

# CAPITULO 1

## Filosofía de la Liberación, un acercamiento desde la obra de E. Dussel

*Ezequiel Asprella, César Baldoni y Darío Estévez<sup>4</sup>*

### Introducción

La filosofía de la liberación representa un pensamiento crítico por el cual se toma conciencia de la realidad del mundo periférico como origen de un proceso de constitución de la identidad filosófica latinoamericana. Surge en países que comparten la “herida colonial” (Mignolo, 2007 p. 34), en los que la ciencia en general, las ciencias sociales y la filosofía en particular presentan un carácter colonial, repitiendo las categorías y los métodos de las ciencias elaborados en los países centrales.

Entre otros, la filosofía de la liberación tiene el objetivo de construir una auténtica filosofía con valor universal desde América Latina que permita terminar con la dependencia avalada y promovida por una filosofía de tipo academicista, teniendo como punto de partida a los oprimidos latinoamericanos, explicitando críticamente sus urgencias.

Si bien este proceso de revisión y crítica del canon filosófico se dio en toda la periferia<sup>5</sup>, fue en América Latina y específicamente en Argentina a fines de la década del sesenta y principios de los setenta, donde se manifestó en primer lugar.

---

<sup>4</sup> Ezequiel Asprella: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de Tres de Febrero. Correo electrónico [asprella.ezequiel@gmail.com](mailto:asprella.ezequiel@gmail.com). César Baldoni: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: [cesarbaldoni@gmail.com](mailto:cesarbaldoni@gmail.com). Darío Martín Estévez: Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: [darioestevezccu@yahoo.com.ar](mailto:darioestevezccu@yahoo.com.ar).

<sup>5</sup> En India, en la década de los setenta (1973, aproximadamente), Ranajit Guha, un historiador marxista comienza a interpretar la historia de su continente con nuevas categorías, realizando una crítica epistemológica ante el monopolio hermenéutico de Estados Unidos y Europa respecto de la ciencia histórica. De la misma manera, en África, Poulin Hountondji escribe su obra *Critique de l'éthnophilosophie* en 1977 en la cual plantea la necesidad de una nueva visión desde la periferia africana, para poder expresar una “filosofía bantú”. Por su parte, en 1978, el pensador árabe-palestino Edward Said, emprenderá una tarea descolonizadora fundamental en su obra de 1978 *Orientalism. Western conceptions of the Orient* (Solis Bello Ortiz, Zuñiga, Galindo y González Melchor, 2009 p. 399)

## **Etapas antecedentes**

Como quedó dicho, la filosofía de la liberación surge en Argentina entre fines de la década del sesenta y principios de los setenta; sin embargo, uno de sus más conspicuos representantes, Enrique Dussel (1994a, pp. 144-147) considera que se pueden rastrear algunos antecedentes ya desde la época de la conquista. Así, el autor mencionado refiere las siguientes etapas de la filosofía de la liberación:

1) La filosofía política ante la conquista (1510-1553): Con la invasión europea nace el pensamiento crítico, pero a la vez nace el discurso de justificación de la dominación. Se identifican en esta etapa tres formaciones ideológicas concretas: la del amerindio, que si bien no produjo filosofía en sentido estricto, sí elaboró un discurso crítico y simbólico desde el bando 'de los vencidos'; la de los vencedores y la de los críticos. Estas dos últimas representadas en los argumentos esgrimidos en la Controversia de Valladolid por Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas respectivamente. En esta primera etapa hace su aparición la filosofía de la liberación en la defensa de los derechos del indio y en la afirmación de su plena racionalidad y humanidad.

2) La filosofía de la emancipación colonial (1750-1830): El proceso de emancipación colonial generó un discurso crítico político que puede ser interpretado como la segunda etapa de la filosofía de la liberación. Encontramos en esta etapa a la filosofía de Mariano Moreno, Manuel Belgrano, Francisco de Miranda, Simón Bolívar con un contenido claramente emancipatorio, afirmando los valores republicanos ante los monárquicos, la democracia contra el despotismo, el libre comercio contra el monopolio, la libertad de conciencia contra la inquisición.

3) Filosofía de la liberación ante la segunda emancipación: En esta línea deben situarse desde la reivindicación de lo americano realizada por José Carlos Mariátegui y su "socialismo enraizado" (Mazzeo, 2013), pasando por aquella filosofía que se encuentra implícita en la ideología de los inmigrantes europeos y plasmada en los movimientos obreros (anarquistas y socialistas), hasta la producción teórico-práctica liberacionista de la revolución cubana.

## **Antecedentes socio-políticos e influencias teóricas de la Filosofía de la liberación**

Toda filosofía, en tanto pensamiento situado, surge como resultado de la situación y contexto de una sociedad en un momento determinado. La situación que atravesaba el mundo y nuestra región hacia fines de la década de los '60 y principios de los '70, era una situación de opresión provocada por un capitalismo en avance (representado por los EEUU) y en disputa con el bloque socialista (representado por la URSS) y los movimientos de resistencia y oposición ante la pretensión imperialista hegemónica. En el marco de esta tensa relación entre las dos superpotencias, conocida como "Guerra Fría", Latinoamérica, se convierte en un campo de disputa entre ellas.

### **Contexto Socio-político**

En este escenario, tuvieron lugar la Revolución Cubana (1959), los procesos de descolonización en África y Asia y la Guerra de Vietnam (1965-1973), con la resistencia popular que esta desencadena en EEUU; la implementación de la Alianza para el Progreso en América Latina (1961-1970) como respuesta del imperialismo norteamericano para contener los procesos de liberación, el asesinato del Che Guevara en Bolivia en el 1967, los movimientos estudiantiles en 1968, tanto en Francia como en México, los movimientos por los derechos civiles de la población negra de EE UU y el asesinato de Martin Luther King en 1968.

En nuestro país se instaura en 1966 la Dictadura de Onganía (“Revolución Argentina”) que desata la represión contra docentes universitarios en Buenos Aires y conocida como la “Noche de los bastones largos”. A partir del año 1969 se desarrollan una serie de movimientos de protesta contra esta dictadura (Cordobazo, Rosariazo, etc.), y se consolidan las agrupaciones armadas que confluyen con la “resistencia peronista”. En 1973 se produce el regreso a la Argentina del General Juan D. Perón, que es electo Presidente y fallece al año siguiente, siendo sucedido por María Estela Martínez de Perón. Durante su gobierno comienza la represión ilegal, mediante el accionar de la Alianza Anticomunista Argentina (AAA), que persigue a intelectuales, militantes y artistas, quienes se ven obligados a exiliarse del país, entre ellos algunos filósofos vinculados al incipiente movimiento de la filosofía de la liberación. En 1976 un golpe militar en Argentina derroca al gobierno constitucional comenzando la dictadura cívico-militar autodenominada “Proceso de Reorganización Nacional”.<sup>6</sup>

### **Influencias teóricas**

Siguiendo el esquema desarrollado por Carlos Beorlegui (2010, pp. 672-693), analizaremos el contexto conformado por una serie de influencias teóricas tanto europeas como de América Latina.

### **Influencias europeas**

Si bien es innegable la influencia teórica de autores como Hegel, Marx, Lévinas, Ricoeur y representantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, a partir de finales del Siglo XIX surgen en Europa un conjunto de corrientes filosóficas que favorecen la posibilidad de desarrollo de un pensamiento histórico y situado, lo que resulta un punto de partida para el florecimiento de la filosofía de la liberación.

Algunas de ellas son:

El Historicismo Alemán de Dilthey. Para esta corriente la historia es una experiencia vivida. Reconoce el policentrismo histórico lo que permite legitimar la idea de la originalidad de los pueblos. De acuerdo a esta teoría, el ser humano no es una realidad fija desde siempre, sino

---

<sup>6</sup> El desarrollo de los acontecimientos no pretende ser exhaustivo. Es simplemente a los fines de consignar algunos procesos de la situación socio-política mundial, latinoamericana y argentina en particular, que dan cuenta de un clima de época que influyó en el desarrollo de la filosofía de la liberación.

aquello que se va formando en el devenir histórico. La realidad humana va cambiando a través de las diferentes etapas históricas.

El Raciocionalismo de Ortega y Gasset. Según éste, cada punto de vista histórico y cultural es necesario e imprescindible. “El perspectivismo orteguiano abre las puertas para una filosofía de la ‘circunstancia nacional’, que incluye también la pregunta por la historia de esa circunstancia y su evolución intelectual”. (Castro Gómez, 1992, p. 157).

La fenomenología de Husserl, con su defensa a la vuelta a las cosas mismas.

El existencialismo de Heidegger y Sartre, por el cual se considera al Ser como una expresión histórica y temporal.

### **Influencias desde el interior de América Latina**

Desde la Economía: la dominante teoría económica desarrollista, planteaba que los países se agrupaban según su grado de desarrollo económico en tres grupos: desarrollados, en vías de desarrollo y subdesarrollados. Según esta teoría, los países subdesarrollados caminarían hacia la meta del desarrollo una vez que eliminaran los resabios “tradicionales” o “feudales”, es decir, que todos los países podrían llegar a la situación de los países avanzados, con el sólo requisito de poner en práctica las políticas económicas y sociales que habían llevado adelante los países pioneros y comprando las tecnologías que esos países habían desarrollado (Rostow, 1974, pp. 16-23). Ante esta postura, una serie de científicos sociales (entre los que se destacan los brasileños Fernando Henrique Cardoso y Theotonio dos Santos, el chileno Enzo Faletto, el colombiano Orlando Fals Borda y otros) formulan la *teoría de la dependencia* que interpretaba la situación de subdesarrollo de nuestro continente, no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como consecuencia del hiperdesarrollo de los países centrales. El desarrollo de los países centrales supone y requiere el subdesarrollo y la dependencia de los países periféricos. En este sentido la liberación se presenta como el opuesto dialéctico de la opresión y la dependencia, y sería la condición de posibilidad del desarrollo. Se produce así un cambio de paradigma epistemológico, frente al binomio *desarrollo-subdesarrollo*, se propone el de *dependencia-liberación*.

Se postula, por el contrario, que el sub desarrollo es parte del proceso histórico global de desarrollo, que el subdesarrollo y el desarrollo son dos caras de un mismo proceso universal, que ambos procesos son históricamente simultáneos, que están vinculados funcionalmente, es decir, que interactúan y se condicionan mutuamente, y que su expresión geográfica se concreta en dos grandes polarizaciones; por una parte, la polarización del mundo entre los países industriales, avanzados, desarrollados, centros, y los países sub desarrollados, atrasados, pobres, periféricos y dependientes (Sunkel, 1972 p. 9).

Desde la Pedagogía: a comienzos de la década del setenta, el pedagogo brasileño Paulo Freire (1970) publica su *Pedagogía del oprimido*, por la cual se propone acompañar al pueblo en la superación de su dependencia, contraponiendo la tradicional educación *bancaria* con la

*liberadora*, haciéndose sujeto de su propia liberación. Para Freire, la verdadera educación consiste en el accionar del ser humano, y para eso necesita reflexionar y transformar el mundo, para lo cual debe ocupar un rol activo.

Los aportes de la educación consisten en la posibilidad del diálogo que engendra la comunicación, la posibilidad de la crítica y la creatividad como actividades fundamentales del hombre, (...) la posibilidad de obtener una conciencia que llame a preocuparse por la situación en la que se vive. Tales adquisiciones, piensa Freire, harán al educando (especialmente si pertenece a la clase trabajadora) una persona apta para sumergirse en el proceso de cambios. Es decir, este ser humano modificado podrá comprender y comprometerse en la obtención del desarrollo y la democracia, factores que unidos a los frutos de la educación posibilitarán un avance en el camino de liberación. (Devés Valdés, 2003, p. 160).

Desde la Religión: como resultado de la masiva situación de pobreza y desigualdad que vivía la región y con los antecedentes de lo expresado por la iglesia Católica a través del Concilio Vaticano Segundo (1962-65) en el cual se propone una adaptación de la iglesia a las necesidades de la época y de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968), en la cual se intentó adecuar a la iglesia a la propia historia y contexto latinoamericano, reconociendo el compromiso total de la iglesia con los pobres y marginados y la dimensión política de la fe; surgió la *teología de la liberación*, que reinterpretaba el Evangelio a partir del contexto y situación concreta de nuestro continente latinoamericano en tanto oprimido, tomando como punto de partida la situación de miseria y pobreza del pueblo. Entre los autores destacados de esta corriente encontramos al peruano Gustavo Gutiérrez (1971) y al brasileño Hugo Assman (1972), para el cual la teología de la liberación es “reflexión sobre la praxis histórica de la liberación como una forma latinoamericana de Teología política” (p. 24).

Desde la Literatura: emergen diversas obras novelísticas que reflejan la situación de dominación y dependencia que sufre el pueblo latinoamericano, así como su deseo de liberación. Entre estas obras pueden destacarse: *Los pasos perdidos* (1953) del cubano Alejo Carpentier; *Cien años de soledad* (1967) del colombiano Gabriel García Márquez; *Matías, el apóstol ausente* (1969) del boliviano Julio de la Vega; *Ñaucahuazú: Sueños* (1969) del también boliviano Jesús Lara. Además de estos, podemos situar dentro de este grupo a autores como Vargas Llosa, Julio Cortázar, Octavio Paz, Juan Rulfo entre otros.

Desde el ensayo es imposible soslayar la influencia (aunque no inmediata)<sup>7</sup> de *Las venas abiertas de América Latina* (1971) del uruguayo Eduardo Galeano.

<sup>7</sup> El mismo autor refiere que paradójicamente el libro fue primero aceptado por los ámbitos académicos en Europa y Estados Unidos, antes de serlo en América Latina.

Desde el arte en general: en este aspecto es importante destacar al movimiento del muralismo mexicano, con autores de fama mundial como Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros, José Clemente Orozco y otros representantes que dieron relevancia a la estética indigenista, demostrando que se puede producir belleza más allá de los cánones del primer mundo.

También se puede mencionar como una influencia importante los aportes del Movimiento o Grupo Espartaco (1959-1968) en Argentina con artistas como Ricardo Carpani y Juana Elena Diz, entre los más reconocidos. Este grupo se planteaba principalmente la elaboración de un arte al servicio de la liberación, elaborando artísticamente las ofensivas y victorias de la clase obrera; resaltando el impulso antiimperialista. En términos formales Espartaco apostaba por el mural, el afiche y la articulación con espacios sindicales (Kozel, 2015 p. 42).

En la cinematografía, se pueden destacar las experiencias del Cinema Novo brasileño, a finales de la década del '50 y principios de la del '60 con representantes como Glauber Rocha, Nelson Pereira Dos Santos y Rui Guerra, quienes buscaban un estilo brasileño que expresara y mostrara las contradicciones de la realidad, y a la vez ayudara a transformarla. En Argentina, a mediados de la década del 60, el Grupo Cine Liberación liderado por Fernando "Pino" Solanas, Octavio Getino y Fernando Birri, con su apelación a la conformación de una autonomía nacional, y posteriormente a la constitución de una identidad latinoamericana.

Desde el debate filosófico en Latinoamérica: a finales de la década del '60 el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1968) en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?* plantea tres interrogantes: primero, la cuestión de cómo ha sido el pensamiento hispanoamericano y de si ha habido una filosofía originalmente americana. En segundo lugar, se plantea cómo debería ser esa filosofía para ser considerada auténtica. Finalmente, si lo hispanoamericano debe o puede ser tema de reflexión filosófica (Salazar Bondy, 1968, p. 9).

A la primera de las cuestiones, responde que no hay una filosofía propia ya que no hay originalidad ni autenticidad, sino sólo mera recepción y repetición del pensamiento europeo:

Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos y completos en su contenido e intención. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un ismo extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época (*Ibid.* pp. 28-29).

A la segunda, contesta que para que pueda haber una filosofía auténticamente nuestra americana, se debe previamente romper con el sistema de dominio, subdesarrollo y dependencia

(...) una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva (...) Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nues-

tra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora (...). (*Ibid.* pp. 89-90).

Y a la tercera, responde que no hay posibilidad de reflexión de lo hispanoamericano. Latinoamérica es, según él, una comunidad desintegrada y sin potencialidad, ya que la pertenencia a una comunidad alienada, se traduce en una conciencia filosófica mistificada, un pensamiento insustancial y extraño al destino latinoamericano (*Ibid.* p. 85).

El mexicano Leopoldo Zea (1969) en su libro *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, responde a cada una de los interrogantes planteados por Salazar Bondy. Para Zea, ha habido una tradición de pensamiento auténticamente latinoamericano del que es necesario partir.

Cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática. (Zea, 1969, p. 104-105).

La filosofía debe constituirse en un elemento que colabore con el proceso de superación del subdesarrollo y dependencia. Esta *filosofía sin más* permitirá cambiar radicalmente la situación actual.

La autenticidad de nuestra filosofía (...) vendrá de nuestra capacidad de enfrentarnos a los problemas que nos plantean hasta sus últimas raíces (...) Auténtica no sólo ha de ser la filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma como vencerlo (*Ibid.* pp. 113-114).

## **Influencias más inmediatas de la Filosofía de la Liberación**

Si bien, como quedó expresado más arriba, la Filosofía de la Liberación tuvo dos focos precursores: el de México con Leopoldo Zea y el de Perú con Augusto Salazar Bondy, estrictamente hablando, el comienzo y la asociación de un grupo de filósofos que se denominan filósofos de la liberación, hay que situarlo en Argentina. Estos filósofos coinciden en que la temática dominante dentro de la filosofía americana había sido importada e impuesta, por lo que el proyecto de la filosofía autóctona se había convertido en “pensar como” y “ser como”. Ante este estado de situación la propuesta pasaba por un cambio radical; ni siquiera se aceptaba la validez de una filosofía que si bien se interesara en los temas de nuestra región, utilizara los instrumentos de la filosofía canónica occidental. Se debía afirmar nuestro ser oprimido y depen-

diente, ya que la opresión asumida y consciente es el piso desde el cual puede plantearse un horizonte de liberación. Tematizar y razonar la dependencia nos llevaría a vivir y realizar una praxis liberadora.

Para la filosofía de la liberación la praxis de liberación es el “acto primero”, punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical (...) Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta (...) enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma (Scannone, 2009 p. 61).

Estos filósofos (todos ellos con una sólida formación en la filosofía europea), a finales de la década de los sesenta van tomando contacto entre sí, y ya a comienzo de los setenta, confluyen en una serie de encuentros filosóficos en los que exponen y confrontan sus posiciones llegando a una serie de puntos de acuerdo en los que toma cuerpo la Filosofía de la Liberación.

Los acontecimientos más relevantes fueron:

- El II Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en junio de 1971, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, donde sale a la luz del público intelectual la autodenominada “filosofía de la liberación”.

- El II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador en 1972 en San Miguel, centradas en *Pensamiento argentino* (primeras jornadas) y *Liberación latinoamericana* (segundas jornadas), en donde se asienta y concretiza el movimiento.

- En 1973 se publica el libro *Hacia una filosofía de la liberación* (Ardiles et al, 1973), que daría fama continental a los integrantes del grupo: Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fomari, Juan Carlos Scannone, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Hugo Asmann y Carlos Cullen.

- El encuentro de Filosofía de 1975 en Morelia (México), (ya con algunos de los filósofos argentinos exiliados por haber sufrido amenazas y atentados de la Triple A) donde se lanza la filosofía de la liberación al resto de Latinoamérica. Como conclusión de dicho encuentro se redacta la llamada “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En dicha declaración, la filosofía de la liberación es presentada como discurso liberador de los oprimidos, de los pobres, de los países de la “periferia”, en oposición a los países del “centro”.

A una filosofía que justifique (...) la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares (...) Filosofía de liberación, o independencia que lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía lo amplía y universaliza. Lo amplía y universaliza al resto de los pueblos, mantenidos en la periferia de un modo de valores que eran presentados como exclusivos de una determinada expresión de la humanidad, en detrimento del resto. (...) Es en este

sentido que los pueblos que han sufrido y sufren dominaciones, formas de dependencia, se vienen planteando una problemática encaminada a poner de manifiesto el conjunto de los resortes de la discriminación impuesta, así como el instrumental ideológico que ha de ser creado para romper con tales resortes y alcanzar la plena liberación de sus hombres. Liberación que, en forma alguna, implica una inversión del espíritu de dominación, sino pura y simplemente su eliminación en la relación hombre-hombre, pueblo-pueblo. (Dussel, Miró Quesada, Roig, Villegas y Zea, 1975 p. 95).

## Enrique Dussel: claves para pensar desde América Latina

Como vimos, la Filosofía de la Liberación abarca un amplio conjunto de autores, problemas y discusiones, pero posiblemente ningún autor tenga la relevancia y sea asociado de forma tan cabal a la posibilidad de una Filosofía de la Liberación como Enrique Dussel. Esto por una serie de motivos entre los que se destacan su prolífica producción (a la fecha ya escribió más de 50 libros y publicó más de 400 artículos), su sistematicidad, su originalidad y su constante búsqueda que lo llevó a replantearse preguntas y respuestas y a discutir con algunos de los principales filósofos de la segunda mitad del siglo XX de todo el mundo.

Es por esto que desarrollaremos particularmente algunos conceptos del filósofo, teólogo e historiador, que parte de la fundación del movimiento que se presentó en Córdoba y cuyo nombre quedaría asociado de forma indeleble a la posibilidad de pensar una filosofía de la liberación latinoamericana.

### Elementos biográfico-filosóficos

*Como la filosofía para mí es pensar una realidad concreta (aunque deba elevarse hasta sus últimos fundamentos o supuestos), al cambiar el lugar geográfico-político, histórico-social, cambia necesariamente la temática filosófica y se desarrolla (con continuidad) en alguno de sus posibles aspectos (Dussel, 1998, p. 14)*

Para un filósofo que considera que la filosofía es un pensar situado, comenzar con algunos elementos biográficos es imprescindible para comprender cabalmente la obra de un autor.

Enrique Dussel nació en pequeño pueblo de Mendoza, llamado La Paz, un pueblo periférico, en una provincia periférica dentro de un país periférico. Su infancia la vivió primero en su pueblo, luego en la Ciudad de Buenos Aires y finalmente en la Ciudad de Mendoza: desde joven comenzó a participar en la Acción Católica, a realizar tareas solidarias y es parte luego del movimiento estudiantil siendo presidente del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras (CEFYL): En ese momento se empieza a desarrollar la experiencia de la responsabilidad por el Otro.

Estudió Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, donde comenzó a desarrollar particular interés por la ética. Se licenció con honores en 1957 y se fue a España con una beca por un año: él mismo dirá que la mentalidad colonial le exigía realizar la experiencia de ir a Europa, a los países centrales de la producción filosófica.

En este viaje sentirá por primera vez la idea de ser un sujeto absolutamente libre que construye su proyecto, que estaba arrojado a un futuro que había que construir. Y sobre todo, yendo hacia Europa descubrió el mundo periférico: en un viaje de 24 días en barco pudo ver por primera vez el Brasil afroamericano, la cultura bantú en Senegal y la musulmana en Marruecos. Dirá Dussel que en Madrid conoció América Latina y cobró conciencia de ser no-europeo, latinoamericano.

Pero la experiencia que lo marcó de forma definitiva vendría después. Una vez doctorado fue a Israel, donde vivió dos años, entre 1959 y 1961, trabajando como carpintero pobre en la emblemática ciudad de Nazaret. Allí tuvo una experiencia psicológica, mística, intelectual, histórica, humana, que le permitió invertir su concepción de mundo: a partir de ahí y para siempre lo vería “desde abajo”, desde los pobres, los excluidos. Fue entonces que entendió que era necesaria una filosofía latinoamericana, que parta de la experiencia de la pobreza y la exclusión; y que para eso había que destruir el mito griego. En este camino, la tradición semita, cimentada a partir de una revolución de los pobres, de la dignidad del trabajo, resultaba un punto de partida para el pensamiento mucho mejor que la tradición helénica. Esto lo desarrolla teóricamente en dos libros: *El humanismo helénico* y *El Humanismo Semita*, escritos en 1961 y 1964 respectivamente. En estos libros distinguía la filosofía como método, surgida efectivamente en Grecia y la filosofía como tema, lo que se piensa con ese método. En ese sentido, consideraba que la experiencia existencial griega, que partía del monismo del ser y se manifestaba en la distinción entre cuerpo y alma, intentando encontrar la realización en la vida contemplativa, llevaba al desprecio del cuerpo y ubicaba la realización en el plano individual por fuera del desarrollo político de la polis. La experiencia existencial semita, en cambio, partía de más allá del ser, de la Nada creadora; y se manifestaba en la unidad de la persona, sin dualismo cuerpo y alma; y en un ideal ético-político de sacrificio por los otros, por el pobre, con la entrega del profeta por su pueblo.

Luego de sus dos años en Nazaret vuelve a Europa, donde estudia en París y Munich. Allí empieza a tomar forma la preocupación conjunta con estudiantes latinoamericanos de todo el “viejo continente”, de pensar desde la periferia, desde los indios y los pobres; constituyéndose de a poco en un proyecto generacional. Es en esta época que estudia la conquista de América y descubre la figura de Bartolomé de las Casas, como antecesor de un pensamiento desde los excluidos del continente, como señalamos antes.

En 1967 regresa a Argentina y luego de enseñar en la Universidad de Resistencia, Chaco, vuelve a la Universidad Nacional de Cuyo. Allí, todo su recorrido empieza a condensarse alrededor de una fecha clave en su bibliografía: 1492, y la necesidad de una hermenéutica que permita explicar la conquista de América como “choque” asimétrico entre dos “mundos”, el eu-

ropeo y el amerindio, donde una cultura resulta dominadora y las otras (azteca, caribe, inca, etc.) dominadas.

En 1969 escucha hablar por primera vez de la teoría de la dependencia, se publica *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Salazar Bondy, 1968) y descubre a Emmanuel Lévinas, a través de su libro *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad* (Lévinas, 2002). Es desde la lectura de Lévinas que empieza a pensar que la experiencia originaria de todo latinoamericano, que es la experiencia masiva de la dominación, tenía que entenderse a partir de la categoría de Otro, de exterioridad radical. “Levinas nos permitió situar al Autrui como origen radical de la afirmación de la «comprensión del ser» o del «sí-mismo».” (Dussel, 1998, p.20). Si bien Lévinas ayudó a plantear la cuestión de la irrupción del otro, no pudo pasar de eso a la construcción de una nueva Totalidad, que era precisamente la búsqueda de Dussel: Estamos en los años claves para el surgimiento de la Filosofía de la Liberación.

Estos descubrimientos son la base de *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, libro fundamental que terminará en 1973. Es en la segunda parte de este libro donde empieza a introducir categorías nuevas en la historia de la filosofía, a desarrollar una nueva arquitectónica para esta Totalidad constituida desde la exterioridad del Otro. En el tiempo intermedio entre la Totalidad vigente y la nueva Totalidad, se desarrolla la creatividad, la lucha, es el tiempo de la ética de la liberación.

En 1973, Argentina vivía en plena efervescencia política, por el crecimiento de la lucha popular, el triunfo de Cámpora y el retorno de Perón. Es en ese año que Dussel fue víctima de un atentado en su caso, a través de una bomba colocada por los sectores de derecha del peronismo, vinculados a José Ignacio Rucci. En 1975, la represión aumenta, es echado de su cargo en la Universidad Nacional de Cuyo y decide exiliarse en México, país en el que vive hasta la actualidad. Ese mismo año publica otro libro clave: *Filosofía de la liberación*.

Entre 1976 y 1989 se vincula con las revoluciones cubanas y nicaragüenses y empieza a estudiar con mucho detalle la obra de Karl Marx. Contra la tradición occidental del marxismo, desde Engels hasta Althusser, descubre un Marx antimaterialista, ético, antropológico aún en sus textos clásicos (paradigmáticamente *El Capital*), con numerosos puentes con la Filosofía de la Liberación, donde ambos desarrollos parten de la exterioridad del pobre como origen del discurso. De esta época son libros como *La producción teórica de Marx. Una introducción a los Grundrisse; Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63; El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de «El Capital»; y Las metáforas teológicas de Marx.*

Además, desde ese momento viaja recurrentemente a diferentes países de África y Asia, logrando una comprensión más cabal de la periferia del mundo, y complejizando un proyecto político de los excluidos del mundo, aunque siempre partiendo de su experiencia como latinoamericano.

La década de 1990 significó su reconocimiento filosófico en los países centrales, llevando adelante importantes debates que permitieron enriquecer sus textos clásicos de la década de 1970. Tuvo discusiones que fueron publicadas con Karl-Otto Apel, Gianni Vattimo, Richard

Rorty, Jürgen Habermas y Paul Ricoeur. A partir de todo este proceso de reflexión y debate escribió un libro en 1998 que puede entenderse como una actualización del programa de 1973, 25 años después: *Ética de la Liberación: en la edad de la globalización y la exclusión*.

Desde fines de la década de 1990, con el triunfo de Chávez en Venezuela, se abre un nuevo momento en América Latina. Dussel defiende los procesos progresistas latinoamericanos y su reflexión se centra más directamente en la política, escribiendo por ejemplo *20 Tesis de política, Política de la liberación, 16 Tesis de economía política: interpretación filosófica*.

## Algunos conceptos claves

Como pudimos observar, la obra de Dussel es muy amplia y sería imposible abordar en pocas líneas la cantidad de conceptos que desarrolla. Elegimos algunos conceptos claves para entender la obra dusseliana, que creemos que son transversales a su obra y que expresan cuestiones presentes de diferentes formas en toda la filosofía de la liberación.

### Modernidad y eurocentrismo

Existe un “concepto”<sup>8</sup> de la Modernidad: es la emancipación del ser humano a través de la razón. Es el momento de la historia donde la humanidad se hace consciente de sí misma, de su libertad y de la posibilidad que tiene de conocer el mundo. Es el gesto que se inaugura con el cogito cartesiano en el siglo XVII.

Sin embargo, Dussel afirma que ese concepto se apoya en un “mito” irracional de la modernidad, en un ejercicio violento de dominación. De lo que se trata, en primer lugar es de descubrir ese mito, y pensar a partir de él qué significó la modernidad para el sistema-mundo.

Para Dussel la modernidad “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo” (Dussel, 1994b, p.8), por eso la fecha clave es 1492.

La idea de que la modernidad es el esfuerzo de la propia razón como proceso crítico, que comienza con el cogito cartesiano y culmina en el siglo XVIII en Europa, con la Ilustración, la Reforma y la Revolución Francesa (Habermas, 1989, p.37) es, para Dussel, un concepto de modernidad “provinciano”: ubica al inicio de la modernidad dentro de Europa y no necesita más que de Europa para desarrollarse. Por eso, esta visión de la modernidad es eurocéntrica.

En cambio, podemos ubicar el comienzo de la modernidad en la Conquista de América, que se desarrolló en paralelo a la expansión portuguesa por el extremo oriente del siglo XV y XVI, ya que sólo a partir de ese momento podemos hablar de una Historia Mundial y no de culturas e imperios que coexisten entre sí. En esta historia mundial, donde el protagonismo se traslada desde el Mediterráneo al Atlántico, Europa ocupa por primera vez el lugar de “centro”, a partir de construir una periferia dominada, otras culturas ubicadas como “periferias”.

<sup>8</sup> Dussel menciona el “concepto” y “mito” de la modernidad para referirse a categorías filosóficas precisas, por eso, las menciona entre comillas. En este texto sostenemos ese uso de las comillas.

Dussel nos dice que “el ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano” (Dussel, 2000).

Es decir, el “concepto” de modernidad como emancipación tiene en su base la dominación y subordinación del Otro a partir de la conquista. Al mostrar esto, el filósofo mendocino realiza un movimiento que descubre el mito de la modernidad en el que se apoya su concepto; y nos muestra que la modernidad construye una idea de Universalidad partiendo de la configuración eurocéntrica del sistema-mundo.

## El Otro

Para terminar de entender por qué el proyecto moderno fue un proyecto de dominación, es necesario desarrollar brevemente el concepto de Otro, “el oprimido, torturado, destruido en su corporalidad sufriente simplemente grita, clama justicia: “- ¡Tengo hambre! ¡No me mates! ¡Ten compasión de mí!”. (Dussel, 2007b, p. 37).

La filosofía moderna se construyó a sí misma como filosofía Universal, buscando conocer y dominar la Totalidad. Sin embargo, lo hizo ubicando a un Otro fuera de esa totalidad: el Otro negado, explotado, excluido. El libro de Lévinas *Totalidad e Infinito* fue muy importante para lograr esa comprensión del concepto de Otro. Sin embargo, desde América Latina, la experiencia de dominación es distinta, por lo que la noción misma de alteridad se transforma:

Hablando personalmente con Levinas en París a comienzo de 1971 pude comprobar el grado de similitud de nuestro pensar con el del filósofo francés, pero al mismo tiempo la radical ruptura que ya en ese entonces se había producido [...] nunca había pensado que “el Otro” (Autrui) pudiera ser “un indio, un africano o un asiático”. [...] Si Lévinas, en tanto pensador judío, había podido encontrar en su experiencia existencial un punto de exterioridad para criticar al pensar europeo en su totalidad (en especial a Husserl, Heidegger y Hegel), sin embargo no había sufrido a Europa en su totalidad y su punto de apoyo seguía siendo Europa misma. Mientras que nosotros, Latinoamericanos, Africanos y Asiáticos, el mundo de la periferia, hemos sufrido a Europa y nuestro punto de apoyo es una historia externa al “centro”, positiva en sí misma, aunque el mundo culto lo haya considerado bárbaro, no-ser, in-culto” (Dussel, 1975, p. 7).

La filosofía occidental redujo habitualmente lo Otro a lo Mismo. Se trata ahora de partir de ese Otro: otra cultura, otro género, otra clase: todas las formas de dominación son pensadas transversalmente por Dussel a partir de esta categoría.

De lo que se trata en primera instancia es de reconocer al Otro, ponerse en su lugar, escucharlo, no reducir el lugar de lo Otro a lo Mismo. Y el encuentro cara-a-cara ocupa un lugar central: en la posibilidad de ese encuentro radica la posibilidad de una filosofía de liberación: es el encuentro también la posibilidad de poner frente a frente dos culturas, dos concepciones diferentes de la vida, permitiendo el diálogo: el punto de partida es la proximidad, es el encuen-

tro con el rostro. Esta capacidad de escuchar la voz del Otro que irrumpe por fuera de la Totalidad vigente es lo que Dussel denomina conciencia ética.

Bartolomé de las Casas, en plena conquista, reconoce la responsabilidad que debe asumirse ante la libertad del Otro (indígena) como origen de la legitimidad a partir del consenso (Dussel, 2007a, p. 27), lo que significa reconocerles el derecho a tener pretensión de verdad, contra la pretensión universal de validez de la filosofía moderna. Por eso Bartolomé de las Casas es considerado por Dussel como un precursor de la filosofía de la liberación.

Decíamos que la noción de alteridad dusseliana es tomada en parte de Lévinas. Sin embargo, Lévinas critica la totalidad vigente, pero no llega a construir una nueva Totalidad, construida justamente desde la alteridad radical y esto es lo que le va a interesar particularmente al filósofo argentino. Levinas construye una ética, pero no una política. El proyecto de la Transmodernidad busca ser un aporte en este sentido y por eso lo desarrollaremos. Antes, algunas notas sobre el método dusseliano.

### **El método para una filosofía de la liberación: la analéctica<sup>9</sup>**

Dussel comienza estudiando la dialéctica hegeliana, como un método que permite comprender las negaciones. Sin embargo, no reconoce la alteridad: el Otro, la negación, siempre construye una Totalidad, no permite pensar lo que hay más allá de esa Totalidad, termina siempre pensando lo Otro en términos de lo Mismo. Marx en algún punto reformula la dialéctica hegeliana, y el propio Dussel va a leerlo como un autor que tematiza la liberación del Otro oprimido, sin embargo, es aún europeo y piensa desde Europa.

Para Dussel "la Filosofía de ningún modo sería un ámbito de ontología de la totalidad o de la identidad, sino que sería "una dialéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica" (Bauer, 2008, p. 61).

El método analéctico va más allá del dialéctico y viene de un nivel más alto (aná), partiendo de un más acá que es el otro, pero ese otro como libre, que es también un más allá del sistema de la totalidad vigente: el método analéctico se define éticamente y con él es necesario negar la totalidad y negarse como totalidad.

También Dussel se refiere a la cuestión del método distinguiendo dos formas de la dialéctica: la dialéctica dominadora, que es falsa dialéctica; y "la verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico siendo un movimiento ana-dia-léctico" (Dussel, 1974, p.182).

### **Trans-modernidad como proyecto mundial de liberación**

La búsqueda de Dussel, que comienza por la liberación latinoamericana, rápidamente se traslada a un planteo mundial: es necesario superar la razón moderna y su praxis de la dominación. Para esto, comenzamos revelando el mito de la modernidad, para permitirnos reconocer la dignidad del Otro excluido (la otra cultura, la otra etnia, la otra clase, el otro género) y

<sup>9</sup> El concepto de analéctica es desarrollado con mayor nivel en Fontana, J. M. "Para descolonizar el discurso filosófico: el aporte de la Analéctica de Enrique Dussel."

partir de esa alteridad. Esto lo hacemos con un método: la analéctica, y con un proyecto mundial: la Trans-Modernidad.

No se trata de negar la realización de la razón moderna, sino de permitir que esta se co-realice junto a la Alteridad (las víctimas de la modernidad): esto es, que se realiza de una forma imposible para la propia modernidad.

Nos dice Dussel:

El proyecto trans-moderno es una co-realización de lo imposible para la sola Modernidad; es decir, es co-realización de solidaridad, que hemos llamado analéctica, del Centro/Periferia, Mujer/Varón, diversas razas, diversas etnias, diversas clases, Humanidad/Tierra, Cultura occidental/Culturas del Mundo Periférico ex-colonial, etcétera; no por pura negación, sino por incorporación desde la Alteridad (Dussel, 2000, p. 30).

La Trans-Modernidad se enfrenta a los planteos premodernos, que reafirman folklóricamente el pasado y buscan una “vuelta” imposible, que termina en planteos conservadores; pero también a los posmodernos, que pretenden una negación de la modernidad y de toda su forma de razón; pensada además desde la propia Europa.

Se trata de superar a la Modernidad, y esto “es subsunción de su carácter emancipador racional europeo trascendido como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la “Trans-Modernidad” (Dussel, 2000, p. 30).

Quedan muchos conceptos importantes por fuera de esta pequeña síntesis. Sin embargo, consideramos que aquí se sintetizan tres elementos claves de todo su planteo: la crítica a la Totalidad vigente (que analizamos como crítica a la modernidad) a partir de un método propio (la analéctica), partiendo de un compromiso ético con las víctimas (noción de Alteridad), en pos de la construcción de un proyecto de liberación mundial (un proyecto trans-moderno).

## **Perspectivas de la Filosofía de la Liberación**

La Filosofía de la Liberación desde sus inicios hasta la actualidad presenta diversas líneas de pensamiento. Varios autores, como Juan Carlos Scannone (2009), Horacio Cerruti Guldberg (2006), Santiago Castro Gómez – Ramón Grosfoguel (2007), han elaborado diferentes clasificaciones sobre las corrientes existentes dentro del campo de la FL y han señalado los debates presentes en cada grupo.

En este apartado esquematizaremos una de estas clasificaciones e indicaremos algunos debates actuales del campo de pensamiento a fin de mostrar que al interior del campo de la FL no existe un pensamiento homogéneo, sin embargo, podemos advertir que las necesidades de discusión se mantienen como aspectos comunes. Carlos Beorlegui (2010) en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, recupera las corrientes ya mencionadas en Horacio

Cerutti (2006) que esquematizaremos a continuación. Las diferentes corrientes y autores mencionados corresponden a la década de los 60 y 70 en los inicios de la FL.

*Corriente ontologista:* denominada en su origen como corriente *populista de la ambigüedad concreta*, debido a que consideraba lo *popular* como sujeto y objeto de liberación y reflexión filosófica. En general nuclea a grupos populares cristianos (con acercamientos al peronismo), hasta militantes de ultraderecha peronista. Entre los representantes se encuentran Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Carlos Cullen. Las influencias de esta corriente se encuentran en la fenomenología de Husserl, Heidegger, Jung, Ricoeur, Levinas, Escuela de Frankfurt, y, por otro lado, Frantz Fanon y la ideología de Perón.

Tanto Casalla como Kusch (y en general para el resto de las corrientes mencionadas a continuación) buscan desligarse de la tradición europea. Las críticas apuntan hacia el mismo objetivo: la validez universal del pensamiento europeo. En oposición, buscan el análisis de los problemas desde el pensamiento autóctono que está en relación a lo indígena. De este modo, el *pueblo latinoamericano*, lo *indígena*, es el sujeto de la filosofía latinoamericana, punto de partida de toda reflexión auténtica, mientras que para la corriente crítica el sujeto será el proletariado.

En relación a la crítica del marxismo argumentan que el problema no está en el aspecto económico sino más bien en la *indigencia de existir*, es decir que el principal problema es la condición cultural que implica el no comer. El rechazo al marxismo se debe a su origen europeo y en tanto europeo no es capaz de captar los elementos de la cultura popular e indígena de esta región. El marxismo no ha podido lograr una comprensión del problema nacional porque no se ha podido situar en el contexto. Recordemos que para este grupo la función de la filosofía no es la reflexión individualizada, sino que debe realizarse en conexión con el pueblo.

La función de la filosofía es una tarea de liberación, buscar desde el *propio ser latinoamericano*, construir categorías y conceptos propios para el análisis y comprensión de la vida cotidiana, de la realidad en la que se la región se encuentra sumergida; y ya no desde las categorías provenientes de la antigüedad clásica ni europeas.

*Corriente analéctica:* Denominada en su origen como corriente *populista de la ambigüedad abstracta*. Sus máximos referentes son Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone principalmente, y luego se integra O. Ardiles y Humberto Ortega. Esta corriente es la más conocida dada la voluminosa y valiosa cantidad de publicaciones producidas por el propio Dussel.

En los inicios de la FL, como hemos visto, las características específicas de esta corriente están vinculadas a la exigencia de una filosofía ético-política para la fundamentación del discurso y la praxis política; una filosofía pensada desde la denuncia del sistema de opresión posibilitando la liberación de los oprimidos; abandono de la tradición filosófica latinoamericana en tanto que copia los modelos europeos; superación de las tesis del marxismo; reemplazo de la categoría de *clase social* por la de *pueblo* como sujeto del filosofar; reemplazo de la concepción dialéctica (platónica y hegeliana) por la concepción denominada *analéctica*. Proponen

construir una nueva etapa en la filosofía ético-política plasmando un nuevo arsenal teórico y práctico donde el punto de partida está puesto en los sectores oprimidos y marginados.

E. Lévinas es uno de los antecedentes más importantes en los miembros de este grupo debido a su crítica hacia la filosofía occidental, centrada en la metafísica y en el concepto de *alteridad*. Es J. C. Scannone quien trae consigo las categorías de Lévinas para realizar un diagnóstico crítico de la situación latinoamericana de la década del 60' y proponer una salida alternativa, asimismo las teorías de la dependencia también forman parte del marco para tal fin. En líneas generales en el análisis de este autor se caracteriza el período como la toma de conciencia de la situación de desarrollo y de dependencia en los planos político, económico, cultural, ético, etc., una región *subdesarrollada* debido al carácter *dependiente*. Frente al carácter de *dependencia* y *subordinación*, tanto Dussel como Scannone proponen lo que se ha desarrollado anteriormente como el *método analéctico*.

Entre el período 1976 al 1981, Scannone encuentra diferencias con el planteamiento de Levinas debido a que encuentra en Kusch, en su obra *América profunda*, la categoría metafísica de *estar* frente a la categoría de *ser* (propia de la tradición griega y religiosa); y en Cullen el análisis en torno a la *sabiduría popular*. Hacia 1981, otro de los aportes de Scannone para el desarrollo de la FL se debe a la recuperación de J. Habermas y K.O. Apel, en los conceptos de *racionalidad comunicativa* y *ética de la responsabilidad solidaria* respectivamente, así las obras fundamentales que recibe son Habermas J., *Teoría de la acción comunicativa*, y Apel K.-O., *La transformación de la filosofía*. Los diálogos con estas líneas de pensamiento aportan varios trabajos en relación a la ética de la solidaridad y la necesidad de repensar el rol de las instituciones.

La vasta trayectoria de Dussel, desde los años 50' hasta la actualidad, se caracteriza por reactualizar constantemente el pensamiento para la FL. Por un lado, al igual que Scannone y siguiendo a Lévinas, critica a la filosofía europea occidental, denunciando la experiencia propia de la dominación, que construye una *totalidad absoluta* y de *autosuficiencia*. Por otro lado, a diferencia de Lévinas, en el aspecto positivo se propone la constitución de una metafísica de la alteridad (el *otro* en tanto *pobre*) en reemplazo de la metafísica de la totalidad cuyo método es el ya mencionado *analéctica* para la construcción de una filosofía auténtica de liberación. Hacia mediados de la década del 70' realiza varios estudios sobre la obra de Marx, pero, lejos de aceptar esta filosofía sin más. Estas lecturas lo llevan a incorporar el aspecto económico y pensar una economía para la liberación en las relaciones inter-humanas. Posteriormente, en los años 80' de siglo pasado, agrega la idea de *racionalidad comunicativa* (influenciado por Apel y Habermas como hemos indicado anteriormente), un encuentro con el otro donde lo económico se halla integrado al plano social.

Las dos corrientes que mencionaremos a continuación, *corriente historicista* y *corriente problematizadora* corresponden a un grupo más general con la denominación *crítico*. Ambas corrientes surgen en oposición a las dos anteriores. Ambos grupos mantienen líneas comunes: asumir tanto el discurso marxista como el freudiano, en oposición al populismo que sostiene

una visión anti-marxista; mantienen una crítica constante al sector populista sin promover una salida alternativa con un programa y objetivos comunes; las líneas comunes se encuentran en el esfuerzo de ambos grupos por pensar la realidad argentina y latinoamericana.

*Corriente historicista:* Este grupo privilegia el análisis de la FL en relación a sus antecedentes históricos. Conciben, desde la perspectiva hegeliana, la filosofía en tanto historia de la filosofía, por lo que su tarea consistía en un análisis historiográfico latinoamericanista logrando una articulación entre la propuesta de la FL con la tradición. Leopoldo Zea, Arturo A. Roig, A. Ardao son los más representativos de esta corriente.

*Corriente problematizadora:* Los representantes de esta corriente son José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti (que será el portavoz más representativo del grupo), Gustavo Ortiz (desde 1972), y se incluyen también Hugo Assmann, A. Salazar Bondy, estos últimos compartían lineamientos, aunque no formaron parte del grupo. Esta corriente, también denominada “grupo de Salta” debido a que su no aceptación en los grupos anteriores lo llevaron a recluirse a Salta como grupo alternativo.

Mientras que el grupo populista se centra en el aspecto ontológico (metafísico) y ético de la FL, esta corriente enfoca sus análisis en la dimensión epistemológica, centrado en el lenguaje y su verificación, o sea, se preguntan por la posibilidad de una filosofía de la liberación, la forma de construirla o si ya estaba construida; como trasfondo se enfocan en las temáticas del lenguaje, la ideología y el problema metodológico.

Las críticas que este grupo realiza al grupo denominado populista radican por un lado en el aspecto de la ética de la liberación que en su discurso se mantiene dentro de la tradicional filosofía que ellos pretendían superar; por otro lado, en relación al pasado, el grupo populista mantenía absoluto rechazo, mientras que el grupo de Salta concebía su aceptación como tal de manera crítica para hallar respuestas a los problemas que presenta la contemporaneidad.

## Otras líneas que circundan a la FL

El alemán Franz J. Hinkelammert, profesor de la Universidad Católica de Chile desde 1963 hasta 1973, después del golpe militar de Pinochet, se estableció en Costa Rica y se dedicó a trabajar en el Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José. Si bien no forma parte del grupo de FL tiene grandes influencias en el pensamiento de varios representantes de la FL en especial en Dussel. Sus estudios se centran en general en la relación entre economía y teología. Analiza la realidad latinoamericana desde la perspectiva socio-económica y filosófico-teológica. Su contribución está repartida en diferentes etapas con temáticas que van actualizándose de acuerdo al contexto. En los años 70' analiza las teorías socioeconómicas desarrollistas develando el aspecto ideológico de las mismas. Asimismo, intenta vincular el aspecto teológico con el marxismo analizando el carácter tecnocrático de la ideología soviética. En la década de los 80' se centra en el debate con el

neoliberalismo y neoconservadurismo. Finalmente, en los años 90' analiza el impacto negativo de la globalización en la realidad de la vida humana.

Por otro lado, el español Ignacio Ellacuría, que tampoco pertenece al grupo que dio origen a la FL, constituye una influencia importante para los pensadores. Concibe que la filosofía auténtica implique un aspecto liberador para la realidad y para la propia filosofía. Su búsqueda se centra en construir una nueva filosofía cristiana en diferentes momentos: buscar una fusión de elementos neotomistas con las filosofías contemporáneas, intentar rastrear los aspectos cristianos en la filosofía de Ortega y Gasset. En un segundo momento, por la influencia de su maestro español y teólogo Xavier Zubiri (1898-1983) realiza una síntesis entre la escolástica y lo moderno. Para este entonces, en el contexto del Concilio Vaticano II y el de Medellín, abandona paulatinamente el ideal de una filosofía cristiana para pasar a una teología revolucionaria. Abona también un pensamiento sobre la solidaridad y derechos humanos en la región latinoamericana convergiendo la filosofía, la teología y los análisis de la realidad a partir de las diferentes ciencias humanas.

Las diferentes corrientes que se desarrollan a lo largo de las décadas de los 60 y 70 mantienen un eje en común vinculando filosofía y liberación. No faltaron las críticas tanto desde afuera como de adentro para que los propios autores realicen modificaciones a sus planteos y formas de sustentar los presupuestos para una filosofía de la liberación. En la década de los 80 se marcan algunas diferencias que se visualizan en la discusión sobre el cuestionamiento de la dicotomía centro/periferia, dominación/liberación, el rechazo a toda la tradición que utilizara las categorías provenientes de Europa. Aparece en el nuevo período reflexiones en torno a la filosofía intercultural y dialógica que concibe al *otro* como portador de derechos para la construcción de su propio discurso cultural. La categoría *tercer mundo* permite considerar a la propia cultura europea como otra cultura más, que puede poner en crisis su pretensión de superioridad e indiferencia, y de ese modo también quedar liberada.

## Referencias

- Ardiles, O., Assmann, H., Casalla, M., Cerutti, H., Cullen, C., De Zan, J., Scannone, J. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bs. As.: Bonum.
- Assman, H. (1972). *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Castro Gómez, S. (1992). *Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición crítica de una problemática*. Bogota: Universitas Philosophica.
- Córdoba, M. E., Vélez- De La Calle, C. (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2), pp. 1001-1015.

- Devés Valdés, E. (2003). Liberación. Devés Valdés E. (comp.) *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Bs. As.: Biblos.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E., Miró Quesada, F., Roig, A., Villegas, A. y Zea, L. (1975). Declaración de Morelia: filosofía e independencia. En: Roig, Arturo Andrés (1981) *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. México: UNAM.
- Dussel, E. & Guillot, D. E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, E. (1994a). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1994b). *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (septiembre – octubre 1998) Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista Anthropos* (180).
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En Edgardo Lander (editor), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (24-33). Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2004). Transmodernidad e Interculturalidad. (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). *Revista Erasmus*, Año V, no. 1/2, Argentina.
- Dussel, E. (2007a). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2007b). *Materiales para una política de la liberación*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2012). *Materiales para una política de la liberación*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
- González San Martín, Patricia. (2014). La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica. *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 16 (2), pp. 45-52. Recuperado de:  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-94902014000200004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902014000200004&lng=es&tlng=es).
- Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Lima: Sígueme.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Kozel, A. (2015). Estaciones del antiimperialismo rioplatense. En: Kozel, A., Grossi, F. y Moroni, D. (coords.) *El imaginario antiimperialista en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Madrid: Joaquín Mortiz.

- Martínez O. (2014). Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente Enrique Dussel. *Revista Solar*, Volumen 10, pp. 71-86. Recuperado de: [revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Más-allá-de-la-filosofía-de-la-liberación.pdf](http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/Más-allá-de-la-filosofía-de-la-liberación.pdf)
- Mazzeo, M. (2013). *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui: vigencia de su concepto de 'socialismo práctico'*. Lima: Fondo de cultura económica.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Rostow, W. (1974). *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no-comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI
- Scannone, J. (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y vida*, 50(1-2), 56-73. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492009000100006>
- Solis Bello Ortiz, N.; Zuñiga, J.; Galindo, M. y González Melchor, M. (2009). La filosofía de la liberación. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI.
- Sunkel, O. (1972). *Capitalismo transnacional y desintegración nacional en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.