “hombre natural”

¹⁰⁹Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 318

Es un imperativo la maleabilidad de un sistema. La imposición irrestricta de un modelo anquilosado, que en nombre de la libertad o cualquier otro principio moralmente elevado busca instaurarse de modo inmutable, genera, aún cuando sus intenciones sean otras, consecuentemente víctimas, quienes al tratar de transmutar lo asentado, pues de alguna manera u otra no está permitiendo que vivan plenamente en el sentido de la producción, reproducción y desarrollo de la existencia humana, son reprimidos y coartados, prohibiéndoles la afirmación o creación de formas diferentes a las hegemónicas que les permitan dignificarse. Categóricamente Leopoldo Zea dice:

El aceptar un modelo es ya aceptar una subordinación. Lo que se debe es reconocer la libertad en los otros y hacer que esta libertad sea reconocida por los otros. Ningún hombre, ningún pueblo puede ser modelo de libertad, simplemente todo hombre, todo pueblo, debe ser libre y por serlo, capaz de reconocer la libertad de los otros por distintos o semejantes que éstos parezcan. Son los modelos los que crean paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad¹¹⁰

Por lo mismo, es fundamental la construcción de un nuevo sistema ético que albergue en él la crítica constante de sí mismo, aún a costa de su derribo. Es decir, un sistema ético mutante pues si se consolida y niega la posibilidad de transformarse se vuelve Totalidad opresora similar a la vigente.

Las víctimas son la consecuencia ineludible de toda Totalidad. Son el excluido (de cualquier modo posible ya sea material, cultural, lingüística, religiosa, moralmente, etc.), el oprimido, el negado quienes cotidianamente se enfrentan a situaciones límites que

¹¹⁰Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág.295

reflejan la asimetría subyacente a múltiples procesos y/o situaciones y que conllevan la imposibilidad de vivir su vida humanamente¹¹¹.

La producción de víctimas hace que el sistema pierda legitimidad, pues la existencia de ellas mismas revela la contradicción arraigada en el seno de las instituciones. Entidades que, al menos en sus inicios, fueron gestadas albergando la intención de evitar el dolor y la muerte, de modo que, pudieran garantizar y respaldar una coexistencia humana entre hombres y mujeres situadas en una comunidad inserta en un contexto particular. No obstante, como efecto de su presencia y a pesar de sus aspiraciones, sus formas de funcionamiento conllevan la producción de víctimas.

La víctima es negada. Se busca invisibilizar su existencia para perpetuar el orden. Si se asumiese su producción, la Totalidad se develaría como ilegítima. De este modo, Dussel establece “La víctima, sin embargo, se encuentra expuesta a la no-verdad, a la no-validez y sinrazón de un orden social que la excluye de su posibilidad de reproducir y desarrollar dignamente su vida”¹¹² Al ser una consecuencia no deseada de lo impuesto, no se quiere tener noticia de ella, por eso, se niega. Y agrega el pensador mendocino, “Todo lo que no ‘es’, en tanto no es visto dentro desde la óptica autorreferente del *ego cogito* moderno, ontológicamente ‘no es’, no puede existir, y por tanto es negado”¹¹³

Quien tiene el poder, en el sentido de una persona particular, una institución, un grupo privilegiado, etc., ejerce limitaciones en el ámbito material. Y acaparar los medios materiales es destruir las posibilidades concretas del Otro y la Otra. Por esto, la dominación que se ejerce sobre la vida no hace alusión exclusivamente a la concentración de riquezas, también se expresa en el manejo de la vida y las posibilidades de reproducirla. Entonces, cuestiona Dussel “¿Cómo es posible que cierta oligarquía

¹¹¹Al hablar de existencia humana, vida humana, vivir humanamente, etc., estoy haciendo alusión a la idea que Dussel plantea del vivir, es decir, la que implica la producción, reproducción y desarrollo de la vida tal y como lo expliqué anteriormente.

¹¹²Steckner Anne, *Enrique Dussel*, Pág.68

¹¹³Ibíd.. Pág. 70

tenga posibilidades de *ser*, mientras que una enorme cantidad del pueblo no pueda obtener las mediaciones para realizar el proyecto que el propio sistema propone? Se ve aquí la exigencia de un cambio radical de estructuras”¹¹⁴

Así, el sistema hegemónico que se había instaurado como lo verdadero, imperecedero y el Bien, se presenta como aquello que es responsable de la anulación del Otro. Se vuelve un aparataje productor de muerte y miseria, quien además, buscando su prevalencia, oculta esta realidad, la margina y excluye sacándola del todo. Aún cuando no sea global esta consecuencia, es decir, aunque no cause exclusivamente esto, sino que también genere hombres y mujeres que no sean víctimas y que vivan humanamente en la Totalidad, el sólo hecho de producir un o una excluida, ya explicita que no puede ser “La Verdad” o “El Bien” sin cuestionamientos. Como indica Dussel, “La “verdad” del sistema es ahora negada desde la “imposibilidad de vivir” de las víctimas. Se niega la verdad de una norma, acto, institución o un sistema de eticidad como totalidad”¹¹⁵

Es la positividad del Sistema lo que da cuenta de la negatividad en él. La Totalidad propone o se fundamenta desde el principio ético material y, al no poder cumplirlo, da paso a la negación de la negación.

La víctima es la manifestación que algo anda mal. Algo en el modo de desarrollo de la comunidad está provocando la invalidación de alguno de sus miembros. Debe haber un cambio en los niveles de agresividad o insensibilidad por el dolor del Otro, por esa imposibilidad de vivir, pues, permitir la muerte del Otro u Otra o, más aún, matarlo indolentemente, es el comienzo del auto asesinato del cuerpo social. “Las víctimas —dice Dussel— critican el orden, proclaman su disolución, la necesidad de su desaparición: es el juicio ético-crítico negativo por excelencia del sistema como totalidad, ya que la positividad del sistema es el secreto de su propia negatividad (las víctimas)”¹¹⁶ Cuando

¹¹⁴Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 109

¹¹⁵Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 310

¹¹⁶Ibíd.. Pág. 316

las víctimas se visibilizan y se establecen como una consecuencia directa del modo en que opera la totalidad, ésta no puede seguirse sosteniendo como “lo bueno”, ha firmado su sentencia de muerte a menos que se resigne a seguir funcionando, haciendo una mirada ciega de lo que sucede. Este ‘no querer ver’ es un hecho que no es extraño, al contrario es a lo que se tiende usualmente. La Totalidad buscando mantenerse, contradice la existencia de los marginados, se cierra o absolutiza frente a la irrupción o enfrentamiento de la exterioridad, aún cuando esto implique negar la materialidad humana como principio fundante de una ética y naturalizar la producción de víctimas, acarreado consecuentemente la exigencia de la negación de ese no lugar que ellas conforman.

Al respecto, y haciendo alusión a la idea del rostro del Otro u Otra, Enrique Dussel grafica:

...aparece desde las propias entrañas del “bien”, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman por la vida. Son las víctimas no intencionales del “bien” (..) desde esas víctimas la verdad comienza a descubrirse como la no-verdad, lo válido como lo no-válido, lo factible como lo no-eficaz, y lo “bueno” puede ser interpretado como lo “malo”¹¹⁷

El mismo Arturo Roig se refiere a esto y, considerando la rehumanización de las condiciones y concepciones en que nos desenvolvemos, establece la exigencia de modificar el sistema ético que se nos ha impuesto:

Una moralidad objetiva que busque de modo constante su razón de ser en el fin que ha de perseguirse, el de lo humano, como la única riqueza válida, más allá de todos los fetichismos (..) Se habrá de tener presente que lo ético, realizado como valor universal y atendiendo a lo humano, es también riqueza; por último, si la eticidad constituye también el mundo de nuestras objetivaciones, no cabe duda que, más allá

¹¹⁷Ibíd..Pág. 297

de toda respuesta pragmatista que la considere como “lo dado”, deberemos estar en condiciones de luchar por la modificación necesaria de las bases sociales indispensables para su despliegue¹¹⁸

Ante la ilegitimidad del sistema puesta de manifiesto por la producción de víctimas, se desencadena una trasposición en los cánones morales. Es decir, como lo que se había instaurado como el “Bien” o “lo bueno” en la Totalidad es justamente lo que tiene a su haber la generación de miseria y exclusión, ahora se asume como lo no bueno, o sea, como el principio de opresión.

Así, el Mal moral se identifica con la Totalidad que niega lo otro imponiéndose. Entonces, aparece nutriéndose de la muerte del otro. Dussel, al indicar las aspiraciones de la Ética de la Liberación, lo presenta del siguiente modo:

La Ética de la Liberación intenta (...) mostrar que la *infelicidad del pobre*, del explotado, de la mujer reprimida por el machismo, etc., es efecto (y se debe tener claro el criterio material para juzgarlo así) de un acto injusto, perverso, éticamente ‘malo’. La *negación* de la felicidad del dominado es criterio ético crítico y, además, de validez moral, como prohibición de una máxima no generalizable¹¹⁹

Por otra parte, el Bien moral se identifica con la aceptación del Otro y Otra, el respeto y la acogida, aunque esto pueda llevar a la destrucción de MI sistema. Así el “oír la voz del otro”, se establece como la “conciencia moral”. En consecuencia, el bien moral en el mundo Latinoamericano se identifica con la praxis de liberación, con el compromiso de destruir todas las formas de dominación. E insiste Dussel,

Nuestra intención última es justificar la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la

¹¹⁸Roig Arturo, “Historia de las ideas”, Pág. 543

¹¹⁹Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 218

razón a causa de ella misma: la razón es sólo la “astucia de la vida” del sujeto humano –y no a la inversa- , y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos (amantes de la muerte de las víctimas, de los oprimidos, de los empobrecidos, de la mujer, de las razas no-blancas, de los pueblo del Sur, de los judíos, de los ancianos, de los niños de la calle, de las generaciones futuras, etc..) ¹²⁰

El riesgo constante de la inestabilidad que subyace a esta noción de bien moral es inevitable. La apertura a escuchar la voz del Otro y la Otra, a afirmar la vida del sujeto humano y, con ello, proclamar la dignidad reconocida de todo hombre y mujer, aunque al ser víctima ésta haya sido transgredida, se constituye como un imperativo que está constantemente poniendo en jaque al paradigma vigente. Y si éste no se deja cuestionar, se vuelve irremediamente opresor. Si bien hay un principio de conservación que busca garantizar un buen vivir, es fundamental evitar que el *connatus esse conservandi*, se vuelva el dogma desde el cual desenvolverse. Si el sistema queda expresado como insuficiente, su conservación debe dejar de ser la prioridad, para dar paso a la transformación del mismo. “Conservar el sistema —menciona Dussel— es *necesario*, pero *no suficiente*. La mera “conservación” del sistema –sin creatividad, crecimiento, desarrollo de la vida humana en general- es en la sociedad en que vivimos como *lo malo existente*”¹²¹ De esta manera, lo repudiable no es la necesidad de deconstruir lo instaurado, aún a costa del desequilibrio o perturbación que pueda acarrear, sino que “Es “criticable” lo que no permite vivir”¹²²

Y desde aquí se produce la necesidad de elaborar una teoría crítica. Desde esa exterioridad que revela a la Totalidad como la no verdad, desde el reconocimiento del Otro y Otra como víctima, desde la afirmación de su materialidad, su corporalidad, su sufrimiento y miseria. “La razón ética –que es la única razón sostenible- nace de la

¹²⁰Ibíd. Pág. 92

¹²¹Ibíd.. Pág. 337

¹²²Ibíd.. Pág. 369

responsabilidad por el otro”¹²³. Es el paso de la no conciencia, del “no ver” o “no saber” del oprimido, a la conciencia ético crítica, que toma a su cargo, y se hace responsable del Otro. Y, después agrega Dussel:

Puesto en tarea, el filósofo llega a descubrir el ámbito del Otro por su compromiso y (...) piensa lo que el Otro vive al convivir en *su* mundo. Sólo después retoma sobre la totalidad en que se encontraba, y retoma como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos. Su pensar mostrará la dignidad heroica del gesto liberador, que es considerado por la totalidad como lo pésimo, como lo ilegal y digno de prisión, represión¹²⁴

¹²³Ibíd.. Pág. 367

¹²⁴Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 130

Reconocimiento del Otro como víctima:

Movimiento analéctico

En la misma línea de lo que recientemente se postula y buscando precisar la vinculación que se atisba, es fundamental explicitar cómo la víctima debe ser reconocida como el Otro u Otra. Este movimiento es esencial ya que es el punto de partida de la crítica. Dice el filósofo mendocino: “La crítica tiene su fuente en el momento práctico por excelencia de la “razón ético-preoriginaria” que establece el “estar-siendo-por-el-Otro” como *responsabilidad* a priori, en el “cara-a-cara” de la “proximidad””¹²⁵

Dussel al establecer los roles o ámbitos en que los distintos despliegues de la racionalidad se hace cargo, plantea que la razón práctico material, capta la vida humana como criterio de verdad. La ético originaria corresponde al despliegue de ésta, es decir, la existencia como la producción, reproducción y desarrollo de lo humano. Conjuntamente, al reconocer al otro como igual, como ‘otro yo’, la vida deviene el vivir del sujeto ético. Y, finalmente, la razón ético preoriginaria es el momento en que la razón práctica reconoce al Otro como otro. Hay una apertura a la revelación del Otro radical. Donde esta constatación no corresponde a una apreciación personal subjetiva, sino que es un juicio empírico de hecho¹²⁶.

Es esta última, la razón ético preoriginaria la que posibilita y detona el desarrollo de una teoría crítica. Está a la base de la Ética de la Liberación y que junto a la denuncia que lleva a cabo de las lógicas de subyugación imperantes, anuncia y construye una

¹²⁵Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 420

¹²⁶ Sobre esto Anne Steckner aclara: “El Otro no sólo es una categoría filosófica y un criterio de discernimiento. En la praxis ético-política ese Otro es alguien bien concreto, siempre histórico que interpela al Yo desde un lugar empírico” (Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág. 66)

propuesta alternativa de transformación social, donde las víctimas de la Totalidad vigente no existan porque no se producen.

La víctima abre un campo de exterioridad, se sitúa más allá del sistema que la produce y niega. Entonces, la racionalidad crítica, al afirmar dicha exterioridad y adoptarla como propia, se sitúa fuera, ante y/o trascendentalmente a la Totalidad hegemónica.

Es indispensable hacer esto, ya que es el modo de tomar distancia y poder constatar la perversidad ética que alberga el sistema. Esta consiste en la reducción y negación de lo que no se incorpora a las formas imperantes, ya sea modo de producción, credo y culto religioso, lengua oficial, cultura y tradición, etc.. O sea, todo lo que no se identifique con la Totalidad vuelta fetiche, simplemente 'no-es'. Y la vida del Otro, del marginado es robada, al ser objetivada y mediatizada, es decir, ante la necesidad de sobrevivencia del sujeto, su vivir se reduce a ser un mero instrumento funcional a lo que se desea.

Eso es justamente lo que viene a ser la perversidad ética de la Totalidad. Y más aún cuando ésta se ampara en la naturalización de ella, instaurando que es legítimo que se produzcan este tipo de relaciones de dominación y evitando que se generen cuestionamientos al respecto. Dussel razona: “Es un sistema que se propone como amoral, como no teniendo nada que ver con la moralidad. Pero para llegar a él ¿Qué ha pasado?”¹²⁷ Y luego agrega: “Es decir, hay un sistema que se funda en la idea de que por ser la libertad el origen, es lícito que el más fuerte domine al más débil; es un hecho ‘natural’ normal y para nada inmoral”¹²⁸

¹²⁷Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 104

¹²⁸Ibíd.. Pág.105

El “pobre” o el oprimido no es sólo una realidad económica. Su marginación se vive en todos los ámbitos de su cotidianidad y se expresan en las relaciones eróticas, que para Dussel, corresponden a las que se dan entre hombre y mujer, pedagógicas, entre padre e hijo, y políticas, aquellas que se generan entre hermanos y hermanas. Y éstas últimas, es decir, las relaciones políticas o el hacer política puede volverse una práctica que, en aras de mantener la estabilidad, se torna indiscriminadamente excluyente. Así lo grafica el filósofo argentino:

Si hay otro (...) que se presenta lo suficientemente débil, no se pacta con él, sino que se lo incluye como momento dominado del *Leviatán*, el Estado imperial conquistador. Si es suficientemente fuerte se efectuará un pacto, y así seguirá funcionando el “nosotros” (en el fondo, la fraternidad)¹²⁹

Cuando se habla del Otro u Otra con mayúscula se está aludiendo a una categoría filosófica particular. Ésta hace referencia a una parte de la humanidad excedente. Ese Otro que es lo negado, lo que se ha querido erradicar situándolo más allá de la Totalidad, más allá de lo existente, trans-ontológicamente.

El Otro se historiza en la víctima, en los perdedores del sistema vigente. Nunca puede ser conocido a cabalidad. Su subjetividad es irreductible, inobjetivable. Por eso se le plantea como la alteridad radical, pues no es posible comprenderlo u objetivarlo desde las categorías personales de entendimiento, es decir, no se puede estructurar o descifrar creyéndolo como un igual. Es absolutamente lo contrario, no tiene cómo equipararse a mí mismo, y entonces, no es desde mi subjetividad que debo aprehenderlo ni explicármelo, sino que es aceptando que es lo absolutamente distinto a mí y que, por lo mismo, nunca podrá ser interpretado del todo. Siempre se mantendrá en una esfera de misterio, de lo inexplicable.

¹²⁹Ibíd.. Pág.105

Así es que devela todos nuestros modos de objetivación como insuficientes. Los restringe y los “pone en su lugar” al demostrar que no son universalizables, ni los únicos válidos.

Sobre la idea del Otro u Otra de Dussel, Anne Steckner comenta:

La otredad es la alteridad radical. Constituye la dimensión anterior a todo intento de ‘aprehensión’, a la que no se le puede imputar ningún “ser”. (...) es lo inesperadamente nuevo y revelador, incógnito, imposible de ser conocido del todo; lo muchas veces invisible a la mirada descuidada, pero siempre presente¹³⁰

No es ‘otro yo’, ‘otro ego’, ‘otra como yo’. Es un Otro en tanto que otro absolutamente distinto, imposible de ser homologado. Sobre esto recojo estas palabras de Dussel que, por su claridad y pertinencia, las cito *in extenso*:

El método ontológico-dialéctico llega hasta el fundamento del mundo, aún como futuro, pero se detiene ante el Otro como un rostro de misterio y libertad, de historia dis-tinta (...) La identidad se diferencia en los entes de la totalidad; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir. Diferir es lo que, habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad; porque se ha dado un momento de unidad primigenia es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad. En cambio, si el Otro ha sido originariamente distinto, no hay diferencia ni retorno; hay historia, hay crisis; es una cuestión totalmente diversa. De esta manera, el otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *lógos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro¹³¹

¹³⁰Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág. 66

¹³¹Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág.126

De este modo, la apertura al Otro y a la Otra y el reconocimiento de ellos como víctimas, se vuelve el eje central que posibilita la necesidad de elaborar una propuesta nueva de sociedad, develando, así, que la vigente ha quedado obsoleta. Este proyecto no sólo implica colosales cambios estructurales, sino también apela a las modificaciones cotidianas, aparentemente insignificantes. Todas las grandes transformaciones parten de pequeñas revoluciones en la relación con el Otro y la Otra. Sobre esta base es posible que nazca la utopía.

En este sentido, la Ética de la Liberación se configura como un pensamiento que busca la visibilización y aceptación de la alteridad radical remitida a la exterioridad de lo imperante, justificando, así, la lucha de las víctimas quienes, en tanto sujetos éticos, están situadas en una realidad concreta y buscan vivir humanamente desarrollando su creatividad, expresando su cultura, credo, cosmovisión, etc.. No basta con sólo reducir el problema de los marginados a la relación opresor-oprimido, es necesario asumir y develar la complejidad que implica. Sobre esto Scannone plantea:

...ese filosofar [el de la Filosofía de la Liberación] intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad, y trascendencia ético-históricas del otro, pobre (...) [pensándolo] no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política¹³²

El ejercicio de reconocer al Otro, de escucharlo, de ser sensible a la interpelación de su palabra que se presenta más allá de la propia comprensión, requiere de un “método” especial. Éste corresponde a la Analéctica. Enrique Dussel, quien se considera como el autor y difusor de éste término, establece: “Si la palabra del Otro, viene de más allá de mi mundo, no me es interpelable, sino analécticamente. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca”¹³³

¹³²Scannone Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, Pág.436 y 437

¹³³Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 126

Enfrentarse con el Otro y la Otra no buscando asimilarlo o encasillarlo en los estándares particulares propios, sino viéndolo como esa alteridad absoluta, produce una crítica o desestabilización de la mismidad. Al buscar al Otro nos ponemos en jaque, “significa movernos hacia el Otro sin retorno al punto de partida”¹³⁴ como lo establece Steckner, quien además hace hincapié en que “la filosofía dusseliana no parte del sujeto como tal. *Arranca desde la alteridad interpelante*”¹³⁵

Para que esto sea posible es esencial no divinizarse ni asumirse como el punto de referencia desde el cual todo debe ser interpretado. Es decir, es un imperativo no absolutizarse para poder reconocer que hay algo otro, más allá de toda la comprensión y los cánones imperantes. Como consecuencia de esto también es condición de posibilidad la aceptación de la Alteridad radical, el ‘Absoluto alternativo’, dirá Dussel, que se reconoce en el pobre, el marginado. La afirmación de éste conlleva el respeto de su dignidad y, como mencionaba recientemente, la visibilización del ser ético. En estrecha vinculación con esto, analiza el pensador mendocino:

La muerte del Otro –el indio, el africano, el asiático- era también, y originalmente, la ausencia del Absoluto alternativo, porque el Absoluto alternativo se manifiesta a través del pobre. Cuando acepto a un pobre como Otro y lo respeto en la justicia, dejo de ser un yo absoluto; me limito y no me considero absoluto. Si, por el contrario, no respeto al pobre como otro y lo incluyo en mi totalidad, me considero centro, me divinizo¹³⁶

Y luego, haciendo alusión al modo en que se vincula y difiere el proceso analéctico del dialéctico, agrega:

¹³⁴Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág. 67

¹³⁵Ibíd..Pág. 67 (la cursiva es mía)

¹³⁶Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág.114

El método analéctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y de todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación¹³⁷

El proceso dialéctico no se lleva a cabo aisladamente, no basta la pura intención teórica. Necesita del Otro real que invoca, que exige desde su sufrimiento ser tomado en cuenta. Entonces, es un movimiento que se da en comunión, es un crecimiento conjunto.

Piensen ustedes que si estoy en un horizonte y me avanzo hacia otro segundo, y de allí a un tercero, ese pasaje o crecimiento es dialéctico. En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta¹³⁸

La analéctica involucra ese movimiento sin retorno, es la dialéctica subversiva desde la negatividad de la alteridad. Entonces, como indica Steckner, se instituye proponiendo “...pensar críticamente la realidad concreta desde un enfoque liberador y desde un horizonte alternativo en virtud de las transformaciones factibles”¹³⁹. Es sensibilizarse ante el otro sujeto, frente a su dignidad, desde la vida y reconocerlo como víctima en tanto le es negada la existencia humana en alguna dimensión. Ser capaz de ver en el esclavo al sujeto ético que precisamente en el esclavismo está encubierto como el no-sujeto-ético como excluido-no-afectado. Es poder transgredir la negación del Otro, pues al verlo como alguien que padece, al identificarlo como víctima debe haber sido reconocido, en primera instancia, como sujeto ético. La aceptación de esto es para Dussel el momento analéctico de la dialéctica, y dice: “La víctima es un *viviente humano*

¹³⁷Ibíd.. Pág.130

¹³⁸Ibíd.. Pág. 128

¹³⁹Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág. 71

y tiene exigencias propias no cumplidas en la reproducción de la vida en el sistema”¹⁴⁰
Y también agrega: “La primera condición de posibilidad de la crítica es, entonces, el *reconocimiento* de la dignidad del otro sujeto, de la víctima, pero desde una dimensión específica: *como viviente*. (...) este “re-“conocerlo: conocerlo “desde” su vulnerabilidad traumática”¹⁴¹

Así se da el ‘cara-a-cara’. Ese encuentro con el Otro o la Otra como víctima y sujeto ético que queda manifiesto ante la exposición del padecimiento. Dussel lo relaciona con la *proximité* de Lévinas y lo establece como la acción intrínsecamente ético crítica, la que precisamente se asocia con la razón ético preoriginaria, y que conlleva asumir la responsabilidad por la victimización del Otro. Entonces, formula:

Este “tomar-a-cargo” la vida negada del otro no tendría sentido crítico-ético si procediera de un reconocimiento del Otro como igual. El acto propiamente crítico-ético se origina por el hecho de la negatividad del Otro re-conocido que el sistema *como otro*: porque es una víctima, porque tiene hambre; porque no puedo obtener beneficio alguno de su existencia: gratuidad de la re-sponsabilidad. Me está pidiendo solidaridad desde la “exposición” de su propia corporalidad sufriente. Me pide, me suplica, *me manda* éticamente que lo ayude¹⁴²

Esto es lo analéctico por excelencia, lo que acontece transontológicamente, más allá de lo instaurado, desde el ámbito de lo que ‘no-es’, y que, a su vez, reclama la atención a de quien, aún inserto en la Totalidad opresora, es sensible a su llamado y lo respeta asumiéndolo como lo invariablemente Otro. Es la afirmación de la alteridad como negación de la negación, vale decir, descubrir la existencia de lo que el sistema niega, lo que implica refutar lo que ‘no-es’ para decir que sí-es, que existe y que, a la vez, se acepta como lo inhomologable, lo absolutamente distinto de mí.

¹⁴⁰Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 371

¹⁴¹Ibíd.. Pág. 371

¹⁴²Ibíd..Pág. 374

Entonces, la exposición al rostro del excluido, se transforma en la condición de posibilidad de toda crítica. Analizando esto Steckner indica que el “cuestionamiento de mi espontaneidad ante el rostro desnudante del Otro, es lo que Dussel llama ética, más concretamente es la “razón ética pre-originaria”, que alude a la responsabilidad para con el Otro *anterior* a toda intencionalidad y decisión”¹⁴³

“Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia”, se titula el libro que narra la historia de vida de Rigoberta, mujer morena y pobre, el paradigma de la exclusión¹⁴⁴, quien lanza el grito desgarrador que exige su visibilización. Busca ser percibida y encara con su rostro de víctima queriendo ser reconocida. Enrique Dussel hace alusión a ella, y analiza su situación estableciéndola como una referencia de su propuesta ética. En su historia de vida y en su lucha descubre y grafica la lucha de los y las oprimidas, quienes, al descubrirse como víctimas y exigir su rehumanización, se vuelven el origen de las ansias de transformación liberadora. Así establece: “El nuevo punto de partida se origina desde la *experiencia ética* de la exposición en el cara-a-cara. ‘Me llamo Rigoberta Menchú’”¹⁴⁵

Esta constatación es lo que gatilla la crítica. Y se necesita de ese Otro y Otra que se revelan ante los ojos miopes. Esto no tiene como objetivo alimentar el morbo, sino que lo que pretende es descubrir cómo la miseria de algunos no es una consecuencia exclusiva de sus acciones particulares, al contrario, es parte de los efectos que generan las lógicas hegemónicas. Es el mismo sistema divinizado, quien se plantea como productor y garante de vida, el que, paradójicamente, alberga en sus procedimientos la

¹⁴³ Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág.67

¹⁴⁴ Su figura encarna todas las formas de marginación que posee la Totalidad hegemónica determinada primeramente por el machismo, que vulnera su humanidad como mujer; luego, por la divinización de un proyecto castrador de lo que es cultura y que, por ende, niega su cosmovisión como maya-quiché; que en tercer lugar, sigue validando la blancura de la piel como canon de belleza y perfección, entonces la desplaza en su condición de ‘piel morena’; y que, finalmente, margina la carencia material por lo que niega su dignidad en tanto pobre.

¹⁴⁵ Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág.417

producción de víctimas y, al mismo tiempo, el ocultamiento de ellas mediante su negación. Dussel lo grafica notablemente a continuación:

En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como “interpelación” en última instancia: es el sujeto que ya-no-puede-vivir y grita de dolor. Es la interpelación del que exclama: “¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!” (...) La no respuesta a esa interpelación es la muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical –sin metáfora posible–: morir. Es el criterio y material último y primero de la crítica en cuanto tal –de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión crítica (...) El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional al sistema. Yo soy re-sponsable. Es una referencia concreta¹⁴⁶

El reconocimiento del Otro como víctima implica asumir la responsabilidad por él. Ésta, en tanto *re-spondere*, es el tomar- a-cargo, volver a hacerse cargo del Otro. Este imperativo no está determinado por el hecho de ser infinitamente buenos o mártires, sino que implica asumir que todos y cada uno somos cómplices de la victimización del sistema. Las alternativas no son muchas: o se es víctima, o se es verdugo, o encubridor. Dussel establece:

...todo ser humano, por ser un momento de las estructuras complejas de la humanidad en su desarrollo, no puede declararse *absolutamente* inocente de nada que le acontezca a otro ser humano. Siempre existe algún tipo (directo, indirecto, consciente o no-intencional) de complicidad que nos compromete con la negatividad del Otro. Es un signo de “inteligencia” o razón crítica saber descubrir esta articulación¹⁴⁷

La capacidad de conmovirse ante el horror y vergüenza que encarna la mutilación y supresión, directa o indirecta de la vida de quienes sufren, es la posibilidad más concreta

¹⁴⁶Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 524

¹⁴⁷Ibíd. Pág. 409

de criticidad, el momento ético por excelencia. Poder asumir la responsabilidad con las víctimas exige la transformación del súper-yo freudiano al educarlo para que se abra a las nuevas exigencias éticas de la realidad. Esto lo hace profundamente crítico e innovador. Por eso es la exhibición más genuina del desarrollo innovador de lo humano. Dicha actitud es lo que se conoce como la pulsión creadora y se expresa en el ‘salir de sí mismo’, del egoísmo indiferente o sordo a la interpelación del Otro que sufre, aunque esto lleve a romper el estado de quietud o estabilidad de la Totalidad satisfaciente. Va más allá de la búsqueda de la propia felicidad. Es pulsión de alteridad que se despliega al luchar por la justicia del Otro. Dussel establece: “Solamente el que pueda desear la libertad, la liberación del Otro que es el pobre, desde él y no desde la totalidad, es quien realmente puede instaurar una política de justicia”¹⁴⁸

Con la analéctica la exterioridad, antes asumida como el no-lugar, se respeta y se establece como una realidad ética válida desde la cual esbozar y proponer nuevas alternativas. La generación de un proyecto de transformación es tan importante como el análisis crítico. Ambos son esenciales en la consecución de la liberación.

Por una parte está el aspecto negativo del principio ético crítico, el que se vincula con el juicio constatativo de la no-reproducción de la vida. Dice Dussel: “Sin conciencia de la negatividad no se concluye la necesidad útil de la lucha (...), la organización (...), y, sobre todo, la necesidad de ir construyendo un proyecto de liberación”¹⁴⁹ Y, por otra parte, hay uno positivo, en el que se asume responsablemente al Otro como víctima de modo que haya una exigencia del desarrollo de la vida. Entonces esa responsabilidad para con el Otro se juega en la crítica y en la transformación del sistema que oprime. “Ese filosofar [el de la filosofía de la liberación] —agrega Dussel— no parte del ego (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto..), sino desde los pobres y oprimidos y la praxis de liberación”¹⁵⁰ Y desde ellos y con ellos y ellas se elabora el Proyecto de Liberación en

¹⁴⁸Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 100

¹⁴⁹Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 422

¹⁵⁰Scannone Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, Pág. 430

donde haya cabida para todos y todas. Por eso es indispensable el ejercicio de la solidaridad con el Otro y la Otra asumiendo la situación de ellos, poniéndose en su lugar sin pretender alterarlo o modificarlo para poder imponer lo que se cree mejor, sino escuchando las necesidades y respondiendo consecuentemente¹⁵¹. Claramente queda expresado en lo que señala el pensador mendocino:

Porque “respetar” la dignidad y “re-conocer” al sujeto ético del *nuevo Otro* (como autónomo, también de un posible “disenso”, como dis-tinto) es el acto ético originario racional práctico *kath'exokhén*, ya que es “dar lugar al Otro” para que intervenga en la argumentación *no sólo como igual*, con derechos vigentes, sino como libre, *como Otro*, como sujeto de *nuevos derechos*¹⁵²

¹⁵¹ Sobre esto me parecen pertinentes las palabras del Subcomandante Marcos en las que dice: “Yo soy como soy y tú eres como eres, construyamos un mundo donde yo pueda ser sin dejar de ser yo, donde tú puedas ser sin dejar de ser tú, y donde ni yo ni tú obliguemos al otro a ser como yo o como tú.”

¹⁵² Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 414

Comunidad de víctimas

Rigoberta Menchú no es sólo una marginada más, ella, desde su experiencia, comienza a descubrir al sistema, a la Totalidad, como el opresor. Y, a partir de su racionalización, toma de conciencia o concientización como diría Freire, que ha tenido lugar a lo largo de su vida, busca propagar estas inquietudes y críticas a la realidad de los suyos, dándose cuenta, al mismo tiempo, que no es sólo ella quien vive esa situación.

Por esto, el cara-a-cara no es sólo necesario que se dé ante el cómplice de la Totalidad, es esencial que se produzca entre las propias víctimas. Así, ellas mismas se identifican, tal como lo hizo Rigoberta con su pueblo, haciéndose responsables mutuamente de modo solidario y comunitario y se agrupan en una colectividad haciendo posible el reconocimiento del origen de su opresión, y, luego, la concientización que permitirá que se apoderen de la realidad y sean protagonistas de ella en vez de simplemente padecerla. Sobre esto indica Dussel:

La re-sponsabilidad por el Otro, de la víctima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía la capacidad de ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar de las otras víctimas) (...) es el segundo momento de esa condición de posibilidad¹⁵³

De este modo, la generación de la comunidad de víctimas es vital en el proceso de liberación. Ya que se da una trasmutación en la que el excluido solo y sin posibilidad de verse reflejado en otros semejantes “de pronto comienza la toma de conciencia ético-crítica de esa opresión-exclusión, del hecho de ser víctimas; eso es posible desde la

¹⁵³Ibíd.. Pág. 371

afirmación de su propio ser valioso”¹⁵⁴. Siguiendo lo propuesto en esta cita por Dussel, es viable establecer que mediante el auto reconocimiento y la agrupación de las mismas víctimas, surge en ellas lo que anteriormente se planteaba como el *a priori* ontológico de Roig, es decir, el tenerse como valioso. Esta aseveración se vuelve un punto de partida excepcionalmente fértil que dará pie al surgimiento de la conciencia ético crítica, es decir, el desarrollo de la concientización, y que articulará un proyecto esperanzador de transformación social.

La subjetividad intersubjetiva que corresponde a la que se reproduce en una colectividad de vida humana, involucra aspectos lingüísticos, de memoria común, modos de vida similares, la necesidad de semejantes, cultura, tradición y un proyecto histórico concreto. Cuando la memoria colectiva se vincula a gestas de liberación y el proyecto histórico se anhela con esperanza solidaria, se generan fácilmente, en el análisis dusseliano, los movimientos sociales.

Enrique Dussel asevera: “Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo. Fue siempre así. No puede ser de otra manera”¹⁵⁵ De este modo, el sujeto predilecto de la Ética de la Liberación, aún cuando pudiese ser cualquiera, es la víctima. No porque exista una devoción o sobrevaloración particular del oprimido, sino simplemente porque, como comenta el filósofo trasandino, “El pobre es futuro porque está más próximo a lo nuevo, debido a que en lo antiguo no tiene nada que perder”¹⁵⁶

Las víctimas necesitan de otras como ellas ya que, en diálogo conjunto y en la identificación, asumen su condición marginadora. Si se ampararan en la mirada del dominador, este suceso nunca podría producirse, pues se insistiría en que ese Otro no es afectado, está excluido. Dussel propone “La víctima toma auto-conciencia crítica desde su negatividad material (en primer lugar desde la vulnerabilidad de la “sensibilidad”

¹⁵⁴Ibíd.. Pág. 417

¹⁵⁵Ibíd.. Pág. 495

¹⁵⁶Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 131

como dolor) y no desde la conciencia del dominador.”¹⁵⁷ El esclavo, desde el amo, jamás sería reconocido como sujeto ético, por eso permanecería negado. La asunción de éste como participante es el giro radical que se conjuga con la interpelación del subyugado que clama “¡heme aquí una víctima!”. Por esto, las transformaciones son ‘desde abajo’.

La disconformidad y la crítica toman fuerza, sobretodo, cuando la comunidad de víctimas deja de ser ingenua y se organiza. Entonces, se visibilizan y se vuelven referente de las consecuencias injustas que engendra la sociedad. Sus exigencias se validan como la lucha por el reconocimiento de la dignidad de sus vidas puestas en peligro. Así ve Dussel a los movimientos sociales y hace hincapié en la necesidad ineludible de la instauración de comunidades de diálogo. Sobre esto dice:

Sólo cuando el disenso se apoya en la organización de una comunidad de disidentes (las víctimas), que luchan por el re-conocimiento, que atacan la verdad y validez del sistema desde su imposibilidad de vivir, por haber sido excluidas asimétricamente de la discusión de lo que las afecta, desde un Poder objetivo que es imposible evitar, dicho disenso *crítico* se hace público, y alcanza simetría como fruto de la lucha por la verdad¹⁵⁸

La comunidad de víctimas para convertirse en sujeto histórico debe volverse una comunidad crítica de víctimas, es decir, debe articularse internamente entre ellas y, luego, conjuntamente a científicos, buscando hacer patente la raíz y razones de su victimización. Así es como de la colectividad de víctimas en general que opera no-intencionalmente, se da pie a una que posee una autorregulación de base con conciencia crítica pero que es ingenua. Ésta, en diálogo con los intelectuales¹⁵⁹, establece núcleos de referencia crítica explícita, dejando ya de ser ilusa y haciéndose protagonista de su

¹⁵⁷Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 474

¹⁵⁸Ibíd.. Pág. 466

¹⁵⁹ Sobre este grupo de doctos, Dussel alterna indiferenciadamente a los científicos, intelectuales, expertos, críticos, es decir, a cualquiera que ponga a disposición de la comunidad sus conocimientos específicos. No precisa que deban ser sólo humanistas o tecnólogos o pertenecientes a las ciencias más duras. Todos por igual caben dentro de esta categoría.

rumbo histórico. Dussel explicita lo esencial de este proceso en las siguientes palabras: “El sujeto socio-histórico [la comunidad de víctimas] deviene una subjetividad liberadora sólo en el momento en que se eleva a una conciencia crítico-explicativa de la causa de su negatividad”¹⁶⁰, vale decir, cuando deja de ser una masa inorgánica y se vuelve una comunidad crítica de víctimas. Sobre la compenetración que se debe dar entre los oprimidos y el experto establece:

La vocación política es, no tanto la formulación teórica a priori de un proyecto, sino el compromiso concreto con un pueblo y el descubrimiento (en ese mismo compromiso) de la problemática que después debe ser implementada gracias a la ciencia que posee el técnico o el que de alguna manera ha pertenecido a un mundo cultural ilustrado¹⁶¹

Y luego aludiendo a la labor socrática de la filosofía, recuerda: “Filosofar no es para él (Sócrates) el puro afán de saber por saber, sino un compromiso que se tiene con la comunidad. Filosofar, no para hacer simplemente filosofía; sino para servir a su comunidad”¹⁶²

La organización de la comunidad es un indicador de la madurez de ella misma. Mediante la crítica autoconsciente del sistema productor de victimización se pasa del grado mínimo de subjetividad del sujeto sociohistórico a la subjetividad agente en la historia. Por eso, es protagonista crítica y ya no pasiva ingenua, porque se encuentra apta para tomar a su cargo la realidad y actuar en ella para modificarla.

Para poder oír la interpelación del Otro es necesario que el experto esté abierto a entrar en el mundo de la víctima, al espacio de lo no-observado. Debe haber aprendido del mundo del Otro para poder escuchar su ¡socorro! De este modo, se abre un nuevo

¹⁶⁰Ibíd.. Pág.527

¹⁶¹Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 108

¹⁶²Zea Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Pág. 61

horizonte de hecho, antes inadvertido, y desde allí se construyen nuevas teorías y paradigmas críticos, en tanto buscan destituir las lógicas imperantes funcionales a la Totalidad opresora. Se evidencia que ante un mismo hecho concreto pueden darse distintas explicaciones, una funcional al sistema subyugador y otra gestora de una realidad nueva, inédita, que se construye mediada por el interés de quienes la están generando.

Para Dussel, el intelectual, al estar comprometido con la víctima, pasa a ser un rehén. Esta figura, tomada del pensamiento de Lévinas, hace relación al miembro del sistema que recibe el impacto de la interpelación del Otro, sin estar, no obstante, en el lugar de la víctima, quedando preso de la invocación y de ese nuevo mundo descubierto, pudiendo incluso sufrir la persecución en su nombre¹⁶³. Es el paso irrevocable en que se deja la actitud de complicidad o indiferencia ante las opresiones cotidianas y se da pie al ejercicio intelectual comprometido con la recuperación de la dignidad de los marginados, acción que exige al máximo la capacidad y entrega el sujeto. Al respecto el pensador trasandino menciona:

La “razón” es *inteligencia* del saber producir, reproducir y desarrollar la vida humana, que se “des-bloquea” como “servicio-trabajo” a favor de la víctima. “Saber” ayudar a la víctima (...) es el *máximo* de inteligencia posible: es razón creadora, es decir, crítico liberadora¹⁶⁴

¹⁶³ Me parece que para comprender a cabalidad este planteamiento puede ayudar recordar lo que Enrique Dussel ha vivido a lo largo de su vida como consecuencia de su acción ético política. Dedicado a la crítica de lo hegemónico, ha sufrido en carne propia las estigmatizaciones y hostigamientos de un sistema que no está preparado, o simplemente no permite, la disidencia. Por su cercanía con el marxismo, la teología de la liberación y, en fin, por la osadía de levantar análisis que reprochaban las pautas inhumanas socialmente establecidas, ha sido atormentado con diversas amenazas de muerte, un atentado explosivo en su casa en 1973, la prohibición de sus obras, la persecución política y el exilio. No es inadecuado hacer la relación entre el “ser rehén” del intelectual que en escritos Dussel plantea y las experiencias reales de vida que él mismo ha tenido como secuela de su ejercicio filosófico,

¹⁶⁴Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 477

La articulación que se da al interior de la comunidad crítica es esencial, ya que es lo que permitirá que no se caiga ni en espontaneísmos ni en vanguardismos. El primero hace alusión a la fe irresoluta en el poder autorregulador y creador de la masa de víctimas, olvidando que toda acción transformadora debe inscribirse en una teoría que la respalde, no puede ser ‘a tontas ni a locas’. Si bien puede haber una teorización *a posteriori*, es iluso creer que se podrá llevar a cabo un proceso de modificación de la realidad en que no haya fines, medios y modos acordados previamente. Sin estrategia, táctica ni métodos, difícilmente se conseguirá un objetivo de tan gran envergadura. Es imprescindible en la articulación establecer principios éticos que la rijan.

Por su parte, el vanguardismo corresponde a la sobrevaloración del nivel conciente de los expertos. Creer que basta con que ellos elucubren modelos de realidad alternativos, para que, luego, se adoctrine a la masa oprimida y se les enseñe a luchar por ello, es tan erróneo como el punto anterior y Dussel, se opone tajantemente a esto. El científico debe rendir cuentas a la colectividad de marginados no sólo pretendiendo instruir o convencer, sino para rectificar la pertinencia de sus análisis y alcanzar, así, la validez mutua. Al interior de la comunidad crítica se da un proceso de aprendizaje bidireccional, simétrico, recíproco. En ella se accede a la realidad y se generan “nuevas verdades” o puntos de partida articulándose constantemente con las víctimas quienes críticamente se han organizado. Los intelectuales sin las víctimas están vacíos. Las víctimas sin esos expertos, ciegos ante la explicación de su negatividad. Sobre el rol del experto, más propiamente el filósofo, Dussel indica:

La filosofía es una pedagógica. El filósofo es el maestro que agrega criticidad al proceso; maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla, porque respeta al Otro y cumple la dialéctica del discurso realmente pedagógico¹⁶⁵

¹⁶⁵Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág.130

Ser maestro o educador no significa disertar adiestrando a otro. Por el contrario exige problematizar profundizando en los problemas y cambiando las explicaciones mágicas por principios causales, erradicando, de este modo, el “es así porque sí”, o “el sistema es éste y no otro porque así debe ser”, “los pobres son tales por designio divino” etc.. La educación no termina con la adquisición de un nuevo conocimiento, además de revelar la realidad, busca constituir una unidad dinámica y dialéctica con la práctica de transformación de la realidad.

El nuevo discurso científico social crítico se llevará a cabo en la medida en que se va más allá de la curiosidad epistémica por analizar y explicar a ese Otro. Se produce cuando se comprende al Otro en *su* opresión, en su ser víctima y, desde ahí, la intención ético crítica posibilita la articulación de esta propuesta. En directa relación Anne Steckner comenta:

La tarea histórica del intelectual “orgánico” es volverse tutor, orientador, consejero y maestro de la praxis emancipatoria. La razón práctica se materializa entonces en actos concretos guiados por la ética de la vida y a favor del más débil como exigencia objetiva de toda transformación liberadora¹⁶⁶

Desde la intersubjetividad crítica se dan dos procesos complementarios entre sí, ambos mediados por el diálogo que se da al interior de la comunidad. El primero, que corresponde al momento negativo de la articulación, es la denuncia. En ella se da un análisis racional crítico de las causas y fundamento de la victimización. Se critica la injusticia de la exclusión y genera escepticismo al revelar lo malo e injusto de lo vigente. Esta sospecha es necesaria para que se dé un cambio de paradigma, además es la desconfianza crítica frente al consenso que se ha vuelto inválido ante los ojos de la víctima. Señala Dussel:

¹⁶⁶Steckner Anne, “Enrique Dussel”, Pág. 69

...el crítico –articulado a las víctimas- se torna escéptico cuando afirma la *no-verdad* del sistema dominador ante la *verdad* de las alternativas posibles de las víctimas. Es escepticismo ante la razón hegemónica, dominadora, pero no ante la razón liberadora¹⁶⁷

El segundo proceso, el aspecto positivo, tiene que ver con el anuncio. Aquí se genera un nuevo acceso a la verdad desde la perspectiva de las víctimas. Debe ser llevado a cabo democrático y críticamente. El intelectual y el científico tienen como punto de partida la experiencia y sabiduría práctica de la víctima. Desde aquí se desarrollan alternativas positivas de la utopía o proyectos posibles.

En una comunidad crítica de víctimas el diálogo solidariza la reflexión y la acción entre sujetos. Es un encuentro entre quienes se revelan unos a otros las mediaciones para transformar el mundo. La capacidad de diálogo es la práctica de la libertad de los no-libres y a través de él se alcanza la validez mutua. Es la herramienta que permite la integración de todos los sectores y actores sociales en la colectividad para que conjuntamente se gesten y construya el sueño de una sociedad distinta donde la utopía sea posible. Así, se traza el Proyecto de liberación. Este se erige como un inédito inviable. Sobre esto explicita Enrique Dussel:

La *validez intersubjetiva crítica* que se alcanza por el consenso argumentativo gracias a la razón discursiva de la comunidad *simétrica* de las víctimas, con la articulación de la retaguardia de los intelectuales orgánicos (...), confronta así la antigua validez intersubjetiva hegemónica. La simetría creada entre las víctimas gracias a su ardua lucha por el reconocimiento, por el descubrimiento de la no-verdad (...), de la no-validez (...), de la no-eficacia (...) ante el sistema hegemónico, abre las puertas de la creatividad positiva en la formulación de las utopías posibles¹⁶⁸

¹⁶⁷Dussel, Enrique, *Introducción a un filosofía de la liberación latinoamericana* Pág. 452

¹⁶⁸Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág.452

Esperanza y Utopía

Para la Ética de la Liberación, como lo mencionaba recientemente, no basta con sólo identificar críticamente las causas de la opresión. Junto a este proceso de constatación negativa, es igualmente esencial, la construcción, el anuncio, de una sociedad nueva. La capacidad de elaborar una propuesta así es imprescindible para transformar la realidad, pues en ella se especificarían concretamente en qué consiste el diseño del nuevo sistema que se quiere fundar. Para Dussel el proceso de concientización tiende a la constitución de este proyecto, el sujeto se empodera efectivamente cuando se considera a sí mismo artífice de su contexto. En alusión a esto indica:

[La concientización] es “un proceso ético “material”: la *vida* es el tema, el medio, el objetivo, la alegría alcanzada. Y situándose en el “lugar” desde donde la crítica ética es posible, precisa que, como es evidente, el *sujeto* es tal cuando es origen de la transformación de la realidad misma¹⁶⁹

Al momento de la denuncia, hay que cuidar especialmente el pesimismo que puede venir a instalarse. Ya que, por muy realista que sea, desmoviliza. Para la víctima no hay novedad en la interpretación de la realidad como productora de opresión y marginación, entonces, es necesario formular críticas que a su vez sean cálidas y esperanzadoras. Descubrir y aprehender que es posible cambiar lo que impera y que esa transformación pasa por nosotros y nosotras, es lo inédito y revolucionario por excelencia.

Esto es lo que Nuestra América necesita, por eso funcionan figuras como las del Che Guevara o el Subcomandante Marcos, porque, aunque sean profundamente demoledoras de la realidad opresora y resalten sin tapujos todos y cada uno de los mecanismos de

¹⁶⁹Ibíd. Pág. 436

exclusión que despiadadamente subyugan, instalan, conjuntamente a la crítica, la fe irresoluta en la capacidad de gestar algo nuevo. Constantemente recuerdan y exigen el despliegue de toda la creatividad y espontaneidad humana. Empoderan poniendo en relieve el “poder hacer y crear” con otros, junto a otras, en vez de sólo lamentarse y afligirse por las injusticias cotidianas.

Lo esencialmente liberador no pasa por insistir en cómo las víctimas han sido y siguen siendo día a día despojadas de su dignidad, sino que se expresa en el poder recuperar la facultad de soñar y de construir un mundo nuevo. Enrique Dussel manifiesta:

Liberar no es sólo romper las cadenas (el momento negativo descrito), sino “desarrollar” (liberar en el sentido de dar posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de “lo Mismo” (...) O es, directamente, construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y “vivir bien”¹⁷⁰

Transformar la desesperación en fuerza creadora es un imperativo. De este modo, la esperanza se vuelve el motor que tiende o hace que se busque un horizonte distinto al que impera. Es una pulsión propiamente humana ante la imposibilidad de subsistir reproduciendo y desarrollando humanamente la vida. Sobre esto Paulo Freire dice:

Por otro lado, sin poder siquiera negar la desesperanza como algo concreto y sin desconocer las razones históricas, económicas y sociales que la explican, no entiendo la existencia humana y la necesaria lucha por mejorarla sin la esperanza y sin el sueño (...) Como programa, la desesperanza nos inmoviliza y nos hace sucumbir al fatalismo en que no es posible reunir las fuerzas indispensables para el

¹⁷⁰Ibíd.. Pág. 560

embate recreador del mundo. *No soy esperanzado por pura terquedad, sino por imperativo existencial e histórico*¹⁷¹

Y Dussel agrega: “La esperanza es ese “apetito” por un horizonte al que sólo tienden los no-satisfechos (...) El “apetito” de la víctima hacia el proyecto alternativo y nuevo de liberación es la “esperanza” como pulsión trans-ontológica”¹⁷²

Esta pulsión creadora que se articula en un proyecto de liberación en la comunidad crítica de víctimas desestabiliza el orden imperante. La utopía, de este modo, deja de ser mero sueño y sirve para decir que hay algo más. Atenta contra lo instituido y contra quienes se ven favorecidos por esto. Por lo mismo es que el utópico es perseguido y repudiado por aquellos a quienes no les conviene que las cosas cambien.

Quien construye utopías formula discursos que crean o proponen sociedades con otras condiciones, con otras lógicas donde las posibilidades humanas sean más igualitarias o realizables por todos. Si en el mundo actual las relaciones que en él se instituyen no permiten vivir, hay que idear uno donde sí se pueda. De este modo, el proyecto de liberación se construye desde la negatividad de lo vigente, es decir, el hambre de la víctima anticipa que en el nuevo mundo habrá alimento para todos y todas. Dussel expresa:

El proyecto (de liberación) no es fruto meramente de “mi/nuestra fantasía”, sino que está ya escrito *negativamente* en las necesidades *actuales* de la víctima. Por ello, sus “*verdaderos intereses*” son ya sus intereses invertidos en las necesidades no-cumplidas, y sólo en un articulado compromiso *práctico* puede el crítico (filósofo, científico, experto) llegar a descubrirlos *teóricamente*¹⁷³

¹⁷¹Paulo Freire, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Pág. 8 (la cursiva es mía)

¹⁷²Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 455

¹⁷³Ibíd.. Pág. 392

La producción de utopías, en tanto piensan un mejoramiento de lo humano, debe ser defendida y promovida. Son una herramienta de lucha social a favor de la humanidad, e instan a reflexionar lo social sin necesidad de ser sociólogos. Todo hombre y mujer debe tener la posibilidad de pensar y proponer una sociedad mejor. Éste es un derecho inalienable que debe ser ejercido. No sólo porque como acto de imaginación incentiva la parte creativa de nuestra racionalidad, sino porque en la acción de dibujar una ‘sociedad otra’, se encuentra involucrado el ir haciéndose cargo del querer esa alternativa, de sus aspiraciones, anhelos y el ir aproximándose, a ella a pesar de las dificultades. Se vuelve fruto del uso exhaustivo de la imaginación creadora de alternativas. Demanda tanto la construcción del mundo ideal, como ir ‘dibujando el camino’ de su consecución. En directa relación a este tema, me parecen pertinentes las siguientes palabras de Freire:

Soñar no es sólo un acto político necesario, sino también una connotación de la forma histórico-social de estar siendo mujeres y hombres. Forma parte de la naturaleza humana que, dentro de la historia, se encuentra en permanente proceso de devenir.¹⁷⁴

El proyecto de liberación no se establece como un absoluto incuestionable al que haya que adherir o repudiar. Al contrario, porque somos seres contradictorios, cambiantes e inquietos, la utopía es un ente viviente, está en constante formación y modificación. Infatigablemente es sometida al análisis crítico de la situación que se analiza y pretende cambiar. Día a día se reformula en base a la pertinencia vaya teniendo. Así, trasciende el nivel del relato utópico. Y, al no anquilosarse, ella misma se libera y aspira, paciente y esperanzadamente, volverse una realidad. Tal como establece el pensador mendocino: “Lo real posible, sin embargo, gracias a la espera y valentía, a la esperanza, deberá pasar por su realización”¹⁷⁵. Y también agrega: “La liberación de los

¹⁷⁴Paulo Freire *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Pág. 87

¹⁷⁵Dussel Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Pág. 457

individuos sólo adquiere profunda significación cuando se alcanza la transformación de la sociedad”¹⁷⁶

No obstante las variaciones permanentes, el “nuevo bien”¹⁷⁷, formulado en el proyecto de liberación fruto de los sueños y anhelos de toda la comunidad crítica de víctimas, debe erigirse teniendo como base en sus pretensiones la amplitud de goce y ejercicio de los derechos humanos en todo su desempeño. También debería identificarse con la reproducción de la vida humana de la víctima y con su participación crítico discursiva desde la factibilidad peligrosa de su creatividad.

Este proyecto utópico se forja a partir de una comprensión lineal del tiempo, es una construcción netamente histórica que precisa de la función crítico reguladora. Dicha función y la emergencia social, correlato praxiológico de la utopía, se establecen como los referentes a partir de los cuales es posible cuestionar este ideal en el presente desde la búsqueda de su realización.

La utopía se configura como el horizonte hacia el cual tender, desde el cual se anuncia un futuro distinto en el que haya una liberación del determinismo imperante. La proclamación de este nuevo escenario genera esperanza en los sujetos y configura el objetivo por el cual luchar. Y aunque, en su constante modificación, siempre parezca como lo inalcanzable, traza caminos cargados de sueños y aspiraciones que posibilitan el actuar conjunto de los sujetos constructores y ejecutores de su propio proyecto de

¹⁷⁶ Freire Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, Pág. 96

¹⁷⁷ Anteriormente había hecho alusión a que luego de la trasposición de los cánones morales, el bien moral se identifica con la aceptación del Otro y la Otra. Cabe mencionar que el mal para la Ética de la Liberación se encontraría en la finitud humana y en la imposibilidad de lograr un conocimiento y pulsión perfecta. Aún cuando las instituciones se forjen buscando resguardar la producción, reproducción y desarrollo de la vida, generan ineludiblemente víctimas. Parece no haber sistema que no las genere. Entonces, es fundamental que exista y se desarrolle una razón crítica. Así, el proceso de liberación es eterno porque cada nuevo sistema engendrará nuevas víctimas y todo sistema actual es el resultado de algún proceso de liberación anterior. Por lo mismo, la Ética de la Liberación es una ética de la responsabilidad *a priori* por el Otro y también *a posteriori* por las futuras víctimas que genere.

liberación. Ya lo dice el uruguayo Eduardo Galeano: La utopía “Ella está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine nunca la alcanzaré ¿Para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar.”¹⁷⁸ Y por su parte, agrega Marcos “La libertad es como la mañana. Hay quienes esperan dormidos a que llegue, pero hay quienes desvelan y caminan la noche para alcanzarla.”

¹⁷⁸ Galeano Eduardo, *Las palabras andantes*, Editorial Siglo XXI, México, 1993, Pág. 310

CONCLUSIÓN

Si bien a lo largo de este trabajo y a modo de término, es posible establecer ciertas precisiones sobre el tema tratado, me parece fundamental aclarar que estas conclusiones no pretenden ser absolutos definitivos. Al contrario, me gustaría plantearlas como perspectivas de análisis desde las cuales pueden desarrollarse nuevas propuestas e investigaciones.

Para comenzar, determinar que no sólo es posible que se produzca, sino que existe una filosofía latinoamericana. La cual se inserta en una tradición reflexiva particular. En ella sobresale la propuesta crítico, ético y política que ha sido construida en el contexto de la segunda mitad del siglo XX y que es nutrida por los tempranos cuestionamientos sobre la existencia de un pensamiento genuinamente latinoamericano y las teorías de dependencia que se formulan en Nuestra América. Ésta se sistematiza maduramente en la Filosofía de la Liberación y, por las repercusiones y alcances que ha tenido, se puede establecer como el proyecto filosófico más universal que localmente ha sido hecho.

Corresponde a un nuevo modo hacer filosofía. Haciendo caso omiso a los imperativos de universalidad que exigen, pretendiendo formular conceptos imperecederos, desvincularse de los contextos locales por ser realidades concretas contingentes, el pensamiento latinoamericano de liberación, se empapa de su situación. Piensa desde ella y para ella. Es su cotidianidad lo que le otorga genuinidad e innovación a sus planteamientos. Y, al mismo tiempo, insta a hacerse cargo de lo que se es. A revalorar este punto de partida como el que permite a cada uno convertirse en un sujeto reflexivo empoderado, capaz de constituir diariamente su identidad y resolver sus necesidades particulares ideando sus soluciones.

La filosofía que Nuestra América necesita es aquella que se compromete con la praxis ético política. El intelectual no debería vivir encerrado en un despacho teorizando e inventando nuevos paradigmas desde los cuáles interpretar el mundo. Al contrario, su labor de desestructuración y crítica se desempeña tanto en sus escritos o tratados, como en el campo de la acción concreta, eco de sus propuestas. Se vuelve un rehén de su lucha.

Pensar es parte de un ejercicio práctico. La distinción radical entre teoría y praxis queda obsoleta. El filosofar debe vincularse con lo circundante, se hace cargo de la situación, es decir, la toma en sus manos responsablemente y se compromete en la transformación de ella.

Este ejercicio filosófico hace relación directa con una filosofía de la sospecha y la desarticulación de lo devenido norma. Es intrínsecamente crítico. En aras de la liberación de las lógicas represivas instauradas, vuelve a hacer patente lo que ha ido escondiéndose. Devela las limitaciones de algunas perspectivas disciplinarias, las formas discursivas veladas y encubridoras de lo hegemónico.

La Ética de la Liberación se estructura como una corriente ético crítica cuya impronta política va más allá de la mera denuncia de las injusticias. Se expresa en la construcción cotidiana de un proyecto colectivo utópico de transformación de la Totalidad. La construcción de este horizonte de transformación, del horizonte, es esencial. Pues, es una reflexión que no se quiere derrumbar ante el pesimismo por la constatación de las injusticias cotidiana. Al contrario, lo que quiere es tomar fuerzas esperanzadoras y construir un mundo otro.

La ética no se concibe como el aparataje formal que entrega cánones abstractos que buscan ser válidos en todo momento y en todo lugar. En la Filosofía de la Liberación la ética parte de la realidad humana de su corporeidad. Desde la contingencia de la vida y

su posibilidad de producción, reproducción y desarrollo, se erigen propuestas que vengán a salvaguardarla. Por eso, se hace cargo de lo micro, lo insignificante, lo olvidado, pero que, a su vez, es lo que posibilita vivir con dignidad.

Este modo de hacer filosofía, exige la responsabilidad en el ejercicio mismo del pensamiento y en la relación con los Otros y Otras. E instauro la analéctica como el modo de aproximación a esa Alteridad Radical. En ella no se busca subyugar al Otro a los parámetros propios de concebir el mundo, tampoco se le pretende adoctrinar, sino que se le acepta como lo irreductible, lo absolutamente dis-tinto de mí que me interpela en la exposición de su rostro, de su sufrimiento, de su ser víctima. A partir de este movimiento de reconocimiento del sujeto ético que existe en el Otro y la Otra, se genera un nuevo modo de establecer relaciones humanas que permitan construir un proyecto de liberación transformadora en donde dialógicamente quepan las propuestas de todos y todas.

Así, la ética se establece como la filosofía primera, el *principio sine qua non* de la construcción colectiva y humana. Ya que una vez que se ha dado el reconocimiento del Otro como sujeto ético y las víctimas se identifican a sí misma como tales descubriendo la existencia de otras como ellas, es posible todo lo demás, los acuerdos válidos intersubjetivamente, afirmación analéctica, proceso de liberación, etc.

Teniendo como base el movimiento analéctico, la proyección que se le puede dar a la Ética de la Liberación trasciende Latinoamérica. En un mundo globalizado como el actual donde las diferencias culturales son reprimidas y condenadas a la subyugación del imperialismo instaurado, se hace urgente buscar nuevos modos de vinculación entre los sujetos particulares y las colectividades. Así, formulaciones como ésta vienen a presentar ideas o alternativas más humana, menos opresoras y, por ende, más liberadoras de relacionarnos. Mientras en el mundo haya producción de víctimas o se niegue la

posibilidad de vivir dignamente, una reflexión como ésta seguirá siendo pertinente y mantendrá su vigencia.

Entre todos estos aspectos destacados cabe mencionar que es posible establecer que las motivaciones y supuestos que me llevaron a realizar este trabajo han sido satisfechas. He podido hacer un análisis de las bases y antecedentes que, de algún modo, posibilitaron el desarrollo de la Ética de la Liberación.

Queda en evidencia también, que es posible leer parte del desarrollo del pensamiento latinoamericano en clave de liberación, descubriendo las nuevas nociones que se formulan frente a su concepto y al ejercicio de ella misma. Las ideas y conceptualizaciones que determinan esta perspectiva ética permiten efectivamente plantear un nuevo modo de relacionarse entre todos y todas, y conjuntamente, posibilita la construcción de una propuesta de transformación de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993 traducción de Ramón Gil Novales
- Dussel, Enrique, *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamérica*, Colección Latinoamérica, Extemporáneos, México, 1977.
- _____ 1942 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del 'mito de la Modernidad'*. Plural Editores-Facultad de Humanidades UMSA, La Paz, Bolivia, 1992
- _____ “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000
- _____, Apel Karl Otto, *Ética del Discurso; Ética de la Liberación*, Editorial Trotta, Madrid, 2005
- _____ *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 2006
- Fernández Nadal, Estela, “Arturo Andrés Roig”, en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Clara Jalif de Bertranou (compiladora), Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2011
- Freire, Paulo *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del Oprimido* Editorial Siglo XXI, Buenos Aires , 2005
- _____ *La Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI editores, Argentina 2006
- Galeano, Eduardo, *Las palabras andantes*, Siglo XXI editores, México, 1993
- _____, *El libro de los abrazos*, Siglo XXI editores, Argentina, 2000
- González Álvarez, Luis José, “Ética”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005

- Gómez Castro, Santiago, *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración de la Nueva Granada (1750-1816)*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Colombia 2005
- Honneth, Axel, *El reconocimiento como ideología*, [en línea] <<http://dialnet.unirioja.es>> [consulta 02 de noviembre de 2008]
- Mariátegui, José Carlos, *Textos Básicos*, Colección Tierra Firme, FCE, Perú 1991.
- López Vigil, María, *Camilo camina en Colombia*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1989
- Roig, Arturo, *La Universidad hacia la Democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa.*, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1998
- _____ “Historia de las ideas”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005
- _____ *Ética del poder y moralidad de la protesta: la moral latinoamericana de la emergencia*, [en línea] <www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig> [consulta: 06 de agosto del 2009]
- _____ *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, [en línea] <www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig> [consultado el 06 de agosto del 2009]
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968
- Scannone, Juan Carlos, “Filosofía/teología de la liberación”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, coordinador académico Ricardo Salas Astrain, Ediciones Universidad católica Silva Henríquez, Stgo., 2005
- Steckner, Anne, “Enrique Dussel”, en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Clara Jalif de Bertranou (compiladora), Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2011

- Taylor, Charles “La Política del reconocimiento” en *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Ed. Paidós.
- Zea Leopoldo, *América como conciencia*, ediciones Cuadernos Americanos, México, 1953
- _____ *La filosofía como compromiso de liberación*, biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela, 1991