

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: LA URGENCIA DE REVALUAR SU POTENCIAL CRÍTICO

*PHILOSOPHY OF THE LATIN-AMERICAN LIBERATION: THE
URGENT NEED TO REEVALUATE ITS CRITICAL POTENTIAL*

NORA NELLY RODRÍGUEZ JACOBO

Doctora en Filosofía
Monterrey, Nuevo León/México
nora_nelly@usal.es

Recibido: 22/07/2016
Revisado: 12/09/2017
Aceptado: 29/09/2017

Resumen: Desde un enfoque estructural e interdisciplinario, el artículo ofrece un panorama de uno de los fenómenos filosóficos más relevantes en América Latina: la Filosofía de la Liberación, enfatizando especialmente los momentos emblemáticos de su génesis (1969-1976) y la necesidad de reevaluar su potencial crítico en la sociedad contemporánea. La estructura temática del texto expone: a) un acercamiento a la definición del término *Filosofía de la Liberación*; b) un perfil de las principales características de este filosofar concretamente en su etapa inicial; c) una reflexión sobre el paradigma neoliberal predominante; d) y diversos aportes de este filosofar ante los desafíos contemporáneos, que le brindan la oportunidad de redimensionar sus posibilidades críticas, a favor de los pobres, grupos oprimidos, pueblos periféricos o excluidos de los beneficios del sistema socio-económico y político vigente. El artículo brinda un repertorio del tema sin pretender lógicamente agotarlo, con el fin de indagar sobre la composición de la Filosofía de la Liberación, la diversidad de su desarrollo y al mismo tiempo sobre su importancia o vigencia en la actualidad.

Palabras clave: dignidad humana, ética, exclusión, filosofía de la liberación, globalización neoliberal, pobreza.

Abstract: From a vantage point that is interdisciplinary and structural, this paper seeks to offer an incisive panorama of one of the most relevant philosophical phenomena in Latin America: The Philosophy of Liberation, emphasizing especially the emblematic moments of its genesis (1969-1976) and the current need to reevaluate its critical potential within contemporary society. The thematic structure of this article will set forth: a) a definition of the

term *The Philosophy of Liberation*; b) a general profile of its principal characteristics in the initial stage of its development; c) a reflection upon the predominant neoliberal paradigm; d) and several contributions of this philosophy in the actual framework and how its recent challenges provide the Philosophy of Liberation with an opportunity to reinforce its critical possibilities—in favor of the underprivileged, of oppressed groupings, and of peoples who are marginalized or excluded from receiving the benefits of the actual socio-economic and political system. This paper provides an overview of the subject matter, while making no claim to cover it exhaustively.

Keywords: ethics, exclusion, globalization neoliberal, human dignity, philosophy of liberation, poverty.

La Filosofía de la Liberación hunde sus raíces en la frondosa tradición del pensamiento latinoamericano, pues en el vínculo del hombre con el pasado no existen las rupturas absolutas; sino más bien, una tensión dialéctica de conservación y otra de innovación*. El término *Filosofía de la Liberación* refiere concretamente a una gama heterogénea de reflexiones que despuntaron en la década setenta en Argentina, orientadas –en un principio– al cuestionamiento de la situación histórica de la dependencia, dominación y subdesarrollo imperantes en ese país, pero también en el resto del hemisferio¹. Evidentemente, el marco histórico que influyó en la aparición de esta peculiar filosofía, dista mucho del paradigma contemporáneo encarnado en la sociedad globalizada neoliberal. Pero esta mutación, lejos de cancelar la fuerza crítica y propositiva de la Filosofía de la Liberación ante las problemáticas de un mundo cada vez más complejo e incierto, ha convertido su

* Mi agradecimiento a *Cuadernos salmantinos de filosofía* por permitirme continuar la tradición del diálogo filosófico entre España y América Latina, presente ya desde la misma fundación de la revista en 1974. Sin duda, heredera de la vocación de Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas, Francisco Suárez, fray Alonso de la Vera Cruz y tantos otros, que alzaron su voz intercontinental iluminando siglos a favor de la dignidad humana. Mi gratitud también a John Keating, por la revisión del *Abstract* del presente documento.

1 A partir de este momento, emplearemos las siglas F/L para referirnos al conjunto de reflexiones filosóficas heterogéneas, que surgió en Argentina en el período señalado en torno a la problemática de la liberación, y que luego tendría gran resonancia en el resto de América Latina. Además, cabe distinguir –brevemente– a qué nos referiremos a lo largo de este trabajo cuando hablemos de *libertad*, *liberación* y *procesos de liberación*: tres términos recurrentes en esta expresión filosófica. Sin pretender delimitar las numerosas acepciones de cada uno de estos vocablos y con el fin de establecer un acuerdo de entendimiento básico, expresamos lo siguiente: a) libertad: apunta al derecho inherente de la dignidad humana necesario para el pleno desarrollo de las facultades del individuo; b) liberación: alude al cuestionamiento radical y a la lucha por la cancelación de aquellas estructuras o mecanismos sociales, políticos, económicos o culturales..., que generan la pobreza, subdesarrollo, dominación, explotación, exclusión, la pérdida de garantías individuales y colectivas, a favor de ciertas clases sociales, sectores, países o regiones pudientes y opresoras sobre otros menos favorecidos; c) procesos de liberación: remiten a las mediaciones históricas que se tienen que desarrollar para cancelar las condiciones humanas deplorables descritas anteriormente.

lucha a favor de la dignidad humana en una consigna global. En efecto, la Filosofía de la Liberación ha roto su cerco originario para proyectarse en pleno siglo XXI como fuente de un renovado humanismo a escala mundial, solidarizándose con todos aquellos pueblos, grupos o individuos que experimentan la explotación y dominación de unos cuantos privilegiados sobre crecientes mayorías excluidas no sólo latinoamericanas, en la actualidad también europeas, asiáticas o africanas, en sociedades desarrolladas, en vías de serlo o abiertamente marginadas.

Considerando lo anterior, el presente documento se propone cuatro objetivos generales. Primero, delimitar el concepto: Filosofía de la Liberación. Segundo, ofrecer un perfil básico –con fin orientativo– de la F/L latinoamericana durante su génesis (1969-1976)². Tercero, reflexionar sobre la pertinencia o no de este filosofar en el contexto contemporáneo de la globalización neoliberal. Cuarto, indicar algunos de los desarrollos filosóficos contemporáneos cercanos a la Filosofía de la Liberación: la Filosofía intercultural; ciertos puntos de la reflexión crítica latinoamericana en torno a la Modernidad y Posmodernidad; y una síntesis de diversas cuestiones temáticas abiertas a la discusión de este filosofar. Nuestro análisis no pretende –de ninguna manera– agotar un tema a todas luces apasionante. Ni emitir un juicio omnicompreensivo sobre el esfuerzo filosófico latinoamericano que pervive infatigable su proceso de evolución, pero al menos nos permite recuperar parte de su trayectoria y sopesar su vitalidad a la luz de las nuevas circunstancias.

1. DEFINICIÓN DEL CONCEPTO: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Un punto de partida imprescindible es delimitar la noción de Filosofía de la Liberación y abordar algunos de los equívocos más recurrentes al respecto.

2 En otros trabajos se identifica el año 1971 como el comienzo formal de la Filosofía de la Liberación: *cfr.* DUSSEL, Enrique, “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”. En: DUSSEL, Enrique, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, p. 78. Asimismo *vid.* SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L.; J. Zúñiga *et ál.*, “La filosofía de la liberación”. En: DUSSEL, Enrique; Eduardo Mendieta; Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2011, p. 399. También, *cfr.*, BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. 3ª ed. Bilbao: Universidad de Deusto, 2010. Este último autor refiere 3 eventos que fueron perfilando dicha filosofía, al respecto menciona: “1. El II Congreso Nacional de Filosofía (1971), en Córdoba (Argentina). 2. El II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, en San Miguel (Argentina), en 1972. 3. Y el lanzamiento de la FL al resto de LA, en el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), en 1975.” (p. 691).

Por tal motivo, conviene empezar aclarando que los filósofos exponentes de este pensar, no formaron un grupo con objetivos comunes ni constituyeron un movimiento filosófico homogéneo; sino más bien, cada una de sus modalidades abordó *problemas* diferentes con diversos enfoques metodológicos, pero partiendo de una misma *problemática*: la dependencia histórica latinoamericana³.

Las múltiples expresiones de lo que genéricamente se conoció con el nombre de Filosofía de la Liberación, coincidieron en la urgencia de estudiar cada ámbito de la realidad latinoamericana filosofando a partir de las demandas sociales de los más necesitados, pues aspiraron a construir en base a ese conocimiento una propuesta alternativa capaz de generar una sociedad más incluyente.

Sus distintas manifestaciones establecieron un diálogo con la historia de las ideas, la filosofía de la historia, la sociología de la dependencia y la teología de la liberación. A la par, buscaron el reconocimiento de la diferencia y alteridad de América Latina y propusieron una visión alterna frente a aquellas filosofías que a través de la historia habían permitido o avalado el sistema de dominación mundial. Al mismo tiempo, manifestaron su determinación “de contribuir con el proceso real de liberación de las naciones latinoamericanas”⁴.

3 CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 2ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 32 y 33. Para Cerutti, tales pensadores no conformaron una generación porque si bien tuvieron cierto conocimiento unos de otros, los representantes de este filosofar no tenían la misma edad y mostraron claras diferencias ideológicas y políticas, las cuales reflejaron un amplio rango de posiciones desde represoras hasta reprimidas. En contraposición, Enrique Dussel sí consideró a sus exponentes como una generación, independientemente de las diferencias cronológicas entre ellos. Por nuestra parte, cabe destacar cómo Horacio Cerutti al dilucidar sobre los esquemas generacionales (basándose en las reflexiones de José Ortega y Gasset y Julián Marías) parece abrir la posibilidad para que germine a contraluz la posición de Dussel. Al respecto, Cerutti refiere: “Hay que distinguir también entre contemporaneidad (vivir en el mismo tiempo) y coetaneidad (ser de la misma edad) (...) También hay que distinguir las fechas divisorias dentro de esas zonas de fechas que marcan la generación (recordar que no se trata de puras cronologías sino de tiempos culturales apoyados en la cronología).” Por ende, sustentamos que si bien no compartieron la misma edad, sí fueron interpelados por un mismo tiempo cultural y ambiente político, aunque finalmente cada uno asumiría distintos posicionamientos frente a la realidad observada. Podríamos decir entonces, que sus integrantes representaron una generación intelectual polémica y multiforme, que a pesar de sus disímiles posturas frente al sistema de vigencias de su tiempo, alcanzaron a distinguir en ese período de crisis los nuevos problemas por afrontar, incluso (en algunos casos) evidenciándolos a través de la negación de los mismos (p. 32).

4 Cfr. GARCÍA CLARCK, Rubén, “Filosofía de la Liberación”. En: CERUTTI GULDBERG, Horacio (Dir.), *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. Biblioteca Virtual Latinoamericana. Disponible: http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/filosofia_de_la_liberacion.htm [Fecha de consulta: 10 junio de 2016].

Entre las diversas maneras de percibir la F/L, Ofelia Schutte proporciona un horizonte de comprensión con doble modalidad. En *sentido amplio*, la Filosofía de la Liberación representa “un saber filosófico defensor de la soberanía nacional en el ámbito de la cultura y de la historia de las ideas latinoamericanas”. Abarcaría entonces un extenso grupo de filósofos que se propusieron la creación de un filosofar desde la situación latinoamericana, denunciando los fenómenos de la dependencia y dominación arraigados en el subcontinente y reivindicando la especificidad de su identidad cultural, su lugar en el mundo y la cancelación de todo vasallaje mental, político o económico. Por otro lado, la F/L en un *sentido delimitado* alude al movimiento filosófico *argentino* desarrollado en los años setenta, que consideró “al pueblo como el sujeto del filosofar⁵ y al filósofo como un intelectual orgánico” y crítico de la praxis injusta del sistema hacia los oprimidos, buscando acompañar desde la reflexión un proceso de liberación que diera término a esa situación aflictiva en primera instancia nacional y al punto continentalmente. Tales filósofos iniciaron sus debates en las Jornadas Académicas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina). Algunos de sus integrantes fueron: Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Horacio Cerutti Guldberg, entre otros⁶.

1.1. EQUÍVOCOS RECURRENTES EN TORNO A LA COMPRENSIÓN DE ESTE FENÓMENO FILOSÓFICO

Entre los equívocos más recurrentes acerca de la F/L derivados –en parte– por la complejidad de la misma materia de estudio; por la abundante polisemia discursiva de este fenómeno, Cerutti Guldberg refiere:

- 1) Considerar a la F/L como un movimiento sin fisuras, con metas, metodología, premisas y problemáticas comunes asumidas por todos sus representantes.
- 2) Creer que la F/L es la contraparte filosófica o “epistemológica sobre la *teoría de la dependencia* y/o la *teología de la liberación*” o de las proposiciones de las ciencias sociales que se estaban elaborando durante el florecimiento de este filosofar en América Latina.

5 Una de las críticas a la F/L señalada por Horacio Cerutti Guldberg y el grupo salteño, fue precisamente la ambigüedad de la categoría “pueblo” como sujeto del filosofar asumida por ciertas vertientes de este movimiento, pues el término soslayaba la lucha de clases intrínseca en toda sociedad y proceso de liberación en curso.

6 Cfr. SCHUTTE, Ofelia, “Orígenes y tendencias de la Filosofía de la Liberación en el pensamiento latinoamericano”. *Prometeo* 3, núm. 8, 1987, p. 19. Citado por: BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 667 y 668.

- 3) Señalar en bloque a la F/L como “*marxista y/o revolucionaria* o como un discurso puramente *populista* sobre Latinoamérica”⁷, cuando en realidad ambas designaciones –comenta Cerutti– representan dos polos dentro de la F/L.
- 4) Etiquetar a todo el conjunto de la F/L como una versión de la filosofía cristiana, imprecisión suscitada quizás por la “postulación de la ética como filosofía primera y por la reelaboración de la doctrina social de la Iglesia Católica”: elementos explícitos en algunos exponentes de la F/L. Sin embargo, tales aspectos no fueron asumidos por todas las vertientes de este filosofar.
- 5) Interpretar a la F/L como “el primer logos o la primera filosofía *auténtica* latinoamericana”; sin embargo, admitir ese supuesto implicaría ignorar y despreciar toda la filosofía anterior a la F/L elaborada en el subcontinente.
- 6) Deducir que la Filosofía de la Liberación mantiene con respecto al pasado dos posiciones excluyentes entre sí. Por un lado, creer que la F/L rechaza el desarrollo histórico del pensamiento latinoamericano por considerarlo imitativo y alienante, y suponer –de ese modo– que el nuevo filosofar inaugura la autenticidad y originalidad latinoamericanas. Por otro, reducir a la F/L *estrictamente* a la tradición filosófica de la región, por lo cual sólo quedaría explicarla como producto de ese pasado.
- 7) Atribuir a la F/L el desarrollo de una novedosa lógica y epistemología fruto propio de Latinoamérica. En otras palabras, la propuesta de una nueva racionalidad capaz de brindar conocimientos inéditos mediante su senda metodológica: “la proposición de una analéctica frente a la dialéctica consabida” (propósito manifiesto en diversos trabajos de Scannone y Enrique Dussel)⁸.

7 «Este “populismo” podría caracterizarse en política como el manipuleo de las masas en cuanto a intereses, anhelos, expectativas y necesidades, sin garantizar los canales efectivos para su gestión; en teología como la identificación lisa y llana de la noción bíblica de “pueblo” con el pueblo concreto del aquí y ahora latinoamericanos; en sociología y economía como la alternativa terminológica “pueblo/Nación” al análisis de clases; en filosofía como la mixtificación del término “pueblo” convirtiéndolo en un universal ideológico olvidando la realidad contradictoria que constituye al pueblo en tanto fenómeno de clase». Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana ‘después’ de la Filosofía de la Liberación”. En: CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* México: Universidad Autónoma del Estado de México. Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades, 1997, p. 28.

8 «El término analéctico fue acuñado por el argentino Juan Carlos Scannone; después fue desarrollado y difundido por el también argentino Enrique Dussel, quien, en su Filosofía de la liberación, lo define como “el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo se sitúa siempre más allá (*ana-*) del horizonte de la totalidad”. Dussel propone el enfoque analéctico como

- 8) Catalogar a la F/L como “una práctica antiacadémica o extraacadémica, falta de rigor y en gran medida irracional e *ideologizada*”. Premisa inaceptable, pues aunque cada una de las tendencias de la F/L posee su propio marco teórico, todas han intentado fundamentar sus argumentos sobre firmes bases filosóficas con diferentes resultados y grados de profundidad⁹.

Hasta aquí, hemos querido despejar la noción de la F/L y avivar posteriores ampliaciones analíticas sobre la materia.

2. PERFIL DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU PERÍODO INICIAL (1969-1976)

La presente sección ofrecerá un breve perfil de la F/L y en conformidad mencionaremos varios de sus elementos primordiales para orientarnos en su comprensión: a) sus características relevantes durante su período inicial de 1969-1976; b) los sectores y subsectores que la conformaron; c) aspectos fundamentales debatidos; d) y algunos campos temáticos cultivados en el origen de la F/L¹⁰.

resultado de su intento por continuar y superar la crítica de Martín Heidegger y de Emmanuel Lévinas a la filosofía moderna. A Heidegger lo cuestiona desde la filosofía de la exterioridad de Lévinas y a éste desde la contraposición entre centro y periferia, vista en el plano del pensamiento filosófico mundial. El momento analéctico es el punto de partida de la ética metafísica de la alteridad, que consiste en la aceptación del otro como otro, lo cual significa una opción, una elección y un compromiso moral, para negarse como totalidad, afirmarse como finito y ser ateo del fundamento como identidad. En este sentido, el momento analéctico es intrínsecamente ético y la ética-metafísica de la liberación es originariamente analéctica. Desde esta perspectiva, el filósofo mismo es analéctico cuando asume una posición ética que le lleve a descender del elitismo académico para saber oír la voz que viene desde la exterioridad de la dominación. Asimismo, la adopción del enfoque analéctico marca para Dussel el inicio del filosofar auténtico en América Latina y un nuevo momento en la historia de la filosofía mundial, en la medida en que supera la imitación del pensamiento de la totalidad “que incluye a los críticos europeos de la dialéctica”, para convertirse en filosofía de los pueblos pobres, en filosofía de la liberación humana». Cfr. GARCÍA CLARCK, Rubén, “Analéctico”. En: CERUTTI GULDBERG, Horacio (Dir.), *Diccionario de Filosofía Latinoamericana* [en línea]. *Loc. cit.* Disponible: <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/analectico.htm> [Fecha de consulta: 22 junio de 2016]. También se puede examinar la obra de Dussel: *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1974.

9 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana...”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* *op. cit.*, pp. 27 a 31. Asimismo, *vid.*, BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, *op. cit.*, pp. 670 y 671.

10 En esta sección tomamos en cuenta los siguientes trabajos: CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, *op. cit.*, pp.25 a 67 y 186 a 294. *Vid.*, del mismo autor:

2.1. CARACTERÍSTICAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN SUS ALBORES

Proporcionar una caracterización de un movimiento como la F/L es una tarea desafiante que sobrepasa por mucho este trabajo, dado que cada sector o autor posee su concepto de lo que debe ser un filosofar liberador y su modo de legitimarlo, además de sus propias influencias teóricas¹¹. No obstante, se puede intentar una tipificación de este fenómeno en aquellos aspectos donde las distintas corrientes a pesar de sus diferencias muestran cierto consenso, al respecto tomaremos en cuenta el análisis que sobre la materia realiza Carlos Beorlegui en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*¹². Nuestro esfuerzo aunque limitado, busca ofrecer un perfil general de este fenómeno en su etapa preliminar, en el cual presentó las siguientes características:

“Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana...”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* op. cit., pp. 25 a 33. También de Cerutti: “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca y División de Filosofía de la Universidad de Salamanca, III, 1976, pp. 351-360. Además de su artículo: “Concepto y modalidades de la filosofía de la liberación latinoamericana”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, Vol.6, 1979, pp. 443-454. Otros materiales que ahondan sobre el fenómeno y tipificación de la Filosofía de la Liberación: HERNÁNDEZ ALVARADO, Joaquín, “¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca y División de Filosofía de la Universidad de Salamanca, III, 1976, pp. 379-400. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 661 a 699; SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L.; J. Zúñiga et ál., “La filosofía de la liberación”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., pp. 399 a 417.

11 La revista *Nuevo Mundo*, tomo 3, núm. 1, 1973, es considerada la primera antología de la Filosofía de la Liberación, la cual posteriormente aparecería reorganizada y con ciertas modificaciones en: VV.AA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. (Enfoques latinoamericanos, 2)*. Buenos Aires: Bonum, 1973. Asimismo, conviene destacar otras de las primeras publicaciones que intentaron una interpretación global de este fenómeno filosófico: ZEA, Leopoldo, “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana”. *Diánoia Anuario de Filosofía*, núm. 20, 1974, pp. 172-188. ORTEGA CAZENAVE, Hugo Osvaldo, *La filosofía de la liberación*. Panamá: 1975, (tesis de licenciatura, 94 páginas). Del mismo autor, *vid.*, “El surgimiento de la filosofía de la liberación”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca y División de Filosofía de la Universidad de Salamanca, III, 1976, pp. 339-349. En este mismo ejemplar de la revista, *vid.*, las pp. 361-365 sobre DUSSEL, Enrique, “La ‘filosofía de la liberación’ en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”. También de Dussel, se puede indicar: *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Editorial Extemporáneos. Colección Latinoamérica. Núm. 4, 1977 (en este trabajo el autor presenta sobre todo el desarrollo de sus propias categorías y su particular método). SANTOS, Manuel Ignacio, “La filosofía en la actual coyuntura histórica latinoamericana. Notas críticas sobre la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. *Pucara*, núm. 2, junio, 1977, pp. 13 a 46. ROIG, Arturo Andrés, “Función actual de la filosofía en América Latina”. En: VV.AA, *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo. Colección: Teoría y praxis. Núm. 25, 1976, pp. 135-152.

12 BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 693, 694 y 695.

- 1) El reconocimiento de una toma de conciencia de la dependencia económica, social y cultural latinoamericana, en relación con los países del primer mundo.
- 2) La convicción de que la filosofía latinoamericana debía sustentarse en el esfuerzo analítico y el compromiso con sus circunstancias para acompañar desde su reflexión crítica la praxis o acción liberadora.
- 3) La existencia de diversas vertientes dentro de la F/L como parte de un filosofar comprometido con la realidad multiforme latinoamericana: una “línea populista/nacionalista/culturalista (a su vez con sus distinciones internas); la marxista/ historicista/existencialista/personalista; y la asentada en el cristianismo y en el realismo zubiriano”.
- 4) La adopción –en cada vertiente o filósofo de la F/L– de diversas metodologías e influencias teóricas. La línea culturalista/nacionalista realizaría una teoría filosófica de sello indigenista; Dussel (en base a Lévinas) desarrolló lo que suele llamar la “metafísica de la alteridad o analéctica de la liberación”; Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig de tendencia historicista, asumieron críticamente la dialéctica hegeliana y marxista; por otra parte, la influencia marxista se reflejaría en los trabajos de Horacio Cerutti, Manuel Santos y Severino Croatto.
- 5) La alusión recurrente a la utopía liberadora. No obstante, conviene aclarar que cada sector adoptó diferentes concepciones o “descripciones del contenido de la utopía o meta/objeto de la historia.” Sus propuestas incluyeron desde: “una liberación nacionalista/populista; el modelo marxista de una sociedad sin clases; o un proyecto de liberación personal y estructural de influencia cristiana”, entre otras; pero todas, mediadas por las facetas políticas, económicas y sociales. Asimismo, cada vertiente de la F/L entendería *el sujeto de la liberación* de modo distinto, algunos filósofos lo identificaron con la noción ambigua de *pueblo*; otros, con la clase proletaria o las mayorías populares empobrecidas.

En definitiva, podemos decir que la F/L mantuvo en su génesis cierto sustrato común en todas sus tendencias, las cuales coincidieron primordialmente en la búsqueda de la cancelación de la dependencia y dominación de los pueblos latinoamericanos, aunque cada sector propusiera para conseguirla diferentes categorías analíticas y metodológicas y disímiles concepciones sobre el sujeto de la liberación o la utopía por alcanzar¹³.

13 Cfr. *Ídem.*, pp. 693, 694 y 695.

2.2. VERTIENTES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN SU ETAPA NACIENTE

Horacio Cerutti Guldberg, sería el primero en denominar a los diversos sectores de esta filosofía (como el sector populista y el sector crítico del populismo) y a sus respectivos subsectores, clasificando a estos últimos en cuatro: “El dogmatismo de la *ambigüedad* concreta; el populismo de la *ambigüedad abstracta*; el historicista; y el problematizador o problemático”. También conocidos con las breves denominaciones: ontologicista, analéctica, historicista y problematizador¹⁴.

2.2.1. Sector populista

En el marco del fenómeno político populista verificado en la década setenta en Argentina, un buen número de los integrantes de este segmento participaría en la elaboración y transmisión de un conjunto ideológico difícil de precisar. Sus influencias teóricas abarcaron: el cristianismo y la teología, la fenomenología, Heidegger, Blondel, Ricoeur, Lévinas, entre otras diversas fuentes. Dicho sector mostró una marcada orientación antimarxista y se centró más en cuestiones ontológicas (metafísicas) y éticas¹⁵.

- a) Subsector el “dogmatismo de la *ambigüedad* concreta” u ontologicista: sus integrantes mostraron afinidad con la derecha del peronismo y elaboraron una plataforma filosófica y terminológica de notoria hostilidad hacia el marxismo. Intentaron expresar “las angustias y expectativas de las clases medias de Buenos Aires y de la intelectualidad porteña”. Por lo demás, si bien mencionaban en sus análisis a los marginados de las *villas* y a los campesinos, no solían aludir al proletariado en sus discursos¹⁶.

14 Para Hugo Biagini, la F/L comprendió cuatro modelos cada uno con su propio enfoque: 1) la línea de Rodolfo Kusch catalogada como la fracción nacional populista; 2) la de Carlos Cullen, de matriz hegeliana; 3) la de Enrique Dussel, nominada anti-ontologista; 4) y la de Horacio Cerutti, cultivador de una visión crítica del propio movimiento. Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 667. Por su parte, Cerutti Guldberg, hace una revisión de las distintas vertientes de la Filosofía de la Liberación en su artículo: “La manifestación más reciente del pensamiento latinoamericano”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* op. cit., pp. 35 a 63.

15 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 186 a 205; *idem*, “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía...”, op. cit., pp. 355 y 356.

16 Horacio Cerutti en sus primeros estudios sobre el tema, nombró a esta corriente de la F/L “populista de la *ambigüedad* concreta”. Luego, la nominaría ontologicista, para distinguirla de la postura analéctica de Dussel y Scannone (que a su vez antes había llamado “populismo de la *ambigüedad abstracta*”). Las dos vertientes, comenzaron refiriéndose a *lo popular* como sujeto y objeto de la liberación. Razón por la cual, Cerutti las denominaría populistas. Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., p. 697. Por otra parte, Dussel, en distintas oca-

- b) Subsector el “populismo de la ambigüedad *abstracta*” o analéctica: quienes conformaron este conjunto acogieron la idea de una moral o ética entendida como filosofía primera. También, propusieron el método analéctico como alternativa a la dialéctica hegeliana¹⁷. No fueron plenamente partidarios de la teoría marxista, frente a la cual promovieron la creación de un socialismo con características propias¹⁸. Sus representantes de extracción clerical o social cristiana, manifestaron fundamentalmente gran influencia de Heidegger y Lévinas. El punto de partida de este subsector, fue la crítica a la modernidad céntrico-europea¹⁹.

2.2.2. Sector crítico del populismo

Este grupo insistió en la validez del pensar latinoamericano y abrazó la tradición filosófica mundial en función de la problemática del subcontinente. Sus participantes mostraron una valoración positiva del marxismo con diferentes grados de asunción, y además admitieron junto a las herramientas analíticas marxistas las del discurso freudiano, entre otras influencias teóricas. A la vez, esta modalidad se caracterizó por mantener una crítica permanente al interior de la misma; en consecuencia, no constituyó un pensar monolítico. Elaboró un tenaz cuestionamiento del populismo y se abocó al análisis del lenguaje, la ideología y los problemas metodológicos²⁰.

siones, ha respondido los señalamientos referentes a sus supuestas posiciones populistas observadas por sus críticos. Vid. DUSSEL, Enrique, “Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”. En: *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 65 a 82. También, su artículo: “En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)”. *Un proyecto ético y político para América Latina*. Núm. 180: *Revista Anthropos*, 1998, pp. 13 a 36. El ejemplar de esta revista, fue dedicado a la Filosofía de la Liberación y a la obra de Enrique Dussel. En el texto autobiográfico referido, el autor recorre las etapas de su pensamiento, expone sus ideas fundamentales, categorías, influencias y transformaciones.

17 Vid. nota 8 del presente trabajo.

18 Las críticas iniciales de Horacio Cerutti a la F/L, llevaría a este sector a la profundización y revaloración del pensamiento de Marx. Concretamente Enrique Dussel, redactaría cuatro obras donde desarrolla un denso análisis a las cuatro redacciones de *El capital* desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación. Cfr. SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L.; J. Zúñiga et al., “La filosofía de la liberación”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., p. 413.

19 Esta corriente estaba representada principalmente por Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 211 a 218; BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., p. 698.

20 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 218 a 225; *idem*, “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía...,” op. cit., pp. 356, 357 y 358.

- a) Subsector historicista: se interesó por estudiar con enfoque historiográfico el vínculo entre la Filosofía de la Liberación y la tradición del pensamiento argentino y latinoamericano; por lo tanto, buscó mostrar cómo esa conexión fue configurándose en el tiempo, destacando sus fases de innovación. Asimismo, para este subsector el principal problema metodológico consistía en la elaboración de un análisis sólido y riguroso de las ideologías, examen del que no estarían exentas las filosofías académicas; todo esto, con el fin de configurar una historia crítica de las ideas²¹.
- b) Subsector “problematizador o problemático”: sus influencias teóricas abarcaron: el pensamiento latinoamericano, historicismo, marxismo, freudismo, Nietzsche, Marcuse, la Sociología del Conocimiento, la epistemología francesa (Bachelard, Canguilhem, Foucault, Althusser, Lacan, Derrida, Deleuze, la lingüística contemporánea, el estructuralismo...) y la Escuela de Fráncfort... El subsector, abordó la dimensión epistemológica de la Filosofía de la Liberación cuestionando radicalmente su propio discurso. En otras palabras, se desveló por el estudio de las condiciones necesarias para la producción del discurso científico, que permitieran desde una sólida base epistémica la posibilidad de conformar una filosofía liberada y de liberación. Al igual que el subsector historicista, reclamó como instrumental propio toda la tradición filosófica mundial y especialmente el pensamiento latinoamericano, pero dejó en claro que la problemática *presente* de América Latina era lo decisivo y sólo en función de ésta se apoyaría en dicho acervo²².

2.3. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEBATIDOS EN LA F/L EN SU PERÍODO INICIAL

Diversos asuntos complejos propiciaron polémicas entre los integrantes de este filosofar durante décadas, sin pretender enumerarlos todos puntualizamos: a) el posicionamiento frente al marxismo; b) la ambigüedad de la categoría *pueblo*; c) y el método para abordar la problemática latinoamericana. Concerniente a este último punto, algunos investigaban la dominación y dependencia desde su radicalidad ontológica, pero con el riesgo de no interesarse en categorías de

21 Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig y Arturo Ardao, estuvieron entre los cultivadores de esta corriente.

22 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., pp. 222 a 225; *idem*, “Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la Filosofía...”, op. cit., pp. 356, 357 y 358. En esta corriente se suscribía el propio Horacio Cerutti, José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos (entre los filósofos argentinos que conformaron el grupo salteño) y Gustavo Ortiz, Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy (entre los latinoamericanos).

análisis socio-político. En contraste, otros filósofos aunque demandaban mayor “concreción y praxis, precisión ideológico-política y estratégico-táctica”, enfrentaban también la dificultad de posiblemente no criticar hasta la raíz (ontológica) la dominación del sistema sobre los oprimidos²³.

2.4. CIERTOS CAMPOS TEMÁTICOS CULTIVADOS EN EL ORIGEN DE LA F/L

Concretamente las cuestiones éticas, historiográficas, epistemológicas y metodológicas enfocadas con una visión latinoamericana, han sido recurrentes en la F/L desde su aparición. Además –hasta la actualidad–, la búsqueda de una filosofía política de la liberación es un tema central para este filosofar²⁴. Con el tiempo se han ido sumando otras líneas de investigación que luego mencionaremos en la cuarta sección de este trabajo.

3. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE LOS DESAFÍOS DEL NUEVO CONTEXTO MUNDIAL

El anhelo de una filosofía *de o para* la liberación lleva ya una larga trayectoria en América Latina. Si entendemos este movimiento en un *sentido amplio* como una expresión filosófica defensora de la identidad cultural y de la historia de las ideas latinoamericanas, que se propuso filosofar desde la circunstancia regional reivindicando la abolición de todo vasallaje mental, político o económico, su andanza –comenta Dussel– abarca tres etapas: “1) Primera filosofía de la liberación implícita: la crítica a la conquista (1510 a 1553). 2) La segunda, la justificación filosófica a la *primera emancipación* (1750-1830): Alberdi y el romanticismo. 3) La tercera se articuló a partir de 1969, y sería la *segunda emancipación*: la Filosofía de la Liberación”²⁵.

Pero si consideramos a la Filosofía de la Liberación en su *sentido delimitado*, como la activación de un fenómeno filosófico en un inicio argentino (y luego irradiado a todo el subcontinente), que consideró al pueblo como el sujeto del filosofar y al filósofo como un intelectual orgánico contrario a la praxis injusta del

23 Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., p. 696.

24 Cfr. SOLÍS BELLO ORTIZ, N.L.; J. Zúñiga et al., “La filosofía de la liberación”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., pp. 411 y 412.

25 Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., p. 670.

sistema hacia los oprimidos, y planteó acompañar filosóficamente un proceso de liberación que diera término a la postración regional, podemos decir que la F/L lleva ya 48 años y ha atravesado cuatro fases: Primera: formación de la Filosofía de la Liberación (1969-1973). Segunda: su maduración 1973-1976 (pero ya con síntomas notorios de crisis desde 1975). Tercera: el lapso de persecución, debate y confrontación de 1976 a 1983. Cuarta: crecimiento y respuesta a una nueva problemática de 1983 hasta la actualidad²⁶.

En nuestros días ya no se puede hablar exclusivamente de una Filosofía de la Liberación (aunque esta designación se mantiene como categoría analítica e historiográfica); sino de distintas filosofías para la liberación, entendiéndolas como aquellas expresiones filosóficas latinoamericanas que partiendo del análisis del amplio espectro del fenómeno de la marginación y explotación humana y de sus mecanismos de reproducción en la sociedad, acogen y conceptualizan filosóficamente el reclamo de justicia de los distintos grupos afectados, con la finalidad de impulsar mediante sus desarrollos teóricos un proceso mayor de cambio que invierta esas realidades deplorables. Por consiguiente, indica Cerutti Guldberg: "(...) en el sentido que ha ido adquiriendo el término liberación en nuestra América durante los últimos veinte años, sólo podría entenderse como filosofías para la liberación aquellos pensamientos que se producen explícitamente en función de la transformación o el cambio social con vistas a mayores grados de solidaridad, reducción de injusticias, satisfacción de demandas sociales, cobertura de necesidades básicas, transformaciones estructurales y todas sus argumentaciones consecuentes"²⁷.

Es de suponer que un filosofar que tiene como objetivo reflexionar a partir de las demandas sociales de los más desfavorecidos de la comunidad, entraña ciertas dimensiones éticas y políticas, así como diversas implicaciones metodológicas y epistemológicas, donde se trasluce además una concepción instrumental de la filosofía al ser producida conscientemente en miras de la liberación y transformación político-social anheladas. Para esta filosofía no se trata de pensar ante todo desde el supuesto predominio de una particular tradición filosófica heredada, sino atendiendo en primer lugar al lecho inédito de la realidad multiforme, compleja

26 *Ídem.*, p. 670.

27 Vid. CERUTTI GULDBERG, Horacio, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana". En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* op. cit., pp. 190 y 193. Cfr. BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 803 a 814. Este material presenta un panorama de las otras corrientes filosóficas contemporáneas cultivadas en América Latina, donde se puede advertir evidentemente que no todos los filósofos latinoamericanos han suscrito la Filosofía de la Liberación.

y cambiante (sin que esto implique descartar las contribuciones de los distintos desarrollos de la filosofía universal)²⁸.

3.1. FENÓMENO DE LA GLOBALIZACIÓN

Ciertamente, hoy nos situamos en un nuevo contexto mundial muy diferente al que diera origen a la F/L a fines de la década sesenta. Por lo tanto, conviene preguntarse sobre su vigencia en la sociedad contemporánea bajo el modelo neoliberal en la dinámica de la globalización.

Pero antes recordemos cómo el funcionamiento del orden político y económico derivado de la Segunda Guerra Mundial dificultó las posibilidades de desarrollo para numerosas naciones tercermundistas. De qué manera los graves efectos que tuvieron en esos países la quiebra del sistema económico internacional (a inicios de la década setenta) y posteriormente la crisis del petróleo, llevaron a los pueblos periféricos a reclamar ante diversas instancias internacionales respuestas efectivas para subsanar los desequilibrios en el bienestar social y la prosperidad en el mundo.

Tales demandas terminarían luego teniendo eco en las distintas vertientes de la Filosofía de la Liberación, y alimentarían el despertar de la conciencia ante la situación de dominación y alienación patente en América Latina y también en otras zonas marginadas del planeta: África y Asia.

En este contexto, a partir de la década setenta, fueron fortaleciéndose gradual y globalmente ciertas políticas comerciales liberalizadoras que minaron a la larga el control gubernamental de las naciones sobre sus destinos económicos y alcanzaron su apogeo entre 1980-1989. A esa tendencia se le conoció con el término de *globalización*²⁹. Bajo sus disposiciones, comenzó a contraerse la intervención pública en la economía; aumentó la privatización y mercantilización de sectores estratégicos (energía, telecomunicaciones, sanidad...); crecieron los recortes en el gasto social; y el poder financiero internacional y las empresas transnacionales fueron ganando terreno como actores decisivos en el nuevo orden

28 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana". En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar? op. cit.*, p. 174.

29 Vid. STIGLITZ, Joseph E., *El malestar en la globalización*. Trad. Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Punto de Lectura, 2007; PETRAS, James; Henry Veltmeyer, *El imperialismo en el siglo XXI. La globalización desenmascarada*. 2ª edición. Trad. Guillermo Solana Alonso. Madrid: Editorial Popular, 2002. De este último libro, sobre todo los pasajes: "Globalización: un análisis crítico" (capítulo 2, pp. 39 a 89); "La globalización como ideología" (capítulo 3, pp. 91 a 109). Asimismo, se puede consultar: GIRAUD, Pierre-Noël. *La desigualdad del mundo. Economía del mundo contemporáneo*. Trad. Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

económico, cuya dinámica y reglas se radicalizarían en breve y producirían mayor declive sobre todo en los países en vías de desarrollo³⁰.

En un primer acercamiento a este fenómeno podemos decir que la globalización representa “un proceso de interconexión financiera, económica, social, política y cultural”, que fue creciendo a partir de la crisis económica de 1973 y de la aparente victoria definitiva del capitalismo en 1989 frente al *socialismo real*, después del desmoronamiento de las estructuras económicas y políticas de la antigua Unión Soviética³¹.

Mediante la globalización fue consolidándose la hegemonía del modelo económico y político neoliberal³² a través de instituciones como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y el Tesoro de los EE.UU., entre otras entidades interesadas en aplicarlo³³.

3.2. LA SOCIEDAD NEOLIBERAL

El neoliberalismo fue confiriendo –a partir de los años ochenta– mayor importancia a los poderes *corporativos transnacionales* en la dirección de las políticas económicas para ser aplicadas en el mundo entero. Bajo ese marco, el Estado quedó circunscrito a ser el brazo ejecutor o garante de las directrices macroeconómicas y su política social resultó visiblemente limitada. “El carácter con el que

30 Cfr. HERNÁNDEZ ANDREU, Juan, *Las crisis económicas del siglo XX*. Madrid: EUDEMA. Ediciones de la Universidad Complutense, 1988, pp. 145 a 146.

31 La aparente victoria del sistema capitalista tiene que ver con el desplome del *socialismo real* identificado comúnmente con la específica interpretación y experiencia del socialismo implementadas por el modelo soviético en el siglo XX hasta antes de su caída. La desarticulación de este último en los años ochenta, hizo suponer en primera instancia a ciertos intelectuales (verbigracia: F. Fukuyama) el *fin de la historia*, pues desde su perspectiva el capitalismo al no ser confrontado en más por otro modelo alternativo de desarrollo, terminaría reforzando su predominio en el mundo. No obstante, el capitalismo contemporáneo en su versión neoliberal, enfrenta igualmente una crisis de credibilidad al haber exacerbado la acumulación de la riqueza en pocas manos.

32 “Neoliberalismo: corriente internacional que se inició con el *tatcherismo* en Inglaterra y la *reaganomanía* en EUA hacia finales del decenio de 1970-1979, estableciéndose de lleno en el de 1980-1989 (...) cuando la política económica fue impulsada por el monetarismo, las restricciones salariales drásticas y el adelgazamiento del Estado, lo que originó el cierre de empresas y entidades públicas o su venta a particulares (...). La imposición del modelo se realizó a través del FMI y del BM.” Vid. VIZCARRA CIFUENTES, José Luis, “Neoliberalismo”. En: *Diccionario de Economía. Términos, ideas y fenómenos económicos*. México: Grupo Editorial Patria, 2007, p. 234.

33 Cfr. MÀRIA I SERRANO, Josep F, “La globalización” (Introducción). *Cuadernos Cristianisme i Justicia*, núm. 103, 2000, p. 5; ESTEFANÍA, Joaquín, *Contra el pensamiento único*. 4ª edición. Madrid: Taurus, 1998, pp. 26 y 27; MATEOS, Oscar; Jesús Sanz, “¿Época de cambios o cambio de época?”. *Cuadernos Cristianisme i Justicia*, núm. 186, 2013, p. 8.

el neoliberalismo surgió en épocas recientes obedeció a circunstancias propias de una época en el mundo que dieron fuerza a los postulados económicos fundados en el liberalismo clásico llevados a sus máximos extremos, caracterizados primordialmente por la profunda despersonalización del bien común y enclavados en la individualización del beneficio”³⁴.

La globalización de corte neoliberal impulsó la mundialización de las políticas económicas y éstas cada vez más emancipadas del poder regulador de los Estados fueron empleadas como instrumento de control político. En ese sentido, la imposición de decisiones técnicas de aplicación económica dictadas por las naciones hegemónicas desarrolladas –en conjunto con poderosas empresas mercantiles y financieras globales–, generaron numerosos problemas sociales en los países menos desarrollados que las recibieron, al imponer los intereses del mercado y de la empresa por encima del bien de las comunidades y de sus distintos eco-sistemas³⁵.

Entre las características más discutibles del modelo neoliberal está su fundamentalismo económico de su ideología de mercado, pues éste ha pretendido erigirse en validez universal al sustentar un integrismo en el valor absoluto de sus proposiciones económicas, sin incluir otro tipo de consideraciones (éticas, políticas, ecológicas o humanitarias) en la toma de las decisiones globales³⁶.

34 Cfr. CRUZ SOTO, Luis Antonio, “Neoliberalismo y globalización económica. Algunos elementos de análisis para precisar los conceptos”. *Revista Contaduría y Administración*. Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 205, 2002, p. 26.

35 Sobre la función que ejercen actualmente en la economía mundial el FMI y el BM, Joseph Stiglitz expresa: “Hoy dichas instituciones son protagonistas dominantes en la economía mundial. No sólo los países que buscan su ayuda, sino también los que aspiran a obtener su «sello de aprobación» para lograr un mejor acceso a los mercados internacionales de capitales deben seguir sus instrucciones económicas, que reflejan sus ideologías y teorías sobre el mercado libre. El resultado ha sido para muchas personas la pobreza y para muchos países el caos social y político”. Cfr. STIGLITZ, Joseph E., *El malestar en la globalización*, op. cit., pp. 57 y 58. A su vez, cfr., CRUZ SOTO, Luis Antonio, “Neoliberalismo y globalización económica...”, op. cit., pp. 21, 22 y 23.

36 El filósofo y economista alemán Franz Hinkelammert (radicado en Costa Rica) a lo largo de su obra ha criticado el modelo económico de la globalización neoliberal, evidenciando su interacción estrictamente mercantil con la vida. Cfr. En la siguiente referencia el capítulo 22, la sección sobre Franz Hinkelammert elaborada por BAUTISTA, Juan José, En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., p. 965. Hinkelammert sustenta que en la concreción de “un mundo en el cual quepan todos”, deben prevalecer las instituciones que lo hagan viable. La preocupación por otro mundo posible encierra una crítica a la institucionalidad actual (la del mercado), que descarta sistemáticamente otras opciones de ordenamiento socio-económico y político. Sin embargo, enfatiza que: “la realización o el acercamiento a la idea regulativa de una sociedad donde quepan todos (...) no es una opción cualquiera. Que eso sea la idea regulativa es hoy condición de sobrevivencia de la propia humanidad.” HINKELAMMERT, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica*. Costa Rica: Arlekin, 2008, p. 169.

Por otra parte, uno de los efectos más polémicos que la globalización neoliberal ha acarreado a las democracias en el mundo, ha sido la pérdida del poder del Estado para dirigir la economía, constreñido ahora por los mercados financieros, las corporaciones mercantiles supranacionales, las agencias privadas calificadoras de deuda o de desempeño económico, etc. Dichas fuerzas globalizadoras limitan la actuación estatal despojándola de su otrora primacía en la ordenación de la vida económica nacional. Esto acarrea el aumento de la subordinación de los países (ya no sólo subdesarrollados) a los poderes *de facto*, con la consecuente pérdida de soberanía y autodeterminación de los pueblos³⁷.

El sistema capitalista mediante la ausencia de control estatal en el desempeño del mercado, ha experimentado una drástica mutación: la transición de “un capitalismo industrial (de fábrica) a un capitalismo financiero o capitalismo de casino”, donde el 93% de la economía se asienta en el juego especulativo de las finanzas³⁸.

La globalización neoliberal y las agrupaciones multinacionales también han promovido la privatización de los recursos naturales de los pueblos y de sus industrias básicas: como una fórmula para propiciar el desarrollo. Sin embargo, algunas de esas mega-asociaciones aprovechando una débil regulación ambiental de las naciones pobres o periféricas, han instalado fábricas altamente contaminantes que han terminado por afectar en numerosos casos al medio ambiente³⁹.

37 Nos referimos principalmente al concepto de *soberanía del Estado*, entendido como “(...) provisto de una potestad sustantiva, suprema, inapelable, irresistible y exclusiva que actúa y decide sobre su ser y modo de ordenación. Esta potestad no tiene su fuente en el exterior sino que es una potestad inmanente, que nace y se desenvuelve en el interior del Estado. La soberanía es, por tanto, una energía endógena”. Cfr. BORJA, Rodrigo, “Soberanía”. En: *Enciclopedia de la política* tomo II [en línea]. 4ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 2012. Disponible: <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=&por=s&idind=1387&termino=> [Fecha de consulta: 4 de abril 2017]. No obstante –comenta Borja–, el dominio del capital transnacional que se mueve libremente por el mundo a una velocidad vertiginosa invirtiendo en aquellos países que le ofrezcan mayor ganancia y en caso de no obtenerla abandonándolos súbitamente, va dejando atrás graves crisis financieras y bursátiles, devaluaciones monetarias, quiebra de empresas y despidos masivos (entre otras dificultades), que escapan en gran medida a los controles de los Estados y merma su soberanía.

38 Cfr. MATEOS, Oscar; Jesús Sanz, “¿Época de cambios o cambio de época?”, *op. cit.*, pp.7 y 8. Al respecto, también *vid.*, ARONSKIND, Ricardo, “Guaridas fiscales: la ilusión de un capitalismo liberado de la sociedad”. *Megafón* [en línea]. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Núm. 5/1, 2016. Disponible: <http://www.clacso.org/megafon/megafon5_articulo1.php> [Fecha de consulta: 15 de agosto 2017].

39 *Segunda Declaración Filosofía e Independencia en América Latina y el Caribe* (2015). En: Asociación de Filosofía y Liberación [en línea], p.2. Disponible: <http://afyl.org/inicio/manifiestos/> [Fecha de consulta: 10 de julio 2017]. Asimismo, *cfr.*, DE SEBASTIAN, Luis, “Problemas de la globalización”. *Cuadernos Cristianisme i Justicia*, núm. 135, 2005, pp. 30 y 31. Las grandes empresas acostumbradas diariamente a una intensa competencia “en el mercado de valores por medio de las cotizaciones de sus acciones en las bolsas mundiales”, se ven inclinadas a una toma de decisiones a

Ese estado de guerra desencadenado por el capitalismo globalizado –enuncia Franz Hinkelammert– acarrea una destrucción creciente de la vida humana, natural y social. “El sistema no puede seguir creciendo sin provocar una crisis ecológica de dimensiones apocalípticas, pero tampoco puede decrecer sin originar una crisis económica y social de enormes proporciones. La modernidad se encuentra en un laberinto y no tiene un «hilo de Ariadna» que le muestre la salida”⁴⁰.

Si bien, la globalización neoliberal por una parte revolucionó a la economía; por otra, agudizó la exclusión y pobreza de grandes contingentes humanos y de culturas enteras, por lo que resulta injustificable que el 1% de la población mundial posea el 46 % de la riqueza total⁴¹.

J.C. Scannone, en una lúcida recapitulación del nuevo contexto histórico, expone:

Cuando el mercado se propugna como autorregulado y regulador de toda la vida social, se pervierte intrínsecamente en motor de concentración injusta de riqueza, ahondando así cada vez más el abismo entre los más pobres y los más ricos, entre naciones pobres y naciones ricas, y deja de ser instrumento, para transformarse en centro y fin; se provoca así la movilización de grandes masas de población que intentan emigrar hacia los centros de poder; las finanzas desreguladas tienden a primar sobre la producción, oponiéndose no pocas veces tanto a los intereses de los trabajadores como a los de los empresarios productivos; la política se pone al servicio de los poderes económicos y financieros; la cultura promovida por éstos a través de los medios de comunicación de masa, jaquea a las culturas de los pueblos, tratando de

corto plazo; lo cual, resulta en términos de política ambiental muy riesgoso. Por absurdo que parezca, para la mayoría de los grandes corporativos es la dinámica de la oferta y demanda la que gobierna sus decisiones y en esa lógica no se muestran muy receptivas a las críticas sobre su uso irracional de la naturaleza o el problema del calentamiento global, aunque eso ponga en riesgo la sobrevivencia humana.

40 Cfr. HINKELAMMERT, Franz, “¿Por qué una «economía para la vida?»” [en línea]. Disponible: <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/goticas-de-economia-critica/iporque-una-leonomia-para-la-vidar> [Fecha de consulta: 17 de julio 2017]. En la página citada del Grupo Pensamiento Crítico, se pueden consultar muchas de las obras del autor.

41 Vid. HARDOON, Deborah; Sophia Ayele; Ricardo Fuentes-Nieva *et ál.* (2016). *Una economía al servicio del 1%* (Informe de OXFAM 210) [en línea]. Disponible: <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-es_0.pdf> [Fecha de consulta: 4 de junio 2017]. De igual manera, *cfr.*, PIKETTY, Thomas, *La crisis del capital en el siglo XXI: Crónicas de los años en que el capitalismo se volvió loco*. Traducción y notas: Hebes Ostroviesky. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015. “La opacidad financiera y la concentración creciente de patrimonios son los desafíos que afectan al conjunto del planeta. Según las clasificaciones establecidas desde 1987 por *Forbes*, los patrimonios mundiales más altos progresaron a un ritmo promedio del 6-7% por año entre 1987 y 2013, contra apenas el 2% para el patrimonio promedio a nivel mundial. El riesgo de una deriva hacia la oligarquía existe en todos los continentes”, (pp. 300 y 301).

imponer una uniformización de pautas y conductas; se amenaza al medio ambiente y así, las generaciones futuras...⁴².

Las fuerzas del *mercado* en el mundo globalizado y neoliberal, ejercen una patente dominación económica, política, social y cultural, sin embargo ahora los efectos desfavorables de estos fenómenos se experimentan también en los países desarrollados y no exclusivamente en América Latina o en el Tercer Mundo⁴³, a diferencia de lo que acontecía en la década setenta en los albores de la Filosofía de la Liberación.

4. LA RESONANCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN ALGUNAS EXPRESIONES FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS LATINOAMERICANAS

Nuestra aproximación a este fenómeno filosófico emerge desde un enfoque estructural, con el fin de proporcionar un esbozo o un marco general de comprensión que aunque provisional muestre algunas de las problemáticas medulares de este filosofar⁴⁴.

Sin duda, los desafíos actuales le brindan al filosofar latinoamericano –concretamente a las distintas corrientes que se nutren del legado de la Filosofía de la Liberación– la oportunidad de redimensionar sus posibilidades críticas,

42 Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”. *Teología y vida*, Vol. L., 2009, p. 64. Otro texto de Scannone en torno al tema: “La filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro”. En: TUDELA SANCHO, Antonio; Jorge M., Benítez Martínez (comps.). *Pensar en Latinoamérica. Primer Congreso Latinoamericano de Filosofía Política y Crítica de la Cultura. Asunción 2006*. Asunción: Jakembó editores, 2006, pp. 41-57.

43 En relación al predominio de las instituciones financieras internacionales sobre los destinos económicos de numerosos pueblos, Stiglitz expresa: “Tenemos un sistema que cabría denominar *Gobierno global sin Estado global*, en el cual un puñado de instituciones –el Banco Mundial, el FMI, la OMC– y unos pocos participantes –los ministros de Finanzas, Economía y Comercio, estrechamente vinculados a algunos intereses financieros y comerciales– controlan el escenario, pero muchos de los afectados por sus decisiones no tienen casi voz.” Cfr. STIGLITZ, Joseph E., *El malestar en la globalización*, op. cit., pp. 35-36 y 64. A un tiempo *vid.*, CORTÉS RODAS, Francisco, “Neoliberalismo, globalización y pobreza”. *Revista Trabajo Social*, núm. 1, 2005, pp. 27-48.

44 La filosofía no se desarrolla en un ámbito vacío exclusivamente en un terreno conceptual de espaldas a la realidad, sino además se implanta inexorable en un contexto más amplio que la influye histórica y espacialmente. No está de más reconocer que la disposición y orden de los elementos que conforman el enfoque estructural del presente estudio, parten necesariamente de una elección: de una cierta interpretación de la práctica filosófica latinoamericana y no descarta lógicamente otros esfuerzos hermenéuticos sobre la materia.

epistemológicas, metodológicas, éticas, ante el clamor creciente de los grupos oprimidos, pueblos periféricos o excluidos de los beneficios del sistema socio-económico y político vigente.

En consecuencia, aludiremos brevemente algunos desarrollos filosóficos contemporáneos cercanos a la F/L: la Filosofía intercultural y ciertas enunciaciones de la reflexión crítica latinoamericana en torno a la Modernidad y Posmodernidad. Si bien, no son en nuestros días las únicas líneas teóricas que avivan la discusión filosófica del subcontinente, con todo son vetas significativas de su puntual actividad⁴⁵. Del mismo modo, delinearemos una síntesis de diversas cuestiones temáticas abiertas a la discusión de este filosofar.

4.1. FILOSOFÍA INTERCULTURAL

A fines de los años ochenta comienza a cobrar fuerza en América Latina la Filosofía intercultural (especialmente se hace patente en los trabajos de Raúl Fornet-Betancourt), cuyas expresiones representan un fuerte cuestionamiento a la monopolización de la tradición cultural occidental por encima de las otras. Sobre la marcha, buscará subrayar el valor de la diversidad dialógica y filosófica de cada pueblo⁴⁶.

La filosofía –para Fornet-Betancourt– es una potencialidad humana cultivada en todas las culturas y expresada en múltiples formas⁴⁷. Por consiguiente, no se puede absolutizar *una de esas expresiones o tradiciones filosóficas* y constituirla como el modelo por excelencia o como la única válida, quien así procede acoge una postura etnocéntrica percibiéndose como *centro del mundo* cuando únicamente es un fragmento del mismo.

45 Vid. SCANNONE, Juan Carlos, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación” [en línea]. Disponible: <http://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos-sobre-ED/Actualidad_futuro_f.l-J.Scannone.pdf> [Fecha de consulta: 2 julio de 2017]. Asimismo, vid., BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, op. cit., pp. 803 a 884. El autor indica las últimas tendencias en la filosofía latinoamericana: a) el quehacer filosófico de los intelectuales adscritos a alguna de las diversas corrientes o escuelas filosóficas europeas o norteamericanas; b) la evolución de la Filosofía de la Liberación; c) el análisis de la postmodernidad desde América Latina a raíz de los años ochenta; d) y la acogida en el subcontinente de las teorías sobre la postcolonialidad a partir de la última década del siglo XX.

46 BIAGINI, Hugo E, “Filosofía latinoamericana” [en línea]. CECIES Centro de Ciencia, Educación y Sociedad, 2005-06-29. Disponible: <http://www.cecies.org/seccion.asp?catID=24> [Fecha de consulta: 7 de junio de 2017].

47 FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La filosofía intercultural”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., p. 639 y 640.

La filosofía –enfatisa Betancourt– es un saber contextual vinculado a los procesos históricos. No está restringida sólo al aprendizaje de las ideas o sistemas de pensamiento. Antes bien, la concibe como “un saber realidad y un saber hacer realidad”. Un saber que no ignora la pugna existente entre las distintas interpretaciones que determinan la existencia individual y colectiva, pues en ellas está en juego la visión y articulación de la realidad misma.

De esta manera, lo que es propio de una cultura, está conformada por diferentes experiencias o líneas de pensamiento polivalentes en pugna. “Pues lo propio es nuestro en el marco de una comunidad en litigio y conflicto; una comunidad desgarrada por la lucha entre oprimidos y opresores, entre ricos y pobres, entre sabios e ignorantes, entre hombres y mujeres, en suma, por el conflicto entre grupos que tratan de instrumentalizar lo propio en beneficio de sus intereses particulares, para imponerle así a la cultura llamada nuestra un rumbo determinado”⁴⁸.

En consecuencia, la filosofía intercultural a partir del reconocimiento de esa contextualidad histórica que corresponde a todo saber, concibe a la verdad filosófica como fruto del diálogo entre culturas: “como un proceso polifónico en el que convergen diversas voces o racionalidades filosóficas”⁴⁹.

Para Fernet, la necesidad de un diálogo intercultural hoy en día, involucra indiscutiblemente la transformación de la filosofía, la cual sólo puede surgir de su autocrítica radical de cómo se ha concebido hasta ahora. Propone por tanto, “desfilosofar la filosofía”, entendiendo por *desfilosofar* liberarla de “la hegemonía de la tradición occidental centroeuropea”; es decir, del predominio de esa monoculturalidad, que ha dictado desde larga data lo que ha de considerarse estrictamente filosofía, excluyendo de su esfera a todas aquellas expresiones filosóficas que no se parezcan a sus modos de expresión, a su tradición, a sus sistemas o cánones establecidos.

Desfilosofar la filosofía implicaría también liberarla de los límites de la institucionalización académica, que la ha constreñido a ser precisamente eso: sólo una disciplina encastrada en la tradición cultural dominante, a ser una única representación del saber de un específico modelo educativo que responde a su vez a los intereses de un sistema social, político y económico determinado. Una “filosofía des-disciplinada” –aludiendo a Fernet Betancourt– es una filosofía capaz de elaborarse más allá de la única función, modo de mirar o normas que el sistema cultural hegemónico le ha designado.

48 Cfr. *Ibíd.*, pp. 641, 642, 643 y 644.

49 RAMAGLIA, Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, op. cit., p. 396.

Una filosofía en estos términos entraña también hacerse cargo de su presente como un saber contextual que no se desentiende de la historia y tampoco se reduce al estudio tautológico de su tradición, sino que se deja interpelar por los desafíos de su tiempo y entorno más allá de sus muros o disquisiciones intra-filosóficas. Una filosofía de este cuño supone la reflexión sobre los asuntos públicos de las sociedades y culturas donde se encuadra, con el fin de construir espacios alternativos de reflexión y de desarrollo solidario.

La Filosofía intercultural en el marco de la globalización y el neoliberalismo, insiste en la importancia de una política que tome en cuenta los reclamos a favor de la tolerancia y el pluralismo; es decir, a favor del derecho de los pueblos y culturas a potenciar su vida simultáneamente con el respeto hacia el de los demás.

La utilidad práctica de la filosofía interculturalmente transformada se expresa, (...) en su contribución a la búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo (...), ya que muestra la ideología imperial que gobierna ese proceso como globalización acelerada de una forma particular de vida, de economía, de cultura, de democracia, etc.; y opone a dicha ideología una concepción de la historia de la vida humana donde ésta se hace desde y con sus diferencias, desde el valor de sus memorias en todos los pueblos; es decir, no una historia lineal, reducida a la línea que dibuja el progreso en su sentido occidental, sino una historia pluriversa, con muchas líneas y futuros posibles⁵⁰.

La Filosofía intercultural viene a alimentar las distintas argumentaciones que junto a la simienza de la Filosofía de la Liberación insisten en la construcción de un mundo plural edificado desde el clamor de los grupos excluidos y negados del sistema: desde la apertura a la visión del otro⁵¹.

4.2. LA CUESTIÓN DE LA MODERNIDAD-POSMODERNIDAD DESDE LA ÓPTICA LATINOAMERICANA

Otra línea abordada por algunas de las diferentes filosofías de la liberación es el análisis crítico en torno a la Modernidad-Posmodernidad. Dada la imposibilidad de incluir a todos los autores que en el subcontinente han tratado la cuestión, sus

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 645 y 646.

⁵¹ Vid. CERUTTI GULDBERG, Horacio, "Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural de Raúl Fonet Betancourt". *Análisis*, núm. 76, 2010, pp. 23 a 46. En este artículo Cerutti Guldberg, realiza un examen de diversos planteamientos de la filosofía intercultural de Fonet Betancourt. Para Cerutti, la propuesta de Fonet podría no recalar únicamente en la Filosofía de la cultura, sino que también lleva implícita una cierta Filosofía de la historia desde la que se busca incluir "a los pueblos sometidos, colonizados, excluidos en la historia mundial, frente a la globalización." (p. 43).

matices diferenciales y cada uno de los aspectos examinados, señalaremos sólo ciertos puntos relativos a dicha controversia.

En efecto, la Filosofía de la Liberación no ha eludido la reflexión sobre la crisis de la modernidad ilustrada. Modernidad identificada como el período histórico forjado bajo la impronta filosófica: Descartes-Kant.

Para Dussel, la Modernidad se puede examinar mediante *dos distintos enfoques*: a) desde un horizonte eurocéntrico b) o desde un horizonte mundial. El primero, plantea que la Modernidad fue exclusivamente un fenómeno europeo, que se fue gestando desde el medioevo y se propagaría luego a todo el orbe. En su desarrollo, la racionalidad de Europa supuso aventajar a la del resto de las culturas. Por su parte, el segundo enfoque, considera a la Modernidad “como la cultura del centro del primer sistema-mundo, por la incorporación de Amerindia”. Desde esta perspectiva, la Modernidad europea no es un sistema autónomo, sino sólo un fragmento del sistema total, pero que se asume como supremo centro.

El eurocentrismo –indica Dussel– no es consecuencia de su supuesta superioridad en todos los órdenes de la realidad sobre otras culturas, sino se enmarca en la coyuntura específica “del descubrimiento, conquista, colonización, integración o sometimiento de Amerindia.” Este hecho proporcionó a Europa la *ventaja comparativa* sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. Por lo que, la Modernidad –desde este enfoque– es fruto de ese suceso y no su causa⁵².

La administración y funcionamiento de dicha centralidad, propiciará luego que Europa se asuma como la “*conciencia reflexiva* (la filosofía moderna) de la historia mundial”, tratando de imponer su visión sobre el resto de las culturas, olvidando que la multiplicidad de “valores, inventos, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas...” que en cierta medida se adjudica como creaciones o manifestaciones exclusivas, provienen de un complejo proceso histórico civilizatorio: deriva del traslado del “antiguo centro del sistema (el espacio asiático-afro-mediterráneo desde el siglo IV d. C) hacia Europa.” Dussel, arguye que la visión eurocéntrica de la racionalidad, de permanecer encerrada en un horizonte reductivo de la historia (incluyendo la filosófica), y de no abrirse dialógicamente a las manifestaciones filosóficas de otras culturas, contiene ya en sí misma un problema ético⁵³.

52 DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. 5ª edición. Madrid: Trotta, 2006, pp. 50, 51 y 52. Vid. especialmente su sección 2: “El «sistema-mundo»: Europa como «centro» y su «periferia». Más allá del eurocentrismo”, pp. 50 a 86.

53 Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, op. cit., pp. 21, 51 y 52.

Como resultado de la gestión de Europa como centro del sistema-mundo, el capitalismo, liberalismo, dualismo de un *ego* alma (sin valorar la corporalidad) y la tecnologización de la razón instrumental, se van instaurando como sistemas totalizadores.

La vida humana, la cualidad por excelencia, ha sido inmolada a la cantidad. El capitalismo, mediación de explotación y acumulación (efecto del sistema-mundo), se transforma después en un *sistema formal independiente* que, desde su propia lógica autorreferencial y autopoietica, puede destruir la vida humana en todo el planeta (...). En efecto, el procedimiento formal de *simplificación* para tornar «manejable» el sistema-mundo produce subsistemas formales racionalizados que después no tienen pautas internas de autorregulación de sus límites en la propia Modernidad, que pudieran reconducirlos al servicio de la producción, reproducción y crecimiento de la vida humana de cada sujeto ético⁵⁴.

Esta incidencia dará lugar a distintas críticas desde el centro mismo del sistema-mundo y también desde la periferia incluida la latinoamericana. Las reducciones simplificadoras de la Modernidad: el predominio de la razón instrumental, la proclamación explícita o tácita de la superioridad de la propia cultura frente a las demás y “la subjetividad solipsista sin comunidad”; es decir, la supresión de la corporalidad de dicha subjetividad, en última instancia de la vida humana misma, serán foco de críticas de parte de Marx, Nietzsche, Freud, Foucault, Lévinas y de la Ética de la Liberación.

Según la forma de conceptualizar la Modernidad se ponderarán sus posibilidades de realización (Habermas) o recalcarán sus puntos álgidos (los críticos postmodernos). Por su parte, la postura crítica afín a la periferia propone recuperar de la Modernidad lo recuperable y al mismo tiempo, discutir la cuestión de la exclusión de la alteridad de América Latina, el África y el Asia dentro del sistema-mundo formalizado con ese peculiar paradigma⁵⁵. Negar la sustracción de culturas milenarias y su universo de vida (su núcleo ético-mítico según Ricoeur), en aras de la implantación de un modelo cultural exógeno reduccionista en su empeño recurrente a la uniformidad⁵⁶.

El *quid* de la cuestión no es únicamente sobrepasar la razón instrumental (Habermas) o la *razón* desconfiada de los postmodernos, sino involucra además la superación del mismo sistema-mundo en su asimetría, unilateralidad, dominio y exclusión.

54 Cfr. *Ibíd.*, p. 62.

55 Cfr. *Ibíd.*, pp. 63 y 64.

56 DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Colección: Pensamiento propio, 2006, p. 47.

Dussel define a su Ética de la Liberación como *trans-moderna*, puesto que la posmodernidad es todavía un momento final de la Modernidad. El concepto *trans-moderno* alude a la pujanza vital “desde la Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto”, de culturas universales que han sido consideradas por el antiguo centro hegemónico cultural como insignificantes, rudimentarias, subalternas, explotables, vendibles, que responden a los desafíos de la Modernidad y posmodernidad desde *otro lugar*: el de su propia cultura diferente a la europea o norteamericana, y en razón de su diferencia es capaz de aportar alternativas no consideradas por la cultura moderna central⁵⁷.

Asimismo, la crisis de la Modernidad devela dos límites absolutos. El primero: la destrucción ecológica del planeta. La Modernidad desde su inicio percibió a la naturaleza como un recurso explotable y una vía para incrementar exponencialmente las ganancias. En consecuencia, hoy en día el predominio autónomo e irrestricto del capital se enfrenta a su límite insuperable: él mismo, ya que su acaparamiento especulativo y su uso desprovisto de toda consideración ética, ha convertido la convivencia humana en una desenfadada competencia por el lucro⁵⁸.

Siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y, además, acumulando geoméricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en peligro la reproducción o desarrollo de la misma vida. La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esa situación hemos llegado. El “sistema de los 500 años” (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: *la muerte de la vida en su totalidad*, por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir del solo criterio de la “gestión” *cuántica* del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede auto-limitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad⁵⁹.

57 La Trans-modernidad alude también a todo aquel conjunto de conocimientos, modos de vida y costumbres, creaciones, estilos y sentidos de la propia vida cultural en diálogo con su cotidianeidad que continúan vigentes en las culturas universales no-europeas, cuya existencia no sólo puede constatarse “más-allá, sino también antes de las estructuras valoradas o impuestas por la cultura moderna europeo-norteamericana.” Cfr. DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*, op. cit., pp. 48 y 49.

58 Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, op. cit., p. 64.

59 Cfr. *Ibid.*, pp. 64 y 65. Referente al tema, se puede consultar el documental: FISHER Stevens (Director). Fisher, Stevens; Leonardo DiCaprio et ál. (Productores). (2016, 96 minutos, EE.UU.). *Before the flood* (Antes que sea tarde). Este material aborda la actual crisis climática con la participación de diversos científicos y líderes políticos mundiales, y advierte de sus graves consecuencias para el futuro de la humanidad, si no se atiende esta problemática. En la misma línea, FRANCISCUS, Carta Encíclica *Laudato si'* (24 de mayo, 2015). Año III de su Pontificado. Disponible: >http://es.radiovaticana.va/news/2015/06/18/enc%C3%ADclica_laudato_s%C3%AD_ecolog%C3%ADa_integral_nuevo_paradigma/1152344> [Fecha de consulta: 3 de junio 2017].

Correlativamente –asienta Dussel–, el segundo límite absoluto que enfrenta la Modernidad: es la aniquilación de la misma humanidad con el incremento de la pobreza. La dinámica del capital consiste –en parte– en el acrecentamiento de la productividad y cuando no es posible lograrlo mediante el trabajo del *sujeto humano*, sustituye a éste con instrumentos tecnológicos aumentando el desempleo y convirtiendo a grandes contingentes como si fueran humanidad sobrante, sin poder satisfacer ya sus necesidades vitales. Esa realidad deplorable se puede constatar cada vez más –tanto en los países periféricos como en los centrales– en el marco de la globalización y el neoliberalismo imperantes. Sin ambages, la acumulación leonina del capital genera a su vez: acumulación de la pobreza.

La Ética de la Liberación reflexiona en torno a dicho binomio limitante que envuelve la crisis de la Modernidad y cuestiona su proceso civilizatorio. Debate su lógica cuanto más si –sobrestimar acriticamente esa dinámica– podría acarrear “la destrucción de la vida en el planeta y la extinción en el hambre de la mayoría de la humanidad”⁶⁰.

Por otro lado, las filosofías de la liberación con sus pretensiones emancipadoras también encaran hoy la crítica posmoderna. Al respecto, –apunta Héctor Samour– la reflexión posmoderna al ya no admitir “un fundamento único de la verdad trascendente ni trascendental absolutamente necesario e inmutable” considera a los fundamentos contingentes y relativos vinculados a un esquema de referencia cultural que los valida, justifica y/o limita; en otras palabras, conectados con su particular historia y con el desarrollo material y simbólico de las circunstancias que los enmarcan e inmersos además en una transformación constante⁶¹.

Los argumentos posmodernos al arremeter contra todo “fundamento teleológico, sentido o plenitud únicos”, tampoco conciben más a la historia como un proceso lineal, progresivo, en la búsqueda de la superación continua o de una meta reconciliadora global o empeñada en la realización de un plan racional emancipador. La cancelación de la historia como un relato unitario trae consigo la crisis de la cuestión social, pues esta última ya no puede agruparse en torno a sólo un proyecto igualitario común o universal⁶².

Evidentemente, la posmodernidad pone en entredicho algunos de los supuestos primarios de la Filosofía de la Liberación: su pretensión liberadora de carácter global; su opción por los pobres y marginados del sistema como clave fenomenológica y hermenéutica para conocer y transmutar la realidad histórica; la finalidad

60 Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, op. cit., pp. 65 y 66.

61 Cfr. SAMOUR, Héctor, “Postmodernidad y filosofía de la liberación”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 69, núms. 737-738, 2014, p. 187.

62 Cfr. SAMOUR, Héctor, “Postmodernidad y filosofía de la liberación”, op. cit., p.188.

de la filosofía valorada no sólo por su aporte teórico, sino simultáneamente por su posibilidad de incidir en una praxis transformadora histórica de liberación; y su propuesta “de una meta utópica del proceso liberador”⁶³.

Pese a lo anterior, desde el horizonte de una filosofía o filosofías liberadoras es posible advertir que si bien por un lado, la posmodernidad filosófica toca algunos puntos discutibles de la razón moderna ilustrada; por otro, en su rechazo hacia todo proyecto teleológico emancipador, pareciera resignar la crítica y la resistencia creadora necesarias para responder a los retos de la coyuntura actual.

A su vez se advierte, que la apología posmoderna al relativismo y a la heterogeneidad de las respuestas culturales confinadas o incomunicadas en razón de su unicidad irremplazable, pudiera de extremarse los términos suscitar contraproducentemente mayor dogmatismo y fundamentalismo. Por lo que se debe tener presente que “los grandes problemas y las crisis que plantea la modernidad en un mundo globalizado son tan amplios y tan complejos que no pueden ser resueltos apelando únicamente al sentimiento, el relativismo, el disenso y las paradojas. Su abordaje crítico y la fundamentación de una estrategia correspondiente de acción racional con miras a transformar las condiciones históricas de falta de libertad, de injusticia y de exclusión en un proceso de liberación, reclama el ejercicio cada vez más preciso y diferenciado de una crítica racional y razonable”⁶⁴.

Por lo que en la creación de una posible filosofía crítica liberadora, los distintos desarrollos filosóficos contemporáneos –catalizados a la luz de la Filosofía de la Liberación– pueden abocarse igualmente al examen de una serie de propuestas pendientes referidas en la *Segunda Declaración Filosofía e Independencia en América Latina y el Caribe* (2015), donde se plantea considerar –además de las ya citadas Filosofía intercultural o la impugnación a la crítica posmoderna–, el diálogo entre la Teología y la Filosofía de la Liberación; la valoración de las filosofías de los pueblos originarios; y el análisis de la relación entre la ética y la política. La profundización de tales temáticas podría fortalecer la conformación de un filosofar de carácter incluyente capaz de encarar las consecuencias deshumanizantes de la actual implementación del neoliberalismo global⁶⁵.

63 Cfr. SAMOUR, Héctor, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, vol. 26, núm. 93, 2005, p. 140.

64 Cfr. SAMOUR, Héctor, “Postmodernidad y filosofía de la liberación”, *op. cit.*, p. 189; ídem, “El significado de la filosofía de la liberación hoy”, *op. cit.*, p. 185.

65 Cfr. *Segunda Declaración Filosofía e Independencia en América Latina y el Caribe* [en línea], *loc. cit.*, p. 7. Esta *Segunda Declaración* señala: “(...) no podemos olvidar los nuevos movimientos sociales que también luchan por la liberación en el horizonte del género con el feminismo, en el de la raza con la afirmación de una América Latina de color; de los movimientos populares, de la tercera edad; de la niñez empobrecida, de los barrios marginales de las grandes urbes, del clásico movimiento obrero y campesino, de la conciencia ecológica creciente, de la defensa de los derechos

En ese mismo esfuerzo, distintas manifestaciones filosóficas de la liberación actualmente mantienen un nutrido diálogo con las nuevas propuestas epistémicas provenientes de otras disciplinas –como los *Subaltern Studies*, *Cultural Studies*, *postcolonial reason*– que motivadas por la crisis del proyecto civilizatorio moderno, buscan posibilidades de “ser, poder y conocer más allá de la modernidad eurocéntrica” y desafían mediante una crítica descolonial toda discriminación cultural, racial, de género o sistémica⁶⁶.

La descolonialidad alude a un proceso de denuncia crítica de toda realidad colonial o de dominación y de sus múltiples jerarquías o redes de poder, y reivindica el restablecimiento tanto de las libertades individuales como de los pueblos en relaciones ya no más asimétricas o despóticas, sino de genuina interdependencia. En parte, este “es el motivo existencial e histórico del pensamiento descolonizador y del giro descolonial”⁶⁷.

Hasta aquí, nuestra intención no ha sido pormenorizar cada una de estas opciones, pero si dejarlas indicadas para promover futuras investigaciones sobre la materia.

humanos en favor de las víctimas de la violencia de Estados neocoloniales y de muchos otros movimientos que sería largo enumerar. La crítica situación por la que atraviesan los países latinoamericanos ha propiciado que un importante grupo de filósofos haya priorizado ciertas temáticas como las mencionadas, sin embargo, consideramos necesario que todas las interpretaciones filosóficas tomen también a su cargo la problemática mayor para que pueden contribuir al enriquecimiento de sus planteamientos y soluciones.”. Además, *vid.*, *Manifiesto de Río Cuarto* (2003). En: Asociación de Filosofía y Liberación [en línea]. Disponible: <http://afyl.org/inicio/manifiestos/> [Fecha de consulta: 25 julio 2017].

66 *Vid.* DUSSEL, Enrique, “La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos”. *Devenires* I, 1, 2000, pp. 39-57.

67 MALDONADO-TORRES, Nelson, “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, *op. cit.*, p. 686. Otros trabajos que abordan esta temática en el mismo tomo: MIGNOLO, Walter, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura” pp. 659 a 672; GROSGOUEL, Ramón, “De Aimé Césaire a los zapatistas” pp. 673 a 682. Sobre Grosfoguel también se puede examinar: “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global” [en línea]. Colección: Centro de Estudios Latinoamericanos-CELA, 2007, pp.53 a 74. Disponible: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Panama/cela/20120718102251/descolonizacion.pdf>> [Fecha de consulta: 20 julio 2017]. Asimismo sobre la postmodernidad y la postcolonialidad desde la óptica latinoamericana, *vid.*, capítulo 11 de BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano...*, *op. cit.*, pp. 803 a 885.

4.3. ALGUNAS CUESTIONES TEMÁTICAS ABIERTAS A LA DISCUSIÓN DE ESTE FILOSOFAR

Dentro y fuera de los cultivadores de la Filosofía de la Liberación, diversas críticas subrayan el hecho de que no basta con la simple declaración de las buenas intenciones o con la adjetivación de una filosofía pretendidamente *liberadora*, sino lo decisivo debiera ser confrontar si la dialéctica de su esfuerzo teórico y la tarea que desarrolla este filosofar, gana eficacia o si es un freno para el proceso de liberación concretamente latinoamericano pero también enfocado con perspectiva mundial⁶⁸.

En ese sentido, creemos que sería conveniente amplificar diversas líneas de trabajo de la Filosofía de la Liberación propuestas por Horacio Cerutti Guldberg: a) *la cuestión popular* (el debate en torno a la categoría teórica de *pueblo* como actor central de las transformaciones socio-políticas revolucionarias); b) *la cuestión del sujeto* (el análisis sobre las relaciones entre los *sujetos agentes de transformación* y los *sujetos discursivos* o productores de desarrollos filosóficos); en suma, el lugar y la función de la teoría en la práctica y viceversa; c) *la cuestión de la utopía* (el empuje dinamizante de la utopía en la movilización social en la búsqueda de transformaciones estructurales); d) *la cuestión de la democracia y el orden* (la deliberación sobre la democracia y sus rasgos “de autonomía, participación y modos de representación”, su componente utópico en la construcción del orden social buscado y la discusión acerca de las formas para lograrlo); e) *la cuestión de la historia* (la pregunta sobre la vigencia de la asunción del pasado histórico regional –incluyendo el filosófico– y el sentido de su integración en el panorama mundial); f) *la cuestión del sentido (la hermenéutica)*, que en sí es una *cuestión metodológica*, relacionada con el proceso de construcción del sentido de lo real, por lo que se precisa abordar su relevancia y sus implicaciones en la vida social; g) *la cuestión historiográfica* (la indagación de los aportes de la historia de las ideas para el avance de la reflexión filosófica); h) y *la cuestión de la filosofía* (la discusión sobre el potencial de la propia filosofía y su posible conformación en una dimensión ética y liberadora)⁶⁹.

68 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “A la búsqueda de la autoconciencia de la identidad: filosofía y teología de la liberación”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, op. cit., p.117. En el libro anterior, *vid.*, del mismo autor: “Función social y epistemológica de la filosofía latinoamericana”, pp. 161 a 167.

69 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* op. cit., pp. 189 a 193. Dichas cuestiones se relacionan con otras disciplinas (ciencia política, teología, historia, lingüística...), con las cuales la filosofía comparte preocupaciones comunes, siendo éstas nutrimento de la reflexión filosófica para la liberación (*idem.*, p. 193). La Filosofía de la Liberación desde su origen –en su vertiente problematizadora– no propuso un culto a la pureza teórica y/o metodológica de la

Si bien lo anterior no son los únicos aspectos a examinar en las actuales circunstancias, su revisión permitiría descubrir omisiones o desarrollos insuficientes en los mismos, y a la vez develaría las posibilidades de crecimiento o transformación de este filosofar.

CONCLUSIÓN

Actualmente, la dominación económica no se circunscribe a ciertos continentes y va dejando por igual víctimas en todos los frentes⁷⁰. El cambio de las realidades opresivas involucra hoy necesariamente el análisis de los contextos micro y macro-históricos. Pero para contribuir a un debate más amplio, tales problemáticas deben ser cuestionadas con profundo sentido humanista desde diversas disciplinas y no sólo desde la filosofía.

La Filosofía de la Liberación o –más precisamente atendiendo a su congénita diversidad– las distintas filosofías para la liberación (como las designa Horacio Cerutti Guldberg), o que asumen el principio de liberación (utilizando la expresión de Enrique Dussel)⁷¹, hoy en día acogen de manera constructiva y propositiva las

filosofía (*Manifiesto Salteño*, 1974); sino más bien, cuestionó radicalmente su pretensión de erigirse como un saber hegemónico sobre el resto de las ciencias. Por lo que, la F/L valora los aportes de otros campos del saber en la afirmación de un proceso de liberación que excede lógicamente el quehacer de una disciplina en solitario.

70 En el presente, llama la atención el surgimiento de tendencias variopintas neoconservadoras de tinte populista en EE.UU (concretamente en el año 2016 en la figura del candidato a la presidencia Donald Trump) y en los promotores del Brexit (la salida del Reino Unido de la Unión Europea). Ya que fueron justamente estadounidenses (en la administración de Ronald Reagan) y británicos (con Margaret Thatcher), quienes promovieron el neoliberalismo en el lapso 1970-1979, logrando instituirlo a escala mundial entre 1980-1989. No obstante, ahora, al ser afectados varios sectores de sus economías con las medidas impuestas por su modelo neoliberal, surgen en dichos países orientaciones políticas que buscan dar vuelta a la historia y regresar a un orden proteccionista, con el que pretenden activar su economía y proteger los intereses de sus clases trabajadoras de la libre competencia del mercado. Lo que deja patente que al interior de los países centrales el neoliberalismo tampoco produjo los resultados previstos, puesto que la dinámica del capital –que se mueve libremente con mínima regulación de los Estados– no prioriza las nacionalidades, sino la rentabilidad del caudal invertido. Obviamente, habría que analizar más esa vuelta al pasado: los discursos populistas esgrimidos ahora desde plataformas políticas neoconservadoras. Vid. ROUBINI, Nouriel, “Las líneas políticas divisorias de la globalización”. *Nueva Sociedad* [en línea], s/n, julio, 2016. Disponible: <<http://nuso.org/articulo/las-lineas-politicas-divisorias-de-la-globalizacion/>> [Fecha de consulta: 6 junio 2017]. Además: FEBBRO, Eduardo, “Europa, crisis e inconformismo”. *Nueva Sociedad* [en línea], núm. 252, 2014. Disponible: <<http://nuso.org/articulo/europa-tesis-e-inconformismo/?page=1>> [Fecha de consulta: 8 junio 2017].

71 “El «Principio-Liberación» formula explícitamente el momento deontológico o el deber ético-crítico de la transformación como posibilidad de la reproducción de la vida de la víctima, y como

interpelaciones del desencanto mundial: las demandas de aquellos grupos excluidos y afectados por la globalización ultra-neoliberal⁷². Tales movimientos de la sociedad civil –y sus análogos Foros Mundiales convertidos en nuevos actores políticos–, constituyen diversas tomas de conciencia⁷³, cuya lucha desde su precaria realidad local son para la F/L un foco de atención al reivindicar hoy globalmente “la defensa de las libertades públicas y privadas éticamente ejercidas.” En esa encrucijada, la filosofía podría contribuir a profundizar el debate en torno a visiones alternas de desarrollo, que dieran lugar a una posible “desconcentración de la riqueza y apuntalaran el compromiso con el bien vivir de todos”⁷⁴.

Asimismo, para una filosofía orientada hacia la liberación o dignificación humana es crucial ampliar el diálogo filosófico intercultural⁷⁵, que surja del principio

desarrollo factible de la vida humana en general (...). Se trata del deber de intervenir creativamente en el progreso *cuantitativo* de la historia (...), transformar por deconstrucción negativa (y nueva construcción positiva) las normas, acciones, microestructuras, instituciones o sistemas de eticidad, que producen la negatividad de la víctima.” Cfr. DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización...*, op. cit., pp. 558 y 559.

72 Parte de ese desencanto se manifiesta a través de los distintos movimientos progresistas sociales que hoy toman las plazas públicas del mundo: *Indignados* o el *Movimiento 15-O Global Revolution* (que floreció en España en el 2011 y después abarcó protestas pacíficas en más de 90 países); *We are the 99%* o el movimiento *Occupy Wall Street* (ambos en Estados Unidos), este último contra el dominio de las transnacionales y la evasión fiscal de las fortunas más cuantiosas del planeta; movimientos estudiantiles; indigenistas; contra la manipulación de los medios masivos de comunicación; pro-democráticos, de desempleados, ecológicos, feministas, pro cancelación de la deuda externa a los países más pobres, entre otros. Vid. SCHIFFRIN, Anya; Eamon, Kircher-Allen (eds.). *From Cairo to Wall Street. Voices from the Global Spring*. Foreword by: Jeffrey D. Sachs. Introduction by: Joseph E. Stiglitz. New York: The New Press, 2012. Además, STIGLITZ, Joseph. (5 de febrero de 2012). *The 99 Percent Wakes Up*. *The Daily Beast*. Disponible: <<http://www.thedailybeast.com/articles/2012/05/02/joseph-stiglitz-the-99-percent-wakes-up.html#comments>> [Fecha de consulta: 7 de junio 2017].

73 Los movimientos sociales emergentes son análogamente un termómetro cuantitativo donde se puede vislumbrar la dimensión de los fenómenos de exclusión y pobreza en el mundo. Al igual que lo son otros recursos más técnicos: el índice de desarrollo humano (IDH) o el IDH ajustado por la desigualdad o el índice de pobreza multidimensional, entre otros indicadores que muestran información sobre la pobreza, concentración de la riqueza, desempleo, acceso inequitativo a la educación, salud, al trabajo digno, a la vivienda, a la seguridad social, etc., utilizados en los informes referentes a estas materias llevados a cabo por organismos públicos y privados a nivel local y globalmente. Cfr. PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe sobre desarrollo humano 2015* [en línea], p. 3. Disponible: <<http://www.undp.org/content/undp/es/home/librarypage/hdr/2015-human-development-report.html>> [Fecha de consulta 18 de mayo 2017].

74 Cfr. ANDRÉ MANCE, Euclides, *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico-filosóficos: complejidad y liberación*. Trad. Ángeles Godínez Guevara. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México UACM, 2006, pp. 343, 356 y 366.

75 Vid. Sobre la importancia de ampliar el diálogo intercultural: DUSSEL, Enrique, *Filosofía de la cultura y la liberación*, op. cit., pp. 21 a 69; *idem*, *Filosofías del sur: descolonización y transmodernidad*. México: Editorial Akal, 2015; FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Hacia una filoso-*

ético-epistemológico implícito en el reconocimiento y valoración de los diversos “núcleos problemáticos filosóficamente expresados” por las distintas culturas de la humanidad, lo cual representa una condición *sine qua non* si es que se pretende realmente entablar una práctica dialógica universal⁷⁶.

Un intercambio filosófico consciente de que las distintas tradiciones filosóficas aunque estén ligadas a un contexto específico, pueden vincularse entre sí mediante el análisis de sus problemáticas comunes⁷⁷. En conformidad con lo anterior, el acercamiento entre los distintos ámbitos culturales y geopolíticos Norte-Sur y Sur con el Sur⁷⁸, podría abrir un espacio donde las filosofías aunque trabajadas con estilo o enfoques diversos, contribuyan al debate crítico en torno a nuevos sistemas más equitativos de desarrollo, cuestionando las contradicciones de la actual lógica económica dominante, cuyas insuficiencias y dolorosas consecuencias están uniendo hoy el clamor de numerosos marginados sin importar a qué continente pertenezcan⁷⁹.

En suma, un diálogo intercultural que no soslaye el examen crítico de las condiciones histórico-materiales (incluyendo obviamente las económicas), pues en

fía intercultural latinoamericana. Costa Rica: Editorial Dei, 1994; *idem*, “La filosofía intercultural”. En: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe...*, *op. cit.*, pp. 639-646. ALBARES ALBARES, Roberto; Antonio Heredia Soriano; Ricardo Piñero Moral (eds.). *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*. Actas del X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana [1996]. Salamanca: Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca/ Fundación Gustavo Bueno, 2000.

76 Los núcleos problemáticos universales se refieren a las preguntas ontológicas fundamentales –presentes en todas las culturas– que el ser humano pudo elaborar gracias a su “evolución cerebral, capacidad de conciencia, auto-conciencia, desarrollo lingüístico, ético y social” y a través de las cuales, intentó comprender su realidad, tomar responsabilidad de sus actos y reproducir la vida individual y colectivamente. Cfr. DUSSEL, Enrique, “Una nueva edad en la historia de la filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”. *Educación Superior. Cifras y hechos*. Publicación bimestral del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM. Año 7, núms. 43 y 44, 2009, p. 45.

77 Cfr. DUSSEL, Enrique, “Una nueva edad en la historia de la filosofía...”, *op. cit.*, pp. 49, 53, 54 y 55.

78 Comúnmente, la expresión *países del Norte* alude a las naciones capitalistas desarrolladas o industrializadas. En contraste, el término *países del Sur* corresponde a las naciones en vías de desarrollo, también llamadas *países periféricos* en relación a los centros de poder político y económico dominantes.

79 Vid. CAVERO, Teresa. (2015). *Europa para la mayoría, no para las élites* (Informe temático de OXFAM) [en línea]. Disponible: <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp206-europe-for-many-not-few-090915-es_0.pdf> [Fecha de consulta: 21 de mayo 2017]. También, véase: CAÑETE ALONSO, Rosa María. (2015). *Privilegios que niegan derechos. Desigualdad extrema y secuestro de la democracia en América Latina y el Caribe*. (Reporte Iguales OXFAM) [en línea]. Disponible: <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/reportes_iguales-oxfambr.pdf> Revisión: junio 2016. [Fecha de consulta: 22 de mayo 2017].

ellas se expresa la multiplicidad de la vida y también su *pathos* existencial cotidiano en toda su crudeza.

En esa perspectiva, el estudio crítico de las ideologías latentes en las prácticas económicas, políticas y sociales sigue siendo un imperativo hasta el presente, pero también deberá serlo al interior del propio discurso filosófico asumido como liberador, en la medida que dicho examen clarifique las categorías analíticas y metodológicas con las cuales se pretende servir a una praxis de la liberación. “La dimensión crítica se impone entonces como la más importante en un pensamiento de los oprimidos, junto a la dimensión autocrítica que actúa como complemento de una práctica eficaz por la liberación”⁸⁰.

Ante la pregunta de si todavía tiene sentido hablar de una Filosofía de la Liberación o de distintas filosofías para la liberación –considerando los términos expuestos– pensamos que hoy es más apremiante que hace 48 años, mientras existan condiciones infrahumanas lacerantes por superar.

En todo el mundo, 795 millones de personas padecen hambre crónica (...). En 2015, 204 millones de personas no tenían trabajo, entre ellas 74 millones de jóvenes, según los datos oficiales sobre el desempleo. En torno a 830 millones de personas en el mundo son trabajadores pobres (viven con menos de 2 dólares al día). Por otra parte, más de 1.500 millones tienen un empleo vulnerable y, por lo general, carecen de condiciones de trabajo dignas, así como de una representación y una seguridad social adecuadas (...). Actualmente, cerca del 80% de la población del planeta posee solo el 6% de la riqueza global. Es probable que en 2016 la participación del 1% más rico de la población en la riqueza mundial supere el 50% (...). En el mundo hay unos 168 millones de niños y niñas trabajadores, cifra que representa casi el 11% de la población infantil, de los cuales 100 millones son niños y 68 millones, niñas. Aproximadamente la mitad de ellos realizan trabajos peligrosos (...)⁸¹.

Tal panorama expone el agravamiento de la indigencia y la exclusión en el mundo. Por lo que, el esfuerzo crítico de este filosofar que emergió como un conjunto filosófico heterogéneo con la mira de acompañar un proceso político, histórico, *real* de liberación en un inicio enfocado en el contexto argentino,

80 Vid. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “¿Teoría de la liberación?”. En: *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?*, op. cit., pp. 150 y 151.

81 PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Informe sobre desarrollo humano 2015* [en línea], loc. cit., especialmente vid., pp. 4, 5 y 6. A la vez consultar: WEF (World Economic Forum). *The Global Risks Report 2016* [en línea]. Disponible: <<https://www.weforum.org/videos/the-global-risks-report-2016>> y también en: <<https://www.youtube.com/watch?v=EucFQ02ic7M>> [Fecha de consulta: 14 de mayo 2017]; HARDOON, Deborah. (2015). *Riqueza: tenerlo todo y querer más*. (Informe temático de OXFAM) [en línea]. Disponible: <https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/ib-wealth-having-all-wanting-more-190115-es.pdf> [Fecha de consulta: 11 de mayo 2017].

luego regional y más tarde bajo una perspectiva mundial, debe profundizarse en nuestros días sin descartar la discusión sobre la dimensión utópica de la F/L ni la revisión de su instrumental categorial analítico.

Los distintos cuestionamientos sobre las graves consecuencias de la globalización neoliberal en la distribución del bienestar y la riqueza mundial, han ido fortaleciéndose y articulándose cada vez más desde diferentes campos del saber, incluyendo la filosofía latinoamericana.

La filosofía preocupada por la “*liberación humana integral, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos*”, pervive en Latinoamérica como “*actitud existencial, política, práctica, histórica, teórica, filosófica*.” Como una reflexión interdisciplinaria y crítica que busca comprender al hombre en su concreta realidad, pero a la vez aspira a ser universal reconociendo y valorando todos los pueblos y culturas y su derecho a su pleno desarrollo⁸².

En este contexto (escenario y tarea) la filosofía (el filosofar activo, propositivo, riguroso y pertinente) reencuentra rumbos clásicos y novedades sin cuento. Articular saberes –con visión epistemológica abierta y amplia, controlada racionalmente– se presenta como un procedimiento fecundo y pasible de rectificación continua para ejercer creativamente la crítica a situaciones indeseables y activar grietas de desarrollos alternativos, los cuales hagan efectivas las transformaciones anheladas. No basta con constatar que todo cambia, para romper inercias y pasividades cómplices. La recreación de lenguajes, estilos, procedimientos, enfoques y aproximaciones forma parte de un generalizado proceso de reconceptualización y de readecuación de la percepción, para afinar capacidades humanas compartibles y acumular fuerzas sugerentes y propositivas. Una renovada consideración analítica de los modos en que se ha ejercido la filosofía en muy diversos marcos institucionales socioculturales, permitiría atisbar funciones y tareas complementarias pendientes o vislumbradas, no sólo en los espacios académicos, insoslayables, sino también en otros ámbitos de la vida colectiva plenos de sugerencias, virtualidades y, aunque parezca difícil de aceptar, saberes⁸³.

Las condiciones históricas actuales mantienen viva la posibilidad del desarrollo de las distintas vertientes de una filosofía crítica y liberadora, si bien uno de los aportes de esta filosofía fue haberse constituido a sí misma como un problema

82 Cfr. SCANNONE, Juan Carlos, “La filosofía de la liberación: historia, características...,” *op. cit.*, pp. 64 y 65. Además, *vid.*, GANDARILLA S., José G.; Jorge Zuñiga (coords.). *La Filosofía de la Liberación, hoy: sus alcances en la ética y la política*. Tomo I. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2013; SAMOUR, Héctor, “Balance actual de la filosofía de la liberación”. *ECA Estudios Centroamericanos*, vol. 68, núm. 734, 2013.

83 Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio, “Filosofar para la liberación: quehacer intelectual y resistencia”. En: Bernales Alvarado, Manuel Ernesto; Víctor, Flores García (comps.). *La ilusión del buen gobierno*. Montevideo: UNESCO-MOST, 2004, pp. 207 y 208.

epistemológico y metodológico, es todavía más significativo el haber acogido la problemática de millones de seres humanos marginados, cuya protesta a favor de su dignificación y cabal desarrollo, hoy se escucha desde todos los rincones de la Tierra. En definitiva, de la capacidad de crítica y autocrítica de esta filosofía, de la voluntad de hacer de sus insuficiencias una búsqueda permanente de respuestas ante realidades intolerables, se desprende –en clave orteguiana–⁸⁴ la obligación de sin importar el punto al que hayamos arribado: seguir pensando...

84 “La dialéctica es la obligación de seguir pensando” (José Ortega y Gasset). Citado por: ALFARO LÓPEZ, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos. Una vertiente del pensamiento latinoamericano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Humanidades. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1992, p.131.