

Libros de **Cátedra**

Filosofar desde Nuestra América

Liberación, alteridad y situacionalidad

Ezequiel Asprella, Santiago Liaudat
y Fabiana Parra (coordinadores/as)

FACULTAD DE
TRABAJO SOCIAL

S
sociales


Eduulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA

LIBERACIÓN, ALTERIDAD Y SITUACIONALIDAD

Ezequiel Asprella
Santiago Liaudat
Fabiana Parra
(coordinadores/as)

Facultad de Trabajo Social



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP

En memoria de
Mónica Padula,
Héctor "Toto" Arrese Igor
y Liliana Raimundi.

Agradecimientos

Agradecemos a la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata, por brindarnos un espacio estimulante para el ejercicio de la docencia y la investigación y por el apoyo brindado a cada iniciativa tomada por nuestra cátedra. A la Dirección de Propiedad Intelectual y la Editorial de la Universidad Nacional de La Plata por responder con celeridad nuestras consultas.

Agradecemos a las y los docentes e investigadores que fueron evaluadores de los capítulos, por sus lecturas rigurosas y los aportes sugeridos. Participaron como evaluadores, en orden alfabético, Ana Arias, Héctor Oscar Arrese Igor, Paula Danel, Enrique Del Percio, Mauro Emiliozzi, Antonio Fenoy, Ariel Fresia, Maximiliano Garbarino, Canela Gavrila, Nadia Heredia, Ludmila Hlebovich, Francisco Landívar, Eduardo López, Livio Mattarollo, Lautaro Rivara, Federico Roda y Pablo Rozen.

Agradecemos a la totalidad de integrantes de las cátedras de Introducción a la Filosofía y Filosofía Social de la Facultad de Trabajo Social (UNLP). A las y los estudiantes que cada año, con sus preguntas e inquietudes, nos motivan a seguir investigando y enseñando. A las autoras y los autores por haber aceptado la invitación a participar del libro. Gracias por las producciones realizadas, por la paciencia y por la predisposición a colaborar.

Finalmente, agradecemos a la Universidad Pública, gratuita, de calidad y laica. A todos/as los/as que promueven e impulsan que así sea. A quienes insisten en construir conocimientos y propiciar prácticas emancipadoras para y junto a los sectores más vulnerados. Y a nuestros pueblos, en Argentina y América Latina, que una vez más se ponen de pie, alzan sus voces e inspiran en lo más profundo nuestras reflexiones.

*El problema de la filosofía es el problema de la libertad,
no es el búho que levanta el vuelo al anochecer,
porque ya ha visto todo lo que ocurre durante el día,
sino que esconde también la sorpresa de la noche y la espera del amanecer.
Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche.
Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente.*

RODOLFO KUSCH. La negación en el pensamiento popular

Índice

Introducción _____	8
---------------------------	---

Santiago Liaudat

PRIMERA PARTE

Introducción a la filosofía de la liberación

Capítulo 1

Filosofía de la Liberación, un acercamiento desde la obra de E. Dussel _____	17
--	----

Ezequiel Asprella, César Baldoni y Darío Estévez

Capítulo 2

Para descolonizar el discurso filosófico: la analéctica de Enrique Dussel _____	38
---	----

Juan Manuel Fontana

Capítulo 3

Acerca de Rodolfo Kusch _____	48
-------------------------------	----

Federico Gerónimo y José A. Tasat

Capítulo 4

Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone _____	62
--	----

Luciano Maddonni

Capítulo 5

Por una espiritualidad política, una espiritualidad de liberación _____	90
---	----

Marina Verdini Aguilar

Capítulo 6

Una crítica decolonial al eurocentrismo de la Escuela de Frankfurt _____	108
--	-----

Omar García Corona

SEGUNDA PARTE

Capitalismo, patriarcado y reconocimiento

Capítulo 7

Filosofía y Trabajo Social para una crítica de la cultura neoliberal _____ 127

Romina Conti y Paula Meschini

Capítulo 8

Trabajo doméstico y opresión de las mujeres desde la teoría de Federici _____ 141

Luisina Bolla, Fabiana Parra y Christian Torno

Capítulo 9

Autoconciencia y reconocimiento del otro en el pensamiento de Hegel _____ 159

Héctor Oscar Arrese Igor y Luis Tellechea

Los/as autores/as _____ 175

Introducción

*Santiago Liaudat*¹

Mujeres y hombres de los Andes de América del Sur mancomunan voluntariamente sus fuerzas en jornadas colectivas de trabajo denominadas *mink'a*, en las cuales se labora la tierra, se construyen caminos y viviendas o se realiza alguna otra tarea de utilidad social. Toda una cosmovisión trasunta en estas acciones comunitarias, un sentido de la vida, una mirada del universo. Sin lo cual no es entendible como estas formas no capitalistas de trabajo sobrevivieron al pillaje y al ultraje de siglos. Las botas de los conquistadores pudieron aplastar las flores, es cierto; pero, como advierte el poeta, no consiguieron detener las primaveras. Y con ella llegaron los nuevos brotes que, generación tras generación, imparables, impredecibles, retoñan a lo largo y ancho de nuestro continente. América es tierra convulsa. Incluso cuando se oye el silencio de la calma chicha y los dueños del poder se enseñorean, se suceden los encuentros subterráneos. Quien aprendió a escuchar sabe que el hormigueo es constante. Y no se sorprende cuando estalla, ahora por aquí, ahora por allá. Por el contrario, se prepara para eso...

Nuestro libro pequeño se lanza a caminar por esas sendas grandes. ¿Quién sabe a qué manos llegará? ¿Qué sueños o inquietudes alimentará? ¿Cuál es la invitación o el pan que lleva bajo el brazo? Imposible saberlo con certeza. En todo caso, podemos compartir lo que nos propusimos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Y, quizá, quien lea el libro se sienta convidado a sumarse.

Digamos, en primer término, que se trató de un trabajo colectivo y solidario. Es, por lo tanto y a su manera, una *mink'a*. Dieciséis autores y autoras, diecisiete evaluadores y tres coordinadores dan visible cuenta de ello. A lo que deberíamos sumar también los aportes del conjunto de trabajadores administrativos, técnicos y personal de gestión, cuyas labores han sido fundamentales para que este libro exista. En segundo lugar, destaquemos que este colectivo no es fruto del encuentro azaroso o accidental. Por el contrario, es lenta sedimentación, fermentación de ideas elaboradas en aulas, reuniones, militancias y lecturas compartidas. Eso ha sido en estos años la Cátedra de Filosofía de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata. Así como los seminarios de grado y posgrado, proyectos de investigación y extensión y publicaciones que integrantes de esta impulsamos. En ese sentido, podemos afirmar, sin temor a exagerar, que el libro es un grano de arena que forma parte de un proyecto más gran-

¹ Profesor Titular Ordinario de la Cátedra de Introducción a la Filosofía, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: santiago.liaudat@gmail.com

de y de una ambición mayor. En tiempos de individualismo narcisista apuntalamos lo colectivo y solidario. En la era del cortoplacismo pragmático apostamos a una memoria ancestral y una mirada estratégica de largo alcance. Frente a la despolitización y el descompromiso de un pensamiento académico muchas veces encerrado en lógicas instrumentales con el único fin de “hacer carrera”, sostenemos en alto la idea de un pensar que es vida, que se responsabiliza, que duele, que enraíza.²

De allí venimos. A lo mejor con eso alcance para atisbar los signos de hacia dónde vamos. Sin embargo, está la necesidad de ponerlo en palabras.

Ha corrido mucha agua bajo el puente desde que los procesos de descolonización del Tercer Mundo alentaron la crítica a los esquemas mentales funcionales al imperialismo y se propusieran situar el pensamiento en nuestras sociedades, historias y culturas. Por supuesto, el planteo no era nuevo y abrevaba en figuras colosales que, por lo menos desde fines del siglo XVIII, venían alentando la necesidad de desarrollar un pensamiento propio que acompañase los procesos independentistas. La emancipación intelectual como condición necesaria para la independencia política, económica y cultural. Pero fue recién en la segunda posguerra, en el contexto de las luchas de liberación nacional, cuando crecieron, se desarrollaron y florecieron diversas escuelas de pensamiento que sistematizaron la crítica al eurocentrismo moderno/colonial y el sistema capitalista imperial. Nos referimos a corrientes tales como la teoría de la dependencia, el pensamiento latinoamericano en ciencia, tecnología y desarrollo, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y, sobre todo, la filosofía de la liberación.

Sin embargo, cincuenta años de estudios metódicos sobre el eurocentrismo y sus efectos en nuestras sociedades, dos siglos de reflexiones que apuntalan la necesidad de un pensamiento propio, poca mella han hecho en nuestras universidades. El canon eurocéntrico domina por doquier. Planes de estudio, proyectos de investigación y tesis doctorales siguen a pie juntillas autores del Norte, con sus temas, conceptos y metodologías. Proliferan los comentaristas locales, de exégesis sesuda y poca audacia teórica. ¡Somos todavía hoy sucursales de escuelas francesas, alemanas o norteamericanas! Se ignora por completo el pensamiento que nos

² Cabe hacer una aclaración. Hasta el año 2018 existía en el ámbito de la Facultad de Trabajo Social (UNLP) una única cátedra de *Filosofía*. Desde ese año, y debido a reformas en el plan de estudios de la carrera, tenemos, por un lado, la cátedra de *Introducción a la Filosofía* en primer año y, por otro lado, la de *Filosofía Social* en quinto año. Actualmente los docentes y colaboradores de aquella cátedra unificada nos encontramos distribuidos entre las dos materias. Por esa razón en el presente libro hay autores de ambas. A continuación, se puede acceder a través de hiper-vínculos a diversos materiales que permiten conocer nuestro trabajo. En primer lugar, el sitio web de la cátedra de [Introducción a la Filosofía](#). Allí puede consultarse al programa de la materia y diversas actividades realizadas. En segundo lugar, hemos impulsado *seminarios de grado* en temáticas afines a las de este libro, cuyos programas de contenidos pueden descargarse: [Historia del pensamiento político argentino: proyectos de nación y perspectivas emancipatorias](#), [América Profunda: la cuestión social desde el pensamiento crítico latinoamericano](#), [Crítica de la colonización intelectual: aportes para “pensar en nacional”](#) y [Desarrollo, dependencia y liberación](#). En tercer lugar, también pueden consultarse los programas de los *seminarios de posgrado* [Ciencia, Tecnología y Sociedad](#) y [Una alternativa al capitalismo globalizado: la teoría de la desconexión de Samir Amin](#). De este último se siguió la publicación del libro [La teoría de la desconexión de Samir Amin: una opción para Argentina frente a la crisis global](#). Por último, podemos mencionar, entre otros, los *proyectos de investigación* “Eurocentrismo, ciencias sociales y perspectiva decolonial” y “Dependencia epistémica, eurocentrismo y colonialidad del saber: hacia un pensamiento situado” y los *proyectos de extensión* “Cuestionarlo todo para retenernos de otro modo. Encuentros de construcción colectiva de conocimientos y lazos emancipatorios con mujeres privadas de libertad” y “Estigmatización y alternativas en contextos de posencierro. Cooperativismo y estrategias comunitarias para personas privadas de su libertad”.

antecedió incluso en nuestras propias instituciones. Y se llega a negar que existan ideas de valor en nuestras tierras. Es que, sencillamente, nada fuera de Europa o América del Norte tiene valor. Son el patrón de medida basado en la reducción de lo universal y lo humano a lo europeo y norteamericano. Son todavía hoy el tribunal de la razón frente al cual todas las demás culturas y los diversos modos de pensar y vivir deben justificarse.

Pero resulta que el eurocentrismo no es un estado natural o un destino inevitable. Es una producción continua, una reafirmación de fe cotidiana. Con cada clase, con cada tesis o proyecto de investigación, con cada libro y artículo que abona en ese sentido. Si retomando a de Sousa Santos nos proponemos una “sociología de las ausencias” podemos ver los mecanismos cotidianos de producción de la ignorancia sobre lo propio y de entronización de lo ajeno. Scalabrini Ortiz hablaba de la “ignorancia planificada”. El eurocentrismo no es el mero desconocimiento de lo autóctono... es el ocultamiento, la invisibilización, la negación activa, la producción sistemática del silencio.

Digámoslo sin tapujos: el canon académico –tal como se lo reproduce acríticamente– forma parte del aparato cultural de dominación. Y está asociado a un *modus vivendi*, a marcadores sociales de estatus, que lo consolidan a nivel emocional en las clases medias ilustradas. Desde el momento que asociamos cultura con cultura europea e historia de la humanidad con historia europea, el conocimiento sobre las mismas permite detentar el estatus de *persona culta*. Por eso discutir eurocentrismo es muy difícil cuando, entre otras factores, una parte considerable de los sectores ilustrados locales hacen de esos símbolos culturales un poderoso elemento de identidad e identificación.

Hay que sacar de la inocencia a la academia eurocéntrica. De mínima, asumamos que se encuentra en un estado de *inocencia culpable*. Colabora, deliberada o inconscientemente, con el borramiento de lo propio, la enajenación cultural, el epistemicidio continuo, la des- acumulación permanente. Y duele saber que el eurocentrismo académico tiene profundas consecuencias sociales y políticas. Puede parecer exagerado, ya que diversas mediaciones ocultan la relación entre causa y efecto. Pero la causalidad existe. Las matrices teóricas dominantes permean con efectos mayormente negativos en la gestión pública, en los procesos sociales, en la dinámica política, en el modelo educativo, en el paradigma de desarrollo.

Partimos de un hecho. El conocimiento es un producto social y una producción social, por lo tanto geo-cultural e históricamente situada. Y su circulación está permeada por las dinámicas globales que atraviesan todas las demás áreas, en particular la lógica de centros y periferias. Eduardo Rabossi, en una obra desdichadamente poco conocida que se titula *En el comienzo Dios creó el canon*, señala para el caso de la filosofía la existencia de un G4 compuesto por los países exportadores de ideas (Francia, Estados Unidos, Alemania y el Reino Unido). Frente a los cuales las filosofías periféricas actúan como importadoras y, por tanto, se ubican en una relación de dependencia. Sin dudas, el análisis es aplicable a otras disciplinas. Las consecuencias que enumera el autor son múltiples, entre las que se destaca la ausencia de tradiciones

nacionales de pensamiento. Por lo que recuperar la obra de autores que nos antecedieron es parte ineludible del proceso de emancipación intelectual.³

Por último, aclaremos que no nos proponemos un giro chauvinista o localista de baja estofa. Por el contrario, queremos mostrar –una vez más– el carácter situado del pensamiento canónico en tanto pensamiento europeo injustamente universalizado. Y nos planteamos una mirada desde el Sur de los problemas humanos. Lo universal, pero visto por nosotros y nosotras. Todo punto de vista es la vista desde un punto. Y el nuestro es latinoamericano y ubicado junto a los pueblos que resisten y sueñan con un buen vivir. Desde aquí, sí, dialogamos con el Norte, con la actitud espiritual de José Martí que nos decía: “Injértese en nuestras Repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras Repúblicas”.

En este libro presentamos por lo tanto un viejo enfoque filosófico que, no obstante, resulta novedoso para la mayor parte de quienes enseñan o estudian filosofía. La perspectiva en cuestión es la de la Filosofía de la Liberación. Con esta denominación nos referimos a una vigorosa corriente teórico-metodológica, desarrollada en América Latina y el Caribe hace unos cincuenta años y difundida actualmente en todos los continentes. Sin embargo, y por todo lo dicho, este enfoque teórico aún no arraiga en el canon filosófico local y nacional. Así pues, nuestro libro apunta a suplir mínimamente la vacancia que existe en nuestro medio respecto a las Filosofías de la Liberación. Para lo cual ofrece una serie de artículos de fácil lectura que apuntan al trabajo áulico en la universidad, pero extensible, en principio, a los diferentes niveles educativos. Y cuenta además con una Segunda Parte en el que se abordan temáticas específicas en torno al capitalismo, la opresión de género y el reconocimiento del otro. A continuación presentamos un breve resumen del contenido de los capítulos:

La **Primera Parte** del libro (“Introducción a la Filosofía de la Liberación”) comienza con el **capítulo uno**, a cargo de Ezequiel Asprella, César Baldoni y Darío Estévez, en el que se realiza un primer acercamiento esquemático a las Filosofías de la Liberación. Se presentan los factores históricos, sociales y culturales que enmarcaron su surgimiento en las décadas de 1960 y 1970 y se reseñan las principales influencias teóricas, tanto de la filosofía europea como de diversas corrientes del pensamiento latinoamericano. A partir de lo cual reponen los primeros encuentros que fueron el punto de partida de un movimiento filosófico que se propuso construir una auténtica filosofía con valor universal desde América Latina. Filosofía que para ser tal debía comprometerse con el proceso histórico de liberación de los/as oprimidos/as y contribuir al esclarecimiento social mediante la crítica de la colonización intelectual y cultural (en particular, al carácter eurocéntrico del conocimiento filosófico). Una vez establecidos estos elementos, los autores se concentran en la presentación de algunos de los principales conceptos de Enrique Dussel, por considerarlo el principal exponente de esta corriente. Se destacan las nociones de modernidad, otredad, método analéctico y

³ La reflexión de Eduardo Rabossi (1930-2005) al final de su vida es sumamente reveladora, ya que no se trata de un autor proveniente del latinoamericanismo o el liberacionismo, sino de la tradición analítica. El prominente filósofo argentino fue miembro fundador de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), integrante de la CONADEP y Subsecretario de Derechos Humanos durante la presidencia de Raúl Alfonsín. El libro mencionado en el cuerpo del texto fue editado *post mortem* por editorial Gedisa en el año 2008.

transmodernidad. Finalmente, presentan sucintamente los debates internos que caracterizan a la Filosofía de la Liberación y que se expresan en tres corrientes que denominan ontologicista, analéctica y problematizadora.

En el **capítulo dos** Juan Manuel Fontana profundiza en una noción particular de la obra de Enrique Dussel. Se trata del desarrollo del concepto de analéctica. Pero para presentar la idea y sus alcances teóricos, el autor previamente presenta la oposición entre dos formas de comprender a la alteridad y cómo esa polaridad expresa decisiones ético-políticas con consecuencias sobre la praxis filosófica. De un lado, aquella mirada que continua reproduciendo, desde una matriz (pos) moderna/colonial, la lógica dominadora de subsunción de toda alteridad a una “mismidad” académicamente legitimada. Del otro lado, la propuesta de propiciar la irrupción del Otro como novedad radical. Así pues, desde esa oposición realiza la crítica al carácter colonizador de la filosofía eurocéntrica en tanto dialéctica monológica incapaz de ir más allá del horizonte de comprensión de la modernidad/colonialidad e inevitablemente encerrada en las dicotomías que caracterizan a esa matriz de pensamiento (dicotomías que, por otra parte, nos conducen a la crisis global en que nos encontramos como humanidad). Frente a lo cual, se propone el abordaje desde una metodología analéctica, que abre el horizonte de una auténtico pensar filosófico, situado y liberador. En tanto estado de escucha, la analéctica supone un encuentro cara-a-cara con una alteridad que se considera siempre irreductible, evitando la caída en el monoculturalismo moderno/colonial.

El **capítulo tres**, elaborado por Federico Gerónimo y José A. Tasat, es un acercamiento al pensamiento de Rodolfo Kusch mediante una aproximación a su vida y obra. En relación a su biografía, se destaca que fue un filósofo y ensayista argentino que orientó sus investigaciones hacia temáticas americanas, abarcando desde el mundo precolombino a la cultura popular contemporánea. Sus búsquedas lo llevaron a viajar de manera recurrente por Bolivia, Perú y el norte argentino, elaborando registros fotográficos, auditivos y crónicas, que fueron los insumos de sus reflexiones. Luego, los autores presentan algunos de sus conceptos centrales (*pensar y filosofía, ser y estar, hedor y pulcritud*) e indican que los mismos deben ser comprendidos desde el horizonte del *suelo* y la *cultura*. Así, vida y obra confluyen en una forma de pensamiento. Un pensar que no se reduce a una analítica conceptual, una puja entre argumentaciones o a una simple abstracción académico-literaria que cristaliza el conocimiento y lo vuelve estable, determinado y fijo, sino que se trata de un pensar en movimiento y traza un andar que supone incertidumbres, aciertos, apuestas, programas y juegos. En síntesis, se trata de un pensamiento profundamente americano, cuya vinculación con la praxis no remite solo a la teoría, sino que adviene, en ejercicio y producción, creador de nuevos sentidos que gravitan en nuestro suelo y nuestra cultura. Finalmente, Gerónimo y Tasat proponen un encuentro entre este pensador y la comunidad educativa mediante una propuesta didáctica que permita llevar estas reflexiones al aula.

El **capítulo cuatro**, escrito por Luciano Maddonni, presenta la obra de Juan Carlos Scannone, uno de los referentes más destacados del latinoamericanismo filosófico contemporáneo. El autor señala que su pensamiento enlaza creativamente una sólida forma-

ción en la tradición reflexiva de la filosofía occidental, con el reconocimiento de la situacionalidad e historicidad del pensar, la responsabilidad ético-histórica del intelectual y una fina atención a la novedad y celo a su posibilidad alterativa histórica. La combinación singular de estos elementos posibilitan a Scannone el despliegue original de aportes metodológicos y categorías para pensar “en, sobre, desde y para” América Latina como lugar hermenéutico. Entre sus principales contribuciones se destacan la formulación de la analéctica, la categoría de pueblo y su sabiduría, la mediación simbólica, la lógica de la sobreabundancia gratuita y el discernimiento filosófico. En el capítulo se ofrece, con pretensión introductoria, una presentación del autor, describiendo esquemáticamente el itinerario de su pensamiento a partir de las nociones de liberación, sabiduría popular y gratuidad. Según Maddonni, estas nociones operan en su filosofía como sucesivas perspectivas fundamentales, cada vez más radicales, que progresivamente reconfiguran el punto de partida, el horizonte fundamental, la forma y el sujeto del pensar.

En el **capítulo cinco** Marina Verdini Aguilar analiza los rasgos fundamentales de una particular expresión del liberacionismo latinoamericano: la Teología de la Liberación. La aproximación que realiza la autora se circunscribe específicamente a los momentos constitutivos de la misma y se realiza retomando los aportes de dos de sus principales exponentes: Gustavo Gutiérrez Merino y Franz Hinkelammert. En ambos casos se presentan algunos datos biográficos de modo de dar cuenta de la coherencia entre el pensar y el hacer de estos pensadores, ya que ambos se distinguen por su compromiso con la reflexión en torno a las injustas realidades de nuestro continente, en tanto tarea constitutiva e ineludible de los procesos que aspiran transformarlas. Entre otros y otras, Gutiérrez y Hinkelammert han llevado adelante una *praxis* que nos permite considerarlos como referentes del pensar en Nuestra América. Asimismo se efectúa una revisión de tres destacados eventos teológicos acontecidos durante las décadas de 1960 y 1970: el Concilio Vaticano II y la 2ª y 3ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín y Puebla, respectivamente).

El **capítulo seis**, a cargo de Omar García Corona, expone y analiza algunos rasgos eurocéntricos en el pensamiento de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Así, aunque el discurso de la Teoría Crítica logró percibir, de cara a la modernidad, una franja significativa de temas a discutir, el autor encuentra que desde una mirada descolonial este grupo de pensadores muestran un acentuado localismo eurocéntrico, desde sus fundamentos y en su desarrollo. Este trabajo no constituye, pues, una interpretación estándar de la afamada Escuela. García Corona intenta, más bien, explicar y problematizar algunas falencias que son parte de la misma racionalidad que critican los frankfurtianos. Es decir, desde una filosofía situada en Latinoamérica, el autor se pregunta cuáles son los posibles alcances y límites de la Teoría Crítica. En particular, en la obra de Max Horkheimer y Theodor Adorno –observando al interior de sus discursos– se cuestionan algunos presupuestos de raíz moderna, ilustrada y burguesa, en una investigación que intenta la construcción de respuestas desde nuestro particular lugar de enunciación. Lo que significa una toma de posición epistemológica, política y ética que no opere bajo los mecanismos de dominación producidos por la modernidad.

Ya en la **Segunda Parte** del libro (“Capitalismo, patriarcado, reconocimiento”), nos encontramos con el **capítulo siete**, elaborado por Romina Conti y Paula Meschini, que se propone revisar pormenorizadamente la categoría de “crítica” en tanto concepto que se ha instalado en la producción de discursos filosóficos en torno al Trabajo Social. Desde la perspectiva según la cual la cultura neoliberal se configura en el marco de la consolidación histórica del proyecto del capitalismo y teniendo en cuenta que la crítica al capitalismo ha sido vertebrada centralmente por el marxismo, las autoras se proponen analizar los alcances e implicancias de la categoría de “crítica” en esa línea teórica. En particular, su utilización en el marco de los debates del Trabajo Social. Producto del análisis efectuado, Conti y Meschini consideran incompleta o deficitaria la utilización estándar del concepto en este campo y sugieren una reformulación de la idea de crítica en miras a recuperar su potencia para pensar-hacer proyectos de transformación social. Y como condición básica para afrontar los desafíos que la cultura neoliberal le plantea a la Filosofía y el Trabajo Social latinoamericanos.

El **capítulo ocho**, escrito por Luisina Bolla, Fabiana Parra y Christian Torno, recupera el pensamiento de Silvia Federici como aporte a la especificidad y la intervención profesional de los/as trabajadores/as sociales. En la búsqueda de contextualización del pensamiento de la autora, se recupera en clave genealógica los orígenes de sus reflexiones, enmarcadas en los procesos de lucha y activismo que impulsaron la Campaña Internacional “Salario para el Trabajo Doméstico”. Luego, el capítulo desarrolla los principales aportes de Federici para releer la historia del capitalismo en clave feminista, prestando principal atención a las tesis vinculadas al cercamiento de las mujeres, a la matanza de brujas y la apropiación del trabajo y cuerpo femenino como engranajes centrales para la puesta en marcha del sistema capitalista. En diálogo con otros saberes y aportes de los feminismos latinoamericanos, Bolla, Parra y Torno introducen la noción de cuerpo-territorio para pensar las particularidades de estos debates en contextos periféricos donde el extractivismo y la violencia caracterizan las principales formas de apropiación y rapiña. En este marco se recupera la potencialidad de las luchas feministas como clave y horizonte de transformación social al mismo tiempo que se reflexiona acerca de las potencialidades históricas del colectivo profesional del Trabajo Social a partir de su subalternidad y de su feminización. Y se revaloriza - a la luz de Federici y de la economía feminista - el espacio reproductivo como garante de la reproducción de la vida.

Por último, en el **capítulo nueve**, Héctor Oscar Arrese Igor y Luis Tellechea hacen una presentación del problema de la autoconciencia y el reconocimiento del otro en el pensamiento de Hegel, en particular en la *Fenomenología del Espíritu*. Para lo cual los autores reponen el contexto de surgimiento de la obra (idealismo alemán) así como un panorama general de su sistema filosófico. Luego se detienen en el objeto de interés del capítulo que es la exposición de la dialéctica del amo y el esclavo, el devenir de la autoconciencia y el problema del reconocimiento. Los autores presentan paso a paso y analizan los conceptos centrales de esta dialéctica, tales como la negatividad del deseo (por la cual la conciencia se diluye al no poder relacionarse consigo misma por medio de su objeto, dado que lo destruye constantemente), la aparición de

alteridad y la conflictiva relación de las autoconciencias (cada una solo puede relacionarse consigo misma por medio de la cosificación de la otra), el devenir de la relación amo/esclavo (de acuerdo con la cual el primero cosifica al segundo, quitándole todo vestigio de subjetividad y no pudiendo ser ya reconocido por él) y, finalmente, la superación de esta dialéctica gracias a la formación (*Bildung*) del esclavo a través del trabajo.

PRIMERA PARTE

Introducción a la filosofía de la liberación

CAPITULO 1

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

Ezequiel Asprella, César Baldoni y Darío Estévez⁴

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 periferia⁵, 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.

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

⁵ 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”.⁶

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

⁶ 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)⁷ de *Las venas abiertas de América Latina* (1971) del uruguayo Eduardo Galeano.

⁷ 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, dónde 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”⁸ 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”.

⁸ 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 analéctica⁹

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

⁹ 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 *analéctico* 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.
- 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
- 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.

CAPÍTULO 2

Para descolonizar el discurso filosófico: la analéctica de Enrique Dussel

*Juan Manuel Fontana*¹⁰

Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su "visión del mundo" [...] importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones. Con un poquito de suerte, podríamos lograr que nuestro disfraz fuese perfecto y pasar por distinguidos ciudadanos del mundo (del mundo metropolitano, claro está).

OSVALDO ARDILES, Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica

La emergencia histórica de un filosofar situado y comprometido

En un contexto de franco predominio del paradigma academicista, donde la práctica filosófica efectiva en el ámbito institucionalizado se ejerce casi exclusivamente en términos canónicos, se vuelve cada vez más imperiosa la necesidad de trascender el encorsetamiento académico de esta forma de pensar alienada y alienante. Como es sabido, el proyecto de descolonización del discurso filosófico se inscribe en una larga tradición de pensamiento crítico. Veremos pues a grandes rasgos el contexto de surgimiento y las particularidades de la corriente liberacionista de cuño latinoamericano, de la que se desprende la propuesta dusseliana de un "pensar analéctico" que a nuestro entender realiza un aporte sustantivo a dicho proceso de descolonización.

Las filosofías de la liberación surgen en el ámbito académico a fines de la década del sesenta, como expresión crítica de la situación de opresión en Latinoamérica propiciada por un capitalismo dependiente. ¿Cuáles son los rasgos comunes de este movimiento? Básicamente, elaborar una auténtica filosofía desde América latina, que contribuya a la superación de la situación de dependencia estructural avalada por la filosofía academicista dominante. Desde esta perspectiva, se trata pues de enraizar la reflexión filosófica en una

¹⁰ Juan Manuel Fontana: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: juanmaf09@gmail.com

toma de posición ético-política en favor de los sectores oprimidos, vistos como portadores de la novedad histórica. La tarea de explicitar críticamente las urgencias del pueblo pobre y oprimido, se traducirá en un nuevo estilo de filosofar propiamente latinoamericano, que irá cristalizando a principios de los setenta en un grupo de jóvenes (mayormente argentinos) formados en la filosofía tradicional europea¹¹.

En lo que hace entonces a sus antecedentes filosóficos más inmediatos, la conciencia progresiva de la dependencia cultural decanta en la famosa polémica entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea¹². Recuperando brevemente el eje de la polémica, Salazar Bondy cuestiona al filosofar realmente existente en Latinoamérica, como un pensamiento “defectivo e inauténtico” que es fiel reflejo de nuestra situación de dependencia en el plano sociopolítico y sociocultural. Zea afirma, por el contrario, la existencia de una firme tradición filosófica latinoamericana. Aun cuando bebamos de fuentes occidentales, piensa el filósofo mexicano, bien podemos reelaborarlas críticamente y encaminarlas a solucionar los problemas específicos de la región. Por ello observa que la pregunta que formula su interlocutor responde a cierto complejo de inferioridad en relación a la matriz de pensamiento europea.

Sin embargo, las motivaciones de Salazar Bondy parecen ser otras. Ante todo señala el carácter predominantemente mimético del pensar latinoamericano, que, al menos en su expresión hegemónica, y al decir del propio Zea, no ha mostrado demasiado interés en dar respuesta a los problemas que plantea la realidad americana, con categorías de pensamiento propias. Bajo la situación de dependencia vigente, insiste con razón el filósofo peruano, el ejercicio de problematización de la realidad local tiende a hacerse en forma equivocada, por razón de la utilización de mediaciones teóricas importadas. Si no quiere ser un subproducto falseado de la cultura europea, mera copia de creaciones foráneas, la filosofía latinoamericana tiene que constituirse como expresión de la vida de nuestra comunidad.

Por su parte, Zea insiste en que la debilidad de este planteo reside en los parámetros de medición de lo que sería un *auténtico* filosofar latinoamericano, entendiendo que el reclamo de su contrincante (de una filosofía emergente del cambio social) sigue atado al paradigma filosófico dominante. La filosofía no puede ser solo expresión sistemática de una realidad preexistente (como en Europa). Más bien debe correr pareja con la acción, e incluso constituir la base reflexiva de una praxis revolucionaria. Y si esto es así, Zea tiene razón en que el filosofar no debe quedar sujeto al momento “práctico” de cancelación o abolición de la dependencia, recreando así la vieja idea de un pensar que solo puede nacer en el ocaso de los acontecimientos históricos, para llevar al plano del concepto la realidad objetiva.

Lejos de considerar zanjada la polémica, alcanza aquí con remarcar que ambos filósofos coinciden en caracterizar a la filosofía latinoamericana como conciencia crítica y emancipatoria del sistema de dominación vigente. En nuestra región, parecen sugerir ambos, el pensar filosó-

¹¹ Esta corriente teórica es deudora del clima de época imperante, así como de una larga tradición de pensamiento crítico latinoamericano. Cfr. Dussel, 1985; Cerutti Guldberg; 1992; Devés Valdés, 2003; Beorlegui, 2004.

¹² El inicio de la controversia puede seguirse a través de las siguientes obras: Salazar Bondy, A. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; y, Zea, L. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*.

fico puede y debe asumir una tarea sustantiva. Y en lugar de advertir allí una sobrestimación de las posibilidades reales del pensamiento filosófico situado¹³, más bien cabe celebrar la emergencia de una saludable concepción de la filosofía, entendida como ejercicio crítico y (auto)reflexivo de la comunidad, como autocomprensión (auto-conciencia) de las necesidades, intereses y aspiraciones emancipatorias que se expresan en su seno y que ella misma busca realizar. Así concebido, el pensar filosófica entraña no poca utilidad para las luchas de resistencia y cambio social nuestroamericanas. Como veremos, de hecho este ha venido siendo, programáticamente y con diversos matices, el rasgo común de la corriente liberacionista.

¿Qué significa pensar desde América Latina?

Retomando el planteo inicial, ¿cómo se manifiestan los efectos nocivos del eurocentrismo? ¿Por qué constituye una matriz de pensamiento alienada y alienante? ¿Cuáles son las ventajas de pensar en términos latinoamericanos? En suma, ¿qué significa pensar desde América latina?

Siguiendo el planteo del filósofo boliviano Juan José Bautista, la respuesta es contundente. El problema de la dependencia estructural (en todos los planos), la opresión y exclusión social, la miseria y el sufrimiento, el (neo)colonialismo, todo eso que importa para nosotros en/desde la periferia del sistema mundo moderno/colonial, no puede entenderse, no puede siquiera ser pensado a partir de la filosofía nordatlántica. ¿Por qué? Sencillamente, porque este no ha sido, no es, ni será *su* problema, o bien, en una formulación más estricta, una *cuestión* suya¹⁴. Y no puede serlo, dado que es en *estas* regiones donde se presentan las condiciones histórico-sociales para la emergencia de un nuevo marco metodológico y categorial, más adecuado a las exigencias de una praxis descolonizadora capaz de enfrentar los devastadores efectos del capitalismo tardío del centro.

La tarea entonces es construir un pensar (filosofar) propio. Y no alcanza con replegarse hacia Latinoamérica. Es necesario superar o trascender la filosofía europea, porque en ese marco categorial se encuentran las razones profundas de la dependencia. Son precisamente los presupuestos ideológicos del *logos* occidentalocéntrico los que vienen obturando nuestras posibilidades de auto-comprensión. Parafraseando a Ardiles, este aparato conceptual nortecéntrico impide más que posibilita la expresión de nuestra peculiaridad u originalidad histórica-social-cultural-existencial. Se trata entonces de una crítica entendida como des-trucción¹⁵, como un

¹³ Cfr. Sobrevilla, 1990, p. 35.

¹⁴ Bautista se hace eco de la distinción heideggeriana entre “cuestiones” y “problemas” (u “ocurrencias”). A diferencia de los “problemillas”, que remiten a un modo de existencia alienada o inauténtica, una cuestión o “un tema en ‘cuestión’” es lo que “da que pensar”. La *cuestión* entonces, lo que dará que pensar a la filosofía de la liberación de Dussel, es “la miseria del *pauper* latinoamericano”. Es necesario pues un “lenguaje categorial” que permita “hacer explícito e inteligible teóricamente hablando, lo pensado”. Pero a diferencia de Heidegger, “no basta con tener ojos, sino que [...] hay que saber tener oídos, o sea hay que saber ‘escuchar’ la voz del otro”. Tal como lo sugiere el autor, las filosofías de la conciencia (dialéctica hegeliana) y de la existencia (hermenéutica fenomenológica heideggeriana) muestran aquí sus límites. A lo largo del capítulo volveremos sobre este punto. Cfr. Bautista, 2005, pp. 4-6, especialmente nota 13. Las comillas simples y las cursivas son del autor.

¹⁵ La raíz “struo” (presente en la palabra “destrucción”) remite a reunir, juntar o ensamblar. Cfr. Ardiles, 1973, p.11 ss.

des-montar o des-armar críticamente el marco categorial moderno occidental, para avanzar en la consolidación de una matriz de pensamiento propio desde la que podamos elaborar *nuestros* problemas (cuestiones), los del mundo periférico oprimido a causa de las desigualdades estructurales que genera la globalización hegemónica (hoy en su actual fase neoliberal).

Pero, ¿de qué modo es posible dar lugar a otra filosofía, que sea capaz de asumir la perspectiva silenciada de los oprimidos? ¿Cuál es el sustento filosófico del proyecto dusseliano *trans-moderno*?¹⁶ Desde la perspectiva de Dussel, el discurso filosófico canónico se vuelve dominante por cuanto logra absorber, ocultar y silenciar las voces (el pensar) de las alteridades subalternizadas por el proceso de expansión moderno/colonial. El proyecto de la filosofía de la liberación es pues el proyecto de un pensar que partirá de la interpelación radical encarnada en la palabra sin-sentido (bárbara) de esas alteridades negadas. Esta palabra, que se revela siempre como epifanía (por sí y desde sí), requiere “tener oídos” para escucharla.

Ahora bien, ¿cuál es la condición de posibilidad para la escucha? ¿Desde dónde se supera el decir dominador? ¿Cómo ir más allá de la negación del Otro? Analéticamente, nos dirá Dussel¹⁷. Y ante todo esto supondrá un nuevo giro ético y antropológico (no eurocéntrico) en el plano metodológico, por virtud del cual las alteridades ya no podrán ser invisibilizadas, cosificadas y finalmente instrumentalizadas al servicio de un proyecto histórico de acumulación y despojo. En esencia, este nuevo giro al interior del método dialéctico busca ir *más allá* del monólogo solipsista al que propende la razón moderna occidental, partiendo de la palabra silenciada e interpelante del oprimido latinoamericano en el sistema (totalidad) vigente. De ese modo no solo afirma la autoridad y prioridad epistémica del pensar popular (de “los más”), sino que al mismo tiempo lo declara imprescindible para superar las limitaciones de la dialéctica tradicional, encerrada en el movimiento totalizador intrínsecamente excluyente de un *logos* que solo piensa *desde, por y a sí mismo*¹⁸.

¹⁶ Nos concentraremos en el segundo período de la obra dusseliana (1969-1976), habitualmente considerado como un momento de constitución y maduración de su filosofía, donde aborda la cuestión metodológica que desemboca en la formulación de la *analéctica* o *dialéctica analógica*. Cfr. Beorlegui, 2004, cap. 10.

¹⁷ Existe una polémica en torno a quién habría sido el precursor en el uso del término. Cerutti Guldberg le reconoce a Dussel haber desarrollado “con mayor amplitud el método” pero le atribuye a Juan Carlos Scannone la “propuesta original”. Sin embargo, el propio Dussel afirma haberse inspirado en Bernhard Lakebrink, filósofo alemán de cuño tomista y orientación hegeliana. Ver, respectivamente: Cerutti Guldberg, 1992, p. 55 y p. 230, nota 14; Dussel, 1973c, p. 127, nota 32. Por razones de extensión, aquí no intentaremos zanjar la polémica, priorizando el tema que nos ocupa. En este sentido, solo cabe agregar que, además de Dussel y Scannone, la analéctica es asumida (con leves variaciones) como el método propio de la Filosofía de la Liberación por varios de sus más insignes exponentes (O. Ardiel; M.C. Casalla; etc.). Cfr. Salazar, 2005, p. 170.

¹⁸ La auténtica filosofía, parafraseando a Dussel, no se piensa a sí misma. Primordialmente “no piensa textos filosóficos [sino que] piensa lo no-filosófico: la realidad [...]”. El pensamiento crítico, continúa el autor en perspectiva histórica, pareciera haber “surgido en la periferia, como necesidad de pensarse [...] ante el centro y como exterioridad [...], pero termina siempre por dirigirse hacia el centro. Es su muerte como filosofía *crítica* (contradiscurso que se articula a la praxis liberadora); es su nacimiento como ontología acabada y como ideología (de las ideologías: filosofía de la dominación). El pensar que se refugia en el centro termina por pensarlo como la única realidad. Fuera de sus fronteras está el no-ser, la nada, la barbarie, el sinsentido [...]”. Toda filosofía clásica, insistirá Dussel, es filosofía de la dominación: expresión teórica de la opresión práctica del centro sobre las periferias. Cfr. Dussel, 2011, pp. 20-22. Lo que está entre paréntesis es un agregado mío. Se observa aquí, como en toda la obra dusseliana, la apelación a la dialéctica entre centro-periferia elaborada por la teoría económica de la dependencia, influencia decisiva para el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana. Desde el enfoque dependencista, la periferia es constitutiva del centro, su cara oculta. No hay centro opulento, desarrollado, civilizado y moderno, sin periferia empobrecida, expoliada, bárbara y colonial.

Esta “antropología de la palabra” echa entonces raíces en la exterioridad del discurso eurocéntrico. Primeramente exige dejarse interpelar por ella, “saber oír” su palabra¹⁹, propiciando así su irrupción siempre como novedad radical e irreductible (al *logos*). El eje del método analéctico radicará pues en el punto de partida de la reflexión crítica que propone, en la premisa ética y política (emancipatoria) en que descansa su anhelo epistémico. Veámoslo más detenidamente, sin ánimo de entrar en una discusión exegética y erudita.

Hacia un pensar *analéctico*

El hallazgo dusseliano consiste en identificar una nueva perspectiva del método dialéctico que permite superar sus limitaciones intrínsecamente eurocéntricas. Si la dialéctica hegeliana era esencialmente monológica (por ello falsa y finalmente dominadora), en esta nueva faceta la dialéctica es constitutivamente dialógica. La dialéctica falsa hace imposible la emergencia (revelación dirá Dussel) de la otredad desde su propia subjetividad. En esta “dialéctica de la totalidad”, el Otro queda reducido a mera manifestación de lo Mismo (Idea). No hay que olvidar que, para Hegel, “lo que es racional es real; y lo que es real es racional”. De ahí que, en la medida en que “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento”²⁰, será precisamente en el ámbito de la filosofía (como Saber Absoluto, o saber de todos los saberes), donde la realidad se captará a sí misma, sin opacidades, a través de un movimiento dialéctico de unificación de las diferencias en una “totalidad objetiva realizada” (el concepto)²¹.

Al reducir toda singularidad histórica a la “identidad fundamental de lo uno” (lo Mismo), esta “ontología de la visión” constituye una maquinaria epistémica trituradora de la Alteridad²². Es pues el camino (método) de un pensar que va *reductivamente* de la diferencia a la identidad absoluta (Hegel) o finita (Heidegger): de la multiplicidad histórica a la mismidad universal, o bien, de los entes intramundanos al ser como fundamento²³. El otro dialéctico se vuelve mera expresión diferenciada (o extensión) del sí mismo. En este marco, no hay Otro que el concepto, no hay Otro que el pensamiento.

Apelando pues a la jerga de la metafísica tradicional, Dussel observa en esta “ontología de la identidad”, por la que “todo es uno”, el fundamento oculto de los sucesivos proyectos históricos de dominio y opresión que han dado (y dan) lugar a formaciones sociales estructuralmente

¹⁹ Análogamente a la lógica indígena tojolabal del “mandar obedeciendo”, donde la autoridad del mandar está en el *obedecer*. Esto es, en el “escuchar al que se tiene delante”. Cabe recordar que en latín, el prefijo *ob* significa tener algo o alguien “delante”, y la raíz *audire* significa “oír” (escuchar, prestar atención). De ahí que “ob-ediencia” remita aquí al acto de “saber escuchar al otro”.

²⁰ Cfr. Hegel, 1968, pp. 34-35.

²¹ “Allí, lo singular, las diferencias y las contradicciones quedan superados (disueltos) en una totalidad organizada racionalmente”. Cfr. San Martín, 2014, p. 48. Lo que está entre paréntesis es un agregado mío.

²² “La filosofía (sostiene Dussel) nos ha enseñado que todo es ojo y luz”. Desde Parménides (hasta Hegel), “el pensar (como visión del Ser) y el Ser (son) lo mismo”. Y agrega, esa luz (*logos*) que muestra todo como fenómeno (lo-que-aparece), niega al (ser del) Otro como distinto y pretende subsumirlo como lo Mismo (ser-visto o pensado). Cfr. Dussel, 1977, cap. 2, pp. 119 ss. Lo que está entre paréntesis y las cursivas son mías.

²³ Herrera Salazar; Reyes López, 2016, pp. 74 ss.

desiguales y excluyentes (esclavistas, coloniales, imperiales, clasistas, neoliberales)²⁴. En consecuencia, bien podemos concluir, como lo hace Dussel, que si la “dialéctica de la totalidad” constituye la matriz de pensamiento filosófico del sistema-mundo moderno/colonial, si ella expresa la racionalidad inherente a la experiencia fáctica de expansión y dominio imperial de los valores e intereses nordatlánticos, entonces develar críticamente su lógica de producción de conocimiento resulta tan urgente como necesario para un proyecto de liberación social situado en la periferia.

Tal como hemos sugerido antes, la filosofía de la liberación en tanto proyecto de descolonización intelectual supone un doble movimiento, que incluye un momento deconstructivo (destrutivo, crítico) y otro reconstructivo²⁵. En el caso de Dussel, el segundo se expresará pues en términos de un pensar analéctico, entendido como un ir más allá de la “totalidad claustrofóbica” de la racionalidad moderna a partir de una resignificación del concepto levinasiano de alteridad. De esta manera, mediante la deconstrucción de la filosofía hegemónica (Hegel y Heidegger), la filosofía de Dussel emerge como una “metafísica de la alteridad” que concibe su tarea no ya desde la reflexión y profundización en el tradicional problema del Ser sino desde el encuentro cara-a-cara (intersubjetivo, responsable) con el Otro marginado, excluido y silenciado. Sobre la base de la categoría de proximidad (“proxemia”), entendida como experiencia originaria o verdad primera²⁶, Dussel construye así un nuevo punto de partida para un pensar liberador. El vivenciar al Otro como libre ante mí (rostro-ante-rostro) constituye así el *a priori material e intersubjetivo* de toda reflexión filosófica. Lejos de quedar atrapada (o disuelta) bajo una mismidad totalizante, la otredad es ahora afirmada (reconocida) por este nuevo modo de pensar como exterioridad irreductible²⁷.

Pero la equivocidad eurocéntrica de la alteridad levinasiana impide pensar críticamente las injusticias sociales que constituyen nuestra realidad local y regional. Para Dussel, el Otro es ante todo y primeramente el pobre, oprimido y marginado de la periferia. Por eso su filosofía se propone como una *meta-física* histórica. En tanto en cuanto afirma a ese Otro como distinto, como aquello que está siempre *más allá* (meta) del orden *natural* (physis) establecido por la razón eurocéntrica y dominadora, el pensar analéctico se revela entonces contra la pretensión totalitaria de fundar la otredad en lo “ya pensado” desde occidente (que, al subsumirla como mera diferencia-deficiente, ha venido inferiorizando e invisibilizando su singularidad histórica).

La analéctica dusseliana asume pues la urgencia del proyecto de descolonización del discurso filosófico, enraizando la reflexión en la praxis liberadora de esas alteridades negadas por la racionalidad moderno/colonial. Y partiendo de *su* palabra interpelante, no hace más que re-

²⁴ Cfr. Parissi, 1979, pp. 45-46.

²⁵ Cfr. Bautista, 2005; Mignolo, 2002. Si bien la discusión en torno a las fuentes de la filosofía dusseliana excede los estrechos límites de este texto, cabe mencionar que el filósofo mendocino postula a la tradición crítica de la filosofía europea, que oscila entre la vertiente post-hegeliana (Feuerbach, Marx, Kierkegaard) y el enfoque transfenomenológico (especialmente Lévinas, en su crítica a Heidegger), como la “prehistoria de la filosofía latinoamericana”. Así, el pensar analéctico será un emergente de la crítica en perspectiva latinoamericana a la filosofía hegeliana del concepto y al pensar esencial heideggeriano. Cfr. Dussel, 1973c, pp. 108-113.

²⁶ Cfr. Dussel, 2011, pp. 44 ss.

²⁷ Siguiendo a Lévinas, Dussel observará “que el Otro está más allá del pensar, de la com-prensión, de la luz, del logos; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*”. Cfr. Dussel, 1973c, p. 113. Desde allí, será posible pensar al Otro en su condición de exterioridad al propio pensar.

conocer su dignidad epistémica y reivindicar asimismo las demandas concretas que se expresan a través de ella. De este modo, la filosofía de la liberación implica un activo posicionamiento en favor de la construcción de una totalidad más abierta, radicalmente dialógica, pluriversal y trans-moderna²⁸.

Epílogo: más allá del canon... más acá de nosotros mismos

Como hemos visto, las diferencias que existen entre el pensar tradicional de la totalidad (“ontología de la identidad”) y el pensar que se abre a la exterioridad (“meta-física de la alteridad”), hunden sus raíces en severas discrepancias metodológicas, que en última instancia revelan su profunda dimensión ética y política. En este sentido, Dussel se refiere a la “concepción pedagógica” del filosofar liberador. Se trata aquí de reemplazar el “amor a la sabiduría” de la tradición helenocéntrica (reivindicada por derecha e izquierda como el mayor legado de occidente) por una “sabiduría del amor al otro”.

En el primer caso, el totalitarismo de una razón provinciana (particular) abusivamente universalizada acabó silenciando y excluyendo la especificidad propia de todo lo no occidental. En cambio, pensar desde la periferia supone avanzar hacia una “analéctica pedagógica de la liberación”, que se sustenta sobre la condición discipular del sujeto del filosofar. La palabra revelante del Otro exige entonces ser creída y aceptada como tal. De lo contrario no hay auténtica filosofía. Según Dussel, el filósofo como futuro maestro debe comenzar por ser discípulo (actual) del futuro discípulo. Para ello, debe liberarse de su esclavitud respecto de la razón eurocéntrica (puesto que desde allí “nada puede interpretar realmente”). Y es la palabra analéctica, magistral del maestro-discípulo, lo que le permite ir más allá de la totalidad, abriéndole la puerta de su propia liberación²⁹. El filósofo que se compromete con la liberación práctica e histórica del Otro accede pues a un mundo nuevo, a un renacer como filósofo. Vemos aquí la inversión del mito platónico de la caverna: el momento esencial en la constitución del discurso filosófico “no es el ver ni la luz”, sino “el amor de justicia y el Otro como misterio”.

²⁸ La *transmodernidad* remite al proyecto de liberación de las víctimas de la modernidad occidental, a partir de la afirmación y el reconocimiento de las identidades culturales negadas (oprimidas) a lo largo del proceso de la globalización hegemónica. Esto supone una re-provincialización del paradigma occidentalocéntrico, que trae necesariamente consigo la apertura a Otros modos de pensar (epistemes), en el marco de un diálogo crítico y simétrico (*pluriversal*) con pretensiones de alcanzar justicia (social y cognitiva) global. Cfr. Dussel, 2004, pp. 218 ss.; 2007, pp. 17-18.

²⁹ Cfr. Dussel, 1973c, pp. 122 ss. Si bien no podemos profundizar en las tensiones de la corriente liberacionista a propósito del rol del intelectual-filósofo, vale señalar que en otros textos no menos emblemáticos Dussel ensaya estrategias de autolegitimación similares. En el afán de fundamentar la autoridad epistémica del “auténtico pensador latinoamericano”, apela a su carácter de “trabajador intelectual” comprometido en la lucha por la liberación del pueblo oprimido. Así, la justificación para asumir plena y *exclusivamente* la tarea de la acción reflexiva (“operar la historia teóricamente”), reside en su lugar de enunciación. Este filósofo debe ser tomado seriamente por el “hombre de acción”, porque en lugar de incurrir en la imitación europeizante propia del academicismo es capaz de producir un conocimiento socialmente útil, con arraigo en la palabra silenciada de los marginados y excluidos. La tarea del filósofo liberacionista hunde sus raíces (y por ello se legitima) en este momento discipular-dialógico: saber-escuchar/interpretar para saber-servir. Y este servicio consistirá en esclarecer teóricamente los fundamentos de la acción política a partir de la elucidación de nuestra situacionalidad histórica e identidad colectiva. Véase Dussel, 1973a y 1973b. Para una de las críticas más punzantes a este planteo, véase: Cerutti Guldberg, 1992, p. 56. Según la objeción recuperada allí, la condición discipular que exige el método analéctico no deja de ser elitista, en la medida en que el filósofo es siempre “exterior al pueblo”, es un “no-oprimido”.

Pensar desde las mayorías afectadas negativamente por las desigualdades estructurales de la globalización hegemónica es aceptar que su testimonio y experiencia de subordinación y resistencia es incomprensible a la “luz” del logos eurocéntrico. Es aceptar que la singularidad irreductible de esas memorias, prácticas y saberes se vuelve opaca (y deforme) desde la matriz de pensamiento filosófico hegemónica. Más allá de su sofisticación teórica³⁰ y de su sesgo un tanto elitista, es innegable que la propuesta de un pensar analéctico contiene un enorme potencial para la descolonización de la filosofía tal como se la practica en nuestro medio institucional. Dussel nos recuerda que las problemáticas propias de nuestra situación periférica e históricamente dependiente (situación originaria de nuestro pensar) *no pueden ser adecuadamente pensadas* desde el canon impuesto por la tradición filosófica occidental. Por más que se trate de su tradición crítica (lenta y gradualmente incorporada al canon), desde allí solo podemos incurrir en *ceguera epistémica eurocéntrica*. Como agravante, por este camino acabamos legitimando y normalizando a escala global el pensamiento único de la filosofía canónica³¹.

Más acá de (*aquende*) la tradición encumbrada por la academia, están las filosofías locales (del Sur global) que buscan evadir el filtro neocolonial del canon profesional. El falso dilema en el que la filosofía latinoamericana se encuentra actualmente atrapada consiste en verse obligada a ceder a las imposiciones del canon (y desaparecer imitativamente dentro de la tradición hegemónica) o bien partir hacia el exilio disciplinar (y dejar de ser reconocida como “auténtica filosofía”)³². En esta coyuntura, la corriente liberacionista nos empuja a reafirmar nuestro derecho a continuar pensando filosóficamente en clave nuestro-americana, deshaciéndonos por igual de atávicos ademanes sucursales e inducidos complejos de inferioridad.

Tal como enseña la analéctica dusseliana, atender exclusivamente a los patrones de producción de conocimiento y a los problemas filosóficos que han surgido (y surgen) al calor de las experiencias socio-históricas nordatlánticas, deja inermes de sentido crítico a los sujetos individuales y colectivos de la periferia, quienes sufren y resisten las asimetrías tramadas por la fase actual de la mundialización capitalista. Simplemente, desde las filosofías heleno-euro-norteamericanocéntricas estas experiencias de marginación y lucha (social y epistémica) se vuelven tan ininteligibles como inexistentes³³.

³⁰ Dussel entiende que la analéctica permite el tránsito hacia un modo de pensar trans-ontológico, al asumir tanto el momento *negativo* como *positivo* del discurso de la totalidad. Mientras el primero implica constatar *críticamente* la imposibilidad de pensar al Otro *desde la misma totalidad* (sin exterioridad), el segundo permite ilusionarse *propositivamente* con la posibilidad de interpretar la revelación del Otro *desde el Otro* (siempre como semejante, ana-logo). Sobre los criterios y orientaciones para una “correcta interpretación” de la palabra del Otro, véase: Herrera Salazar; Reyes López, 2016, pp. 78 ss.; Dussel, 1973a y 1973c. Las cursivas son mías.

³¹ Para una ampliación de esta crítica: Rabossi, 2008; Fontana, 2019.

³² La idea se inspira en un planteo de Mignolo, quien aporta también una no menos sugestiva metáfora en relación a la situación actual del campo filosófico: “Todo el mundo sabe que una misma sala no se ve igual si se entra por puertas distintas. Es más, de las muchas puertas por las que uno puede entrar en la sala de la filosofía, sólo había una abierta. El resto estaban cerradas. Es fácil comprender lo que significa que haya sólo una puerta abierta y que quien pase por ella esté sometido a un estricto control de acceso. Cfr. Mignolo, 2002, pp. 10-11.

³³ Cfr. Sousa Santos, 2006. Véase, especialmente, pp. 20-30. Allí el autor muestra el carácter “metonímico” de la racionalidad moderna occidental, cuya comprensión restringida o reduccionista del mundo (totalidad), tiende a contraer, disminuir y sustraer el presente, dejando afuera “mucho realidad”. Para combatir a esta racionalidad que “toma la parte por el todo”, se impone mostrar que “lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble [...], descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo”. Desde las epistemologías del Sur, hace falta pues una incansable *sociología de las ausencias* que ponga en evidencia y permita superar las diversas lógicas monoculturales promovidas por la “razón metonímica”.

En cambio, la propuesta de un pensar analéctico y el proyecto utópico de una sociedad transmoderna que anidan en la filosofía de la liberación latinoamericana brindan (o pretenden brindar) herramientas analítico-prácticas para la descolonización del ser³⁴ y del saber³⁵. A juzgar por estas enseñanzas, nuestra esperanza reside en las filosofías que asumen su lugar de enunciación (geopolítica del conocimiento) y surgen por ello en el corazón de las luchas sociales (anticapitalistas, ecológicas, anticoloniales y antipatriarcales). Con ellas nos iremos volviendo cada vez más capaces de superar la violencia epistémica nortecéntrica, tejiendo categorías de comprensión que eviten caer en la hipertrofia interpretativa de la modernidad occidental y resulten adecuadas a nuestras propias realidades.

Referencias

- Ardiles, O. (1973). "Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación". En: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum. Pp. 7-26.
- Bautista, J. J. (2005). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* En: <http://old.afyl.org/quesignificapensar.pdf>
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, H. (1983 [1992]). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos. Cap. 3, pp.157-191.
- Dussel, E. (1964 [1973a]). "El trabajador intelectual y América Latina". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 18-23.
- (1971 [1973b]). "Metafísica del sujeto y liberación". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 27-32.
- (1972 [1973c]). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". En: Dussel, E., *América latina, dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*. Buenos Aires: Ed. Fernando García C. Pp. 108-131.
- (1974 [1991]). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Universidad de Guadalajara.
- (1977 [2011]). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.
- (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación*. México: Extemporáneos.

³⁴ Cfr. Maldonado-Torres, 2007.

³⁵ Cfr. Lander, 2000.

- Dussel, E. (1985). *Retos actuales a la Filosofía de la Liberación*. Ponencia presentada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Guadalajara: México.
- (2004). "Sistema mundo y 'transmodernidad'". Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México. Pp. 201-226.
- (2007). *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. En: Revista A Parte Rei, 54, noviembre. México: UAM.
- Fontana, J. M. (2019). "Descolonizar el saber, transformar nuestras prácticas educativas. El pensar filosófico más allá del canon eurocéntrico". Neuquén: Otros Logos. Revista de Estudios Críticos. Vol. n°.10. Pp. 106-124. ISSN 1853-4457.
- Hegel, G. F. (1968). *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Ed. Claridad
- Herrera Salazar, G.; Reyes López, J. A. (2016). "El método 'ana-dialéctico' de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel". En: Roda, F.; Heredia, N. (comps.). *Filosofía de la liberación. Aportes para pensar a partir de la descolonialidad*. San Salvador de Jujuy: Ed. FHYCS-UNJU.
- Lander, E. (2000). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En: Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 4-23.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre. Pp. 127-168.
- Mignolo, W. (2002). *Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial*. Revista: El Atlántico Sur Trimestral. Págs. 57-96.
- Parisi, A. (1979). *Filosofía y dialéctica*. México: Ed. Edicol. Cap.3: "Discusión sobre la 'Analéctica'". Pp. 43-57.
- Rabossi, E. (2008). *En el comienzo Dios creó el Canon. Biblia Berolinensis*. Buenos Aires: GEDISA.
- Salazar, F (2005). "Dialéctica". En: Salas Astraín, R. (coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano: conceptos fundamentales*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH. Volumen 1. Pp. 167-177.
- San Martín, P. (2014). *La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica*. Mendoza: Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas. ISSN 1515-7180. Vol. 16 n° 2
- Sobrevilla, D. (1990). *Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy*. Revista Latinoamericana de Filosofía 16 (1): 25
- Sousa Santos, B. (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Capítulo I. "La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes". ISBN 987-1183-57-7.

CAPÍTULO 3

Acerca de Rodolfo Kusch

*Federico Gerónimo y José A. Tasat*³⁶

De que un silencio vacío ronda nuestro saber, lo prueba el hecho de que en el mundo moderno, no obstante el saber acumulado, no sabemos. (...) Lo señala el exceso de teoría, la abundancia de soluciones y la violencia desatada. Todo esto es el símbolo de la silenciosa mudez de nuestro saber culto, que ha perdido el contacto con su contenido. Es que nuestro silencio no es el del pueblo. Detrás del silencio popular, y de su decir cualquier cosa, hay una verdad que rige su combinatoria y que nosotros perdimos.

RODOLFO KUSCH, Esbozo de una antropología filosófica americana

Introducción

“Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer” (Borges, 2017, p.114), afirma Jorge Luis Borges en Funes el memorioso. Si seguimos la lógica de su afirmación, pensar es recordar semejanzas. El presente artículo pretende esbozar una aproximación a la vida, escritos y algunos conceptos del pensamiento de Rodolfo Kusch. Parte del supuesto de que pensar no se reduce a una analítica conceptual, una puja entre argumentaciones o a una simple abstracción académico-literaria que cristaliza el conocimiento y lo vuelve estable, determinado y fijo. El pensar está siendo vivo, en el suelo gravitado y nos interesa posibilitar el encuentro de aquellos autores que no se trabajan en nuestra currícula tan cierta.

Nadie se escapa de su sombra, pero desde América en el campo educativo se oculta, no son visibles pensadores que con una gran obra simbolizaron nuestras culturas, identidades y formas de tramitar la vida. Las disciplinas que abordan teorías de la cultura, por ejemplo, rara vez dialogan con obras y autores que formularon categorías que se constituyeron como fecundos aportes para pensar las dinámicas culturales, sociales y políticas específicas de estas latitudes. No se trata, por supuesto, de desautorizar o sustituir un canon por otro. Se trata, eso sí, de un esfuerzo por fomentar no solo un diálogo multi o inter,

³⁶ Federico René Gerónimo: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de la Plata. Correo electrónico: fgeronimo@trabajosocial.unlp.edu.ar. José A. Tasat: Universidad Nacional de Lanús / Universidad Nacional de Tres de Febrero. Correo electrónico: jtatat@untref.edu.ar

sino transdisciplinario. Un diálogo que no excluya, que no invisibilice saberes, y que tampoco contribuya para perpetuar omisiones.

Por tanto, se trata de pensar en movimiento y trazar un andar que supone incertidumbres, aciertos, apuestas, programas y juegos. En este sentido, se trata de un trayecto educativo que, a través del encuentro con pensadores contemporáneos americanos - en este caso Rodolfo Kusch - pretende conocer, analizar y poder comparar diferentes perspectivas, enfoques y horizontes de nuestro pensar situado. En definitiva, posicionarnos desde los pensadores americanos es posicionarnos éticamente en un pasado presente que nos interroga; es un rescate bastante pertinente de nuestra identidad. Y no nos gusta la palabra rescate porque rescatar es aquello que supuestamente tiene otro recorrido. En todo caso, lo que hacemos es una reivindicación, un reconocimiento, una conmemoración a aflorar y pensar en América de otra forma.

Rodolfo Kusch (1922-1979) fue un filósofo y ensayista argentino que orientó sus investigaciones hacia temáticas americanas, abarcando desde el mundo precolombino a la cultura popular contemporánea. Sus búsquedas lo llevaron a viajar de manera recurrente por Bolivia, Perú y el norte argentino, elaborando registros fotográficos, auditivos y crónicas, que fueron los insumos de sus reflexiones. El encuentro entre este pensador y la comunidad educativa, pretende aportar e ir madurando para dar el fruto de nuestras formas del pensar, de nuestras culturas gravitadas entre el hedor y la pulcritud, en una América que insiste en surgir de otra manera a la hegemónica imperial. Una América cuya vinculación con la praxis no remita solo a la teoría, sino que advenga, en ejercicio y producción, creadora de nuevos sentidos.

Recorrido de la vida de Kusch

Günter Rodolfo Kusch, nació en la Ciudad de Buenos Aires el 25 de junio de 1922. Inició sus estudios primarios en la Cangallo Schule, continuó su educación secundaria en el Colegio Nacional N° 6 Manuel Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires. Comenzó la carrera de ingeniería, pero su vocación lo llevó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires donde egresó en 1948 con el título de Profesor en Filosofía. Desde ese mismo año hasta 1955, se desempeñó en la Dirección de Psicología Educativa y orientación profesional del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires en la actividad técnica desde la rama de la sociología y la psico y socio estadísticas.

Rodolfo Kusch ejerció la docencia en la escuela secundaria durante 25 años. Asimismo, fue profesor en educación superior en diversos institutos y universidades en Argentina y Bolivia. En 1963 impartió clases de Historia de la Cultura y Estética en la Escuela Superior de Bellas Artes Pridiliano Pueyrredón. En 1964 dictó el curso para directores de escuelas sobre "Bases psicológicas y sociales del binomio enseñanza - aprendizaje" en el Instituto Bernasconi.

En la Universidad Nacional de Salta fue profesor de Ética, del Seminario Permanente sobre Cultura Nacional y el seminario sobre Antropología Filosófica. Entre 1973 y 1976, fue Jefe de Servicio de Relaciones Latinoamericanas. Y en marzo de 1974 organizó el 11avo. Encuentro

de Rectores del Área Centro - Sudamericana auspiciado por la UNSA y realizado en Salta. Además, entre 1974 y 1975 dictó el Seminario sobre Pensamiento y Cultura Popular. En octubre de 1975 realizó un seminario sobre la Problemática Centro - sudamericana, cuyo tema central fue "El pueblo y las estructuras nacionales" y en noviembre desarrolló las 'Primeras Jornadas de Cultura Popular' (Servicios de Relaciones Latinoamericanas y Acción Cultural). Ese mismo año fue nombrado Director de la Carrera de Filosofía y realizó el 'Primer Simposio sobre el Hombre Andino y Americano', con participación de investigadores y especialistas del área y de universidades de nuestro país y Bolivia.

En la Universidad Técnica de Oruro (Bolivia) dictó cursos sobre Filosofía Indígena (1967) y Filosofía Americana (1970). En 1967 en la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz (Bolivia) fue profesor del curso sobre Pensamiento Indígena. También, en 1969, ejerció como docente en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina) en el curso sobre "El Pensamiento Indígena" y, en 1974, en la Universidad Nacional de Buenos Aires dio clases sobre "Pensamiento Popular".

Además de su experiencia docente, Rodolfo Kusch realizó viajes de investigación y trabajos de campo en Salta, Argentina y en el altiplano andino, en Bolivia. Fue miembro titular en los Congresos Internacionales Americanistas en el periodo 1966-1970 y en el 2º Congreso Nacional de Filosofía realizado en Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971. Integró el equipo argentino, dirigido por Juan Carlos Scanone S.J., con quien realizó un trabajo interdisciplinar sobre "Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de la filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje" (1977-1979). En 1976 el gobierno militar le quitó sus cargos en la Universidad Nacional de Salta y luego fue a residir en el pueblo de Maimará. La posibilidad de realizar un tratamiento para su enfermedad lo llevó a Buenos Aires, donde falleció el 30 de septiembre de 1979.

Rodolfo Kusch fue autor de numerosas obras, entre ellas se destacan: *La ciudad mestiza*, folleto en "Colección Quetzal", Buenos Aires, 1952; *Seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo* distribuido por ed. Raigal, Buenos Aires; *Anotaciones para una estética de lo americano*, folleto, Buenos Aires, *Tango y Credo Rante*, ed. Talía, Buenos Aires, 1958. (Teatro); *La muerte del Chacho* y *La Leyenda de Juan Moreira*, ed. Stilco Graf. Buenos Aires, 1960. (Teatro); *América Profunda*, ed. Hachette, 1962, Buenos Aires. (Faja de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores 1962 y Mención de Honor del Consejo del Escritor). 2a. edición, Ed. Bonum, Buenos Aires 1975; *Indios, porteños y dioses*, ed. Stilcograf, Buenos Aires 1966; *De la mala vida porteña*, colección "La Siringa" de la Ed. Peña Lillo, Buenos Aires, 1966; *El afán de ser alguien*, ensayo con dibujos de Almataller (tinta china) de Libero Badii, 1965 *Cafetín (Homenaje a Discépolo)*. teatro (inédito); *El pensamiento indígena americano*, Ed. Cajica, Puebla, México, 1970. (Premio Nacional de Ensayo "Juan Bautista Alberdi", producción 1970 - 1971). 2a. edición, Buenos Aires, 1973; *La negación en el pensamiento popular*, ed. Cimarrón, Buenos Aires, 1975; *Geocultura del hombre americano*, ed. García Cambeiro, Buenos Aires. 1976.

Asimismo, colaboró con artículos y notas en "La Nación"/ "El Mundo", "Verbum", "Sur", "Espiga", "Contorno", "Comentario" y "Cuadernos de Filosofía" de la Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina). También escribió en "El Diario" y "Presencia", en Bolivia; en "Idea" en

Perú; y en "América Indígena" del Instituto Indigenista Interamericano, en México. Fue autor de *Las religiones nativas* publicado en 1987 en Humahuaca, Jujuy [Edición post-mortem a cargo de Elizabeth Lanata de Kusch].

Algunas categorías en el pensamiento de Kusch

Rodolfo Kusch fue elaborando en sus escritos una invitación a pensar interpelando las seguridades epistémicas de occidente a partir de oponer categorías como por ejemplo el ser y el estar; la pequeña historia y la gran historia; lo animal y lo vegetal; una lógica de la afirmación y una lógica de la negación, el hedor y la pulcritud, etc. De alguna manera se trata de comprender cómo se da este movimiento de opuestos como expresión de un mestizaje que nos habita en nuestra condición de americanos de una manera *fagocitada*³⁷ y según predomine una u otra comprenderemos lo que nos pasa en América.

Indicamos a continuación algunos aspectos de lo occidental y su contraposición con lo americano:

Lo Occidental	Lo Americano
Ser	Estar
Técnica/ tecnología (confort-reducción de tiempo)	Ritual
Ciencia como modalidad explicativa	Mito
Historia objetiva	Relato mítico
Tiempo cuantificable, lineal y progresivo	Tiempo cíclico/ de la vida (cosecha)
Espacio-cosa	Realidad viva
Sujeto-objeto	Acontecimiento Fasto-nefasto
Desarrollo	Crecimiento seminal
Conciencia de sí	Cultura vivida
Economía liberal	Economía del Ayni (Comunidad)
Conocimiento como sistema totalizante de clasificación	Conocimiento para la vida
Conocimiento	Sabiduría (actitud: comprensión)
Objetividad neutral	Valoración emocional
Racionalidad	Afectividad (operadores seminales)
Pensamiento Causal	Pensamiento Seminal

³⁷ Con fagocitación se hace referencia a una complejización de la idea de mestizaje. Para Kusch fagocitación es la absorción del *ser* por el *estar* propio del pensar popular, es decir, de la absorción de las cosas de Occidente por las cosas de América, como un modo de equilibrio y reintegración de lo humano en estas tierras. Equilibrio que no implica negación de occidente sino de su incorporación para creación de algo nuevo.

Abordaremos tres oposiciones que nos permitirán introducirnos al pensamiento kuscheano, pensar y filosofía, ser y estar, el hedor y pulcritud pero vinculándolos con el suelo y la cultura.

Pensar y filosofía

La filosofía se vincula con una práctica del preguntar, pero de aquella que realiza preguntas llevándolas hacia una instancia problematizadora. Siguiendo este planteo podemos incorporar la pregunta que inquieta a Kusch: ¿Qué pasa con el pensar en América? La problematización de la pregunta conlleva situar la relación entre el pensar y el lugar desde donde se realiza la pregunta, siendo así uno de los primeros pensadores que, entre intuiciones, viajes y vivencias, busca romper los esquemas occidentales de comprensión para poder esbozar que pasa o que pesa en América.

En el Pensamiento Indígena Americano, a partir de sus trabajos de campo realizados en Bolivia, Kusch reflexiona que en América no hay un pensamiento propio. Y en ese viaje a la puna, al otro extremo de la ciudad de Buenos Aires, termina no sólo encontrando un pensamiento, sino profundizando qué es el pensar en general. Él se sumerge en la profundidad de la cultura y el paisaje de lo andino y lo contrapone a lo que acontece en la ciudad metropolitana. Viendo lo que subyace en el fondo de América y que el pensamiento occidental no puede comprender.

Sostiene que no tenemos un filosofar, un pensar propio, porque nuestro pensar carece de coherencia. Mejor dicho, es que el pensar se ha segregado de nuestra cultura, quizá por el exceso de hechos, o por ver siempre qué hay en el mundo occidental para imitar. Entonces no tenemos un pensar propio, nuestro modo de pensar es incoherente y *desgravitado* del suelo; ¿no será que no nos animamos a pensar porque hay un miedo a pensar lo nuestro?

Filosofía sería entonces como una forma especial del pensar, en tanto este pensar, desde el punto de vista etimológico, implica el concepto de pesar. Según esto el filosofar no es más que un pesar lo que nos ocurre. Entonces filosofar significa indagar los problemas que nos afectan tratando de encontrar una coherencia lógica y así advertir el sentido de lo que ocurre. Veamos en el siguiente ejemplo como opera esta lógica de afectación de los problemas.

Con el objetivo de realizar un trabajo de campo en una comunidad cerca de Oruro se encuentran Kusch, sus estudiantes universitarios con un anciano aymara y su hijo. Éste último ofrecía de traductor ante las diversas preguntas que realizan los visitantes. En un momento del diálogo, el abuelo al contemplar la estancia, decía que el campo no producía como antes y que además las lluvias eran escasas por estos tiempos, añorando que antes era mejor. Luego de terminar la entrevista uno de los estudiantes le sugirió al abuelo de comprar una bomba hidráulica, les hablaron de las virtudes y beneficios de tal artefacto y de las diversas opciones de como poder obtenerlo. La puna era seca y árida, las ovejas flacas. Era una causa suficiente para comprar la bomba. Pero el abuelo no respondía nada, mientras que su hijo para quedar bien decía: Sí vamos a ir.

El abuelo seguía mirando la puna. ¿Qué miraría?

Ya no quedaba más nada por preguntar, ni qué proponer. Nos fuimos. A lo lejos vimos cómo el cielo pesaba sobre los putucus. ¿Qué pensaría el abuelo? Quizás el hijo trataría de convencerlo y le dirá: “Abuelo, estamos en otra época, estas cosas hay que hacerlas. Los gringos tienen razón”. Pero el abuelo mascararía un poco de coca, challaría su alcohol y no contestaría. Es más, seguramente pensaría que para hacer llover era mucho más barato uno de esos rituales corrientes como la Gloria Misa o la huilancha, y, además, es mucho más seguro. (Kusch, 2000b, p. 276).

A partir del ejemplo de la bomba de agua Kusch nos ilustra la coherencia lógica que ocurre en el actuar de un campesino ante la sugerencia de un estudiante universitario. El campesino rechaza la propuesta de incorporar una máquina como solución al problema de la sequía y propone usar un ritual para invocar la lluvia.

Si se quiere construir una máquina para mejorar el funcionamiento del agua nos situamos en el punto de vista tecnológico por lo cual se requiere una ciencia y un objeto que debo construir. Pero desde el plano filosófico se trata de reflexionar sobre cuál es el sentido que tiene hacer una máquina. Hacer una máquina no se explica sólo por la utilidad que ella nos brinda, sino que se trata de reflexionar en un plano más profundo, en un horizonte de mayor comprensión, sobre cuáles son los motivos por los cuales hago una máquina. En definitiva, se trata de buscar la coherencia lógica que tiene para el campesino actuar mediante el ritual y no desde una solución externa a su mundo. Se trata de recuperar de esta manera el horizonte quizá demasiado humano en el cual se desplaza la técnica.

Entonces para pensar, en el sentido de pesar lo que acontece, es necesario concebir una fusión entre sujeto y mundo. Porque no puedo ir más allá de mi vivencia. Es decir, pienso desde mi existencia, y pienso, porque me afectan los problemas, porque me pesa lo que me pasa. Y este pensar es arraigado al suelo.

Hedor y Pulcritud

Si la filosofía en un sentido amplio sería todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado, podemos encontrar por ejemplo en el pensamiento andino una filosofía y una sabiduría popular específica que intenta responder desde su cosmovisión a los problemas concretos de la existencia humana.

En este sentido recuperamos algunos indicios del pensamiento de Rodolfo Kusch sobre el pensar particular del hombre americano. En la introducción a “América Profunda”, describe lo que acontece en el tránsito de su ascenso a una Iglesia de Santa Ana del Cuzco. En un sentido metafórico podemos decir que más que una subida es un descenso hacia lo profundo del ciudadano pulcro. En dicha narración describe el mundo profundo de América en tanto un mundo

que es adverso y hostil para el buen ciudadano civilizado, que lo inquieta, da inseguridad y molesta. Pero, ¿qué es aquello que resulta adverso, hostil, y molesto? Es el paisaje de lo andino, y es el otro, las calles que hieden, el mendigo que pide limosna y la india vieja que no logramos entender cuando habla. Dice Kusch, esto que nos acosa, de lo que sentimos rechazo y no sabemos cómo llamarlo, es el *hedor*: “un signo que no logramos entender pero que expresa un estado emocional de aversión irremediable que tratamos de disimular” (Kusch, 2012, p. 12). El hedor está allí, nos abre a una situación de rechazo y de miedo, pero no llegamos a reconocerlo. Nos enfrenta ante el miedo originario de nuestra existencia. Frente a esto occidente apela al mito de la pulcritud, que consiste en una satisfacción de pensar que se está “limpio” y ello da seguridad. Esta aversión irremediable crea la diferencia entre una pulcritud de un nosotros occidental y el hedor de todo lo americano. Este último ingresa como una categoría estética que tiene una impronta política en nuestros juicios sobre América, sobre sus pueblos y sus conocimientos. Juicios y prácticas que enarbolan la blanquitud occidental y, por otro lado, instauran una política de limpieza en aquello que afea, ensucia o hiede nuestra sociedad y sus costumbres. Pero Kusch se pregunta: “¿Qué pasaría si se tomase en cuenta la realidad del hedor, el tipo de humano que lo respalda, su economía y su cultura propias?” (Kusch, 2012, p. 15). Hacer esto implicaría revivir el mundo superado por Occidente. Algo así como volver a despertar el miedo al desamparo y reconocernos como estar desalojados del hogar civilizatorio que occidente estructuró ante el miedo al exterminio. Es volver a encontrarse con ese miedo que el mito de la pulcritud remedió con el progreso y la técnica pero que vuelve a aparecernos en el rostro de un mendigo, de un indio y ante todo lo que el hiede en América.

Frente al problema del miedo a la muerte el pensar andino apela al ritual para favorecer la suerte de los dioses mientras que nosotros apelamos a la seguridad que nos brinda la pulcritud de la ciencia y el progreso civilizatorio de Occidente para engañarnos en una promesa ilusoria de inmortalidad. En este punto compartimos el mismo problema, pero la forma de afrontarlo son diversas puesto que desde una seguridad pulcra se busca sortear provisoriamente el miedo a la muerte mientras que desde el hedor americano se asume a éste como parte del mero estar.

Ser y Estar

Otra inquietud en el campo de la filosofía es aquella que se interroga por el sentido último de la realidad, por aquello que otorga sentido y fundamento a las cosas y al ser humano. Los griegos lo llamaron el *Arjé* o principio de todo, es decir, aquello que daría unidad y sentido a lo múltiple. Para Kusch el pensamiento occidental encontró su respuesta en el ser, expresado en un ente particular en cada época; primero fue la *Physis* griega, luego el Dios medieval y por último la razón moderna. Mientras que para el pensamiento americano la respuesta está en el *estar*, pero este estar no es un estar cualquiera, en Kusch es un *estar nomás*.

Su planteo del estar nomás trastoca y confronta al planteo del ser occidental. El ser nos obliga a tomar partido por una manera de vivir. Occidente nos enseñó que para ser debemos ser alguien, pero en América se trata de dejarse estar. Dice Kusch:

Al ser y estar lo usamos de la misma manera hoy en día, por ejemplo: soy empleado implica la existencia de una empresa, alguna jerarquía, cierta estabilidad, una abierta dedicación de mi parte a mi empleo y, además, derechos gremiales, jubilaciones y, quizás, los beneficios de algún policlínico. Solo se es empleado, en un ámbito estable, organizado, incólume, el cual me posibilita seguir trabajando hasta alcanzar la jubilación. (...) Pero si digo estoy empleado, ya quiero decir otra cosa. No le doy tanta importancia al empleo mismo, sino que sugiero cierta inestabilidad, cierto deseo de cambiar de ocupación, como si en el mundo en el que estoy, yo ocupara una ubicación transitoria, hasta efímera, y me resignara a ello. Es algo así como estar en la vida, como solemos decir, y que supone estar expuestos a las vicisitudes que la vida trae consigo (Kusch, 2000a, p. 424).

Ser se liga a servir, valor, poseer, dominar, origen. Para ser es preciso un andamio de cosas, empresas, conceptos, todo un armado perfectamente orgánico, porque, si no, ninguno será nadie. Estar, en cambio, se liga a situación, lugar, condición o modo, o sea una falta de armado, apenas a una pura referencia al hecho simple de haber nacido, sin saber para qué, pero sintiendo una rara solidez de esto mismo, un misterio que tiene antiguas raíces (Kusch, 2000a, p. 426).

Y ambos no se excluyen. Quizá se vinculen como la copa de un árbol con sus raíces. Por una parte, uno es esa frondosa definición que hace de sí en el aire, y, por la otra, uno trata de palpar por debajo sus propias raíces que lo sostienen. (Kusch, 2000a, p. 353).

El termino estar implica el concepto de un mero darse o mejor aún de un mero estar, pero vinculado con el concepto de amparo, domicilio o estar en casa y de germinación, como lugar de germinación. (Kusch, 2000b, p. 268) Vamos germinando para el fruto.

El vivir se da arraigado al suelo. Éste es el domicilio existencial que significa y da significado a quien lo habita. Para Kusch el arraigo consiste en estar en busca de un acierto fundante que abrigue al suelo del sinsentido del mundo. La palabra arraigo es uno de los signos del pensar kuschiano. Como todo lo que implica raíz, se relaciona con el suelo. Kusch postula que sin suelo no hay arraigo, y sin arraigo, no hay sentido. La Geocultura será una intersección de pensamiento, cultura y suelo.

Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto, así como la calle Potosí en Oruro o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse porque no se lo ve (...) Y ese suelo así enunciado que no es ni cosa, ni se toca, pero

que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. (...) No hay otra universalidad que esta condición de estar caído en el suelo, aunque se trate del altiplano o de la selva. De ahí el arraigo, y peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque si no no tiene sentido la vida. (Kusch, 2000, 99-110).

Conclusión

La filosofía es pensar. Y pensar es una cautela, es una precaución, es un encanto, es un momento al día; todo el resto del día estamos rumiando. Sí pensar es olvidar diferencias y recordar semejanzas: ¿qué pasa con lo enajenado de este sistema político-económico que nos hace pensar de esta manera donde los que están dentro de la caverna universitaria, miran una cosa y sistematizan la acción de una manera, mientras la vida sigue pasando por otro lado?

Y nos parece que si pensamos las palabras que nos designan, lo latinoamericano no nos designa a nosotros, designa una forma de posesión imperial en el territorio de América. El imperio seguramente sabe constituir las astucias de la razón y por eso en América - que fue una invención como toda otra invención de homogenizar un ideal, como lo fue Europa - nos constituimos en partes. Y pensamos que desde una parte se piensa y ejerce un dominio, mientras que la otra tiene muchas otras sabidurías para poder compartir.

¿Cómo puede ser que nos tengamos que designar con la palabra del otro? En todo caso, la designación de la palabra la tenemos que hacer nosotros y no desde la negación que nosotros queremos hacer de la palabra que nos dieron. Es algo absurdo, designarnos como perspectiva decolonial, es el imperio que nos designó como colonos, no es desde ese umbral de palabras que nos identificamos, es desde nuestras otras formas de enunciarlos. Como también occidente no nos designa, occidente conlleva en su enunciación su destino: occiso, muerte. Y nosotros no somos Occidente, nosotros estamos al costado de Occidente, pero nos habitamos como occidentales.

Entonces, no son absurdos los lugares que nos toca en la vida y las condiciones de posibilidad. Nos parece fundamental la filosofía de la liberación como bandera que enarbó algo distinto desde la autenticidad del ser y del estar, una manera diferente al relato de sostenimiento de enajenación constante que teníamos en el mundo. Ahora, lo cierto es que hubo anteojos para mirar la filosofía, para poder conceptualizar la filosofía de esa época. Y en eso hay muchas corrientes fundamentales, necesarias, concretas; una de ellas es el marxismo y es fundamental constituir desde ahí. Pero hubo otra corriente, que no fue desde el concepto a interpretar la acción de la sabiduría propia y de la fe, sino que fue a la palabra de quien la decía; desde ahí se posicionó Kusch.

La filosofía de la liberación fue un acierto - y no una certeza – en correrse de lo monádico, en donde un ente explica todo, y posicionarse en una relación con el otro, donde la negación que me hace me constituye a mí en una condición para poder de ahí emanciparme. Por eso

también fue criticada; porque después vinieron otras corrientes, porque convivimos en un continente que tiene distintas épocas, tenemos millones de logros, pero también muchas derrotas.

La discusión entre la filosofía hegemónica nórdica y la filosofía de la liberación es una discusión en la historia universal del pensamiento. Una se sostiene desde un ente que puede definir todas las cosas y puede constituir conceptos porque son esenciales. Y la otra filosofía se sostiene en visibilizar lo anterior al concepto, lo anterior que conmemora una forma de vida, porque la vida se da de otra manera a la hegemónica de consumo capitalista, porque siempre se da en lo ritual, se da en una cosmovisión, se da en un marco de relación.

Un filósofo europeo presenta al ser, como el ente que se explica a sí mismo como ente, y cuando escribe la palabra ser en una hoja, empieza a tachar esa hoja, dice que el ser era fallido, era tan fallido que cuando rompe la hoja, dice que es el ser o la nada. A lo que Kusch le dice: no es el ser o la nada, debajo de la hoja está toda la cultura. Y la cultura, es un horizonte simbólico compartido. Tiene que ver con el habitar, con el morar, con el lenguaje, con el habla, con los rituales que conmemoran los mitos. ¿Qué hizo la filosofía hasta ahora? Trabajar con los atributos de ese ente monádico que explicaba la cosa, que se va desde el punto de una esfera, a la esfera de una esfera: desde un “yo solo sé, que no sé nada” relatado por Platón (2003) sobre Sócrates, a “qué es lo que yo sé” enunciado por Montaigne (2003). Mientras para Kusch, “se conoce para vivir y no por el puro hecho de conocer” (Kusch, 2008, p. 89). Pero más que nada tiene que ver con desde donde nos constituimos. ¿Cómo puede ser que un ser finito crea obras infinitas? Y tiene que ver con esta otra posibilidad de escuchar lo ritual, la cosmovisión y eso me parece que trajo la filosofía de la liberación, donde se inscribe el trabajo de Kusch.

¿Cómo escuchar los sentidos compartidos en una sociedad? Hay tres principios elementales de la filosofía que siguen siendo utilizados en la actualidad: el de *identidad*, *no contradicción* y el del *tercero excluido*. Con esa astucia de la razón nos constituimos como sociedad hace miles de años. Primero, no existe la identidad, A no es igual a A; en todo caso lo que hay es identificación. En relación al principio de no contradicción: “A no es B” es absurdo; constantemente, en la lógica del tiempo que se olvidaron de anteponer, las cosas van cambiando, nos quieren hacer creer que las cosas son estáticas. Por último, el *principio del tercero excluido* que señala que no se puede ser y no ser al mismo tiempo: “la montaña es montaña o no es montaña”. Sin embargo, para el campo andino la montaña es el abuelo. En este principio se perdió la posibilidad de imaginar otros mundos posibles. Con esos tres principios nosotros nos creímos que el funcionario no es empresario y el empresario no es funcionario. Las sociedades modernas se constituyeron desde estos tres principios. De esa manera se constituye la democracia en los lazos sociales de identidad, como si fuesen las cosas iguales, y lo único que tenemos de iguales es que somos diferentes y convivimos en esa diferencia.

El pensamiento americano se sostiene en el principio irreductible de la evidencia y el pensamiento nórdico-europeo en que las cosas son demostrables y válidas. Dos relatos de sostenimiento axiológico que no son opuestos, conviven en un tiempo y espacio, en un territorio que conlleva la esperanza de otro horizonte humano, superpuestos, entre la tierra y el cielo, entre lo

divino y lo profano. Donde juega la pulcritud, el hedor, la ira, la fe, la astucia del vivir, o la razón universal en los lazos del vivir.

No hay historia sin imperio, no hay historia sin posicionamiento colectivo, y nuestra posición es americana, con los lazos implícitos, que nos deja la colonialidad, en la cultura, la economía y la política. Es desde donde partimos, donde estamos parados, esto aportó Kusch el sentido, ya no la causa, del pensamiento americano, que está en la ciudad, el en campo, en el pueblo andino, en la vida.

Kusch, aporta, desde América, la filosofía del posicionamiento colectivo, anclados en los supuestos que nos rodean, más cercanos a nuestra vida, para cuestionar lo obvio, para ampliar los horizontes de lo fagocitado que nos inhibe generar otro relato, otra acción, sin alteridad vanguardista, pero en comunidad.

Lo profundo de trabajar a Rodolfo Kusch no es por lo que hizo, sino por lo que se puede generar desde su umbral aportado al pensamiento; una metodología que cambió la contemplación por la escucha, donde la palabra del otro recobra sentido en lo colectivo, cuestionando, interpelando al campo académico y vislumbrando sentido en la sabiduría para el mero estar, la vida nomás.

Referencias

- Borges, J.L. (2017). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé editores
- Kusch, R. (2012). *América Profunda*. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las Cuarenta
- Kusch, R. (2000a) *Obras completas*. Tomo I. Ed. Fundación Ross: Rosario
- Kusch, R. (2000b) *Obras completas*. Tomo II. Ed. Fundación Ross: Rosario
- Platón (2003). *Diálogos*. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutífrón. Ion. Lisis. Cármides. Hipias menor. Hipias mayor. Laques. Protágoras. Madrid: Editorial Gredos.
- Montaigne, M (2000) *Ensayos de Montaigne*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

Actividad didáctica

Lea atentamente el siguiente relato y resuelva las consignas que se enumeran:

Ser alumno en Buenos aires

Fuimos alumnos en Buenos Aires por muchas razones. Una de ellas porque la mamá nos llevó a empellones al colegio, otra porque fuimos siempre muchachos muy aplicados, otra porque ya éramos grandes y queríamos mejorar el empleo, o tomar contacto con otro orden de

cosas, como la cultura o la técnica. Es probable también que teníamos en la familia algún tío, que ocupa ahora una alta posición en una empresa por haber estudiado. Nuestros padres habrán tomado en cuenta este ejemplo y nos dijeron "Mirá, tenés que estudiar porque hay que ser alguien en la vida". Entonces, lógicamente, ingresábamos a alguna institución.

Los primeros meses suelen ser entretenidos. Asistimos a un clima nuevo, casi como si hubiéramos pasado a otro orden de cosas. Pero llega el momento amargo en que hay que estudiar. Un día de esos, suena la campana y uno entra como siempre en el aula. Todavía algún alumno tira su papelito o su tiza, hasta que entra solemnemente el profesor.

Se produce el silencio. El profesor comienza a blandir la libreta. Todos estudiamos la lección del día, pero ya no entendemos nada. Y justo nos llama a nosotros. Ahí estamos balanceándonos de un lado a otro, mientras balbuceamos una que otra cosa. Los primeros segundos parecen horas. Se produce el primer tropiezo. El profesor dice terminante: "No es así, señor". Intentamos una vez más. El profesor no transige. Debe estar de mal humor. Al fin, viene lo peor, la condena. "Siéntense. Usted no sabe nada. Tiene un uno".

De ahora en adelante somos simplemente un alumno como "para un uno". Y eso nos molesta. Pensamos que está mal que se nos califique, porque somos mucho más que un número. O, al menos, no se toma en cuenta el verdadero sentido de los números. Porque ¿cuándo se inventaron las matemáticas? Mejor dicho ¿ya existieron cuando el mundo fue creado, o recién cuando el mundo se echó a perder? En otras palabras, ¿antes de Adán o después? Todos dirán que después de Adán, porque antes no había colegios nacionales. Sin embargo, no es así. Las matemáticas se inventaron cuando el mundo fue creado, así lo dijo Pitágoras. Por ejemplo, el cero era el huevo original del mundo, de ahí salió la divinidad o sea el uno. Luego, la pareja original, o sea Adán y Eva. Y posteriormente la trinidad, para darse recién el cuatro como símbolo del mundo, y luego todas las cosas. Los autos, las casas, los trenes, las calles, Buenos Aires e incluso los profesores.

Lo mismo pensaron los indios americanos. Primero el caos, luego Viracocha, luego los héroes gemelos, y así, hasta los profesores. Indudablemente ese profesor no creía en Pitágoras ni en América. Nos quiso calificar mal y nos puso nada menos que el número de la divinidad, el uno. Se ve que era un ateo.

Claro que hoy no nos interesa estar cerca de la divinidad ni de América, sino en la otra punta. El profesor usaba el otro sentido de la numeración, el que se descubre cuando el mundo se echó a perder, después de Adán, cuando ya no bastaba con sólo la visión del uno, sino al revés, la otra punta de la numeración, el infinito, el millón o el billón, y más allá. Hoy con un peso no hacemos nada, con un millón de pesos, sí. Hoy es necesario una enorme cantidad de números, cuanto más, mejor. Porque estamos al revés de la creación. Por eso el profesor aquel nos puso el uno como un castigo.

Además, cuando el profesor nos hizo sentar, dijo: "usted no sabe nada". ¿Y eso era cierto? Porque, cuando se es chico se saben algunas cosas. Se sabe jugar bien a la pelota. Se sabe todo lo referente a la madre de uno, a su cariño, a sus rezongos mientras ella hace la comida y cómo lo hace, o lo que nos dice cuando volvemos tarde. Si se es grande, se sabe hacer un

expediente, o se sabe seguir una mujer por la calle. Y si ya se es casado, se sabe decir a la esposa todo lo que corresponde cuando ella está nerviosa y amargada por lavar los platos todos los días y uno no se recibe nunca. Se sabe cómo hay que conseguir unos pesos. Y ante todo, grandes y chicos, saben de la pieza en que viven, si es pequeña o destartada, de la calle del barrio, del almacén de la cuadra, de las casas chatas, de la chica de enfrente, del borracho de al lado, el loco de la esquina, y se sabe del suelo que se pisa, de los yuyos, de los árboles, de la tierra, de la gente y de su vida y su muerte, en suma, se sabe algo de América. De todo esto se sabe. Y todo esto ¿realmente no vale nada?

¿Pero para qué discutir? La verdad es que hay que ser alguien, como nos dijeron, y es preciso pasar del uno al diez. Entonces, el sábado siguiente nos encerramos y estudiamos. Están transmitiendo el partido y apagamos la radio. Pasa la chica de enfrente y cerramos la ventana. A la noche queríamos ir al baile. Pensamos estudiar una hora más y luego salir. Pero estudiando se hacen dos horas, y al fin, sentimos con asombro que se han pasado las ganas incluso de salir.

Así llega el lunes, nos vuelven a llamar y esa vez todo sale bien. Respiramos hondo. Nos sentimos como beatificados. Súbitamente nos hemos convertido de un alumno "como para un uno", en un alumno que merece un diez. Hemos ganado la santidad. Y es curioso, en ese momento una rara seducción comienza a ejercer sobre nosotros las reglas gramaticales, los teoremas o las clasificaciones de la botánica. Todo eso que era odioso antes, ahora nos parece luminoso, brillante y hasta hermoso. Ahora uno se codea con cualquier fórmula y no tiene ningún miedo de fracasar. Ahora pertenecemos a los hombres que tienen diez.

Descubrimos incluso en la última bolilla del programa de lógica de quinto año, a propósito de la metafísica, la palabra "ser". Cuando el profesor hablaba de esto decía precisamente que el ser era considerado por Parménides como una esfera perfecta y agregaba que, en la Edad Media se la asociaba con la divinidad. Seguramente el ser debía representar lo mejor en materia de aspiraciones. No es extraño que figure en la última bolilla de la última materia del colegio nacional. Y es natural, ya que en ese punto se es alguien, como nos habían dicho.

En suma, ya hemos llegado. El resto de la vida consiste en mantener ese diez. Nuestro ideal de vida en Buenos Aires está concebido como una pirámide, en la cual arriba está el ser y abajo América. Muy simple. Pero, ¿cómo se es alguien? Y, habrá que ser como esa esfera que mencionaba Parménides se parecía a la divinidad.

Pero nunca vimos pasar a la divinidad por las calles de Buenos Aires. Vemos en todo caso muchas clases de esferas, por ejemplo, el globo terráqueo que usábamos en la escuela, una pelota de fútbol. Seguramente no es eso, aunque se parezcan al ser de Parménides. ¿O habrá que convertirse en un hombre esférico, grueso, con su cadena colgando del vientre y la vida realizada con su chequera, su familia y sus propiedades? ¿Pero si no se sabe ser alguien habrá que dejarse estar? Y caer en todo eso que uno era antes de estudiar aquel sábado que no fue al baile, nuevamente en el barrio, junto al jefe, a la familia, a América. Pero veamos ¿a qué orden pertenece esto? Pues a lo opuesto, al ámbito de los haraganes, de los que se dejan es-

tar. ¿Y cómo será el estar? Si el ser fuera gordo, el estar sería flaco. ¿Entonces cuando se estudia se pasaría del flaco estar al gordo ser?

Pero uno suele perder el peso cuando estudia mucho, de gordo se vuelve flaco, y además toda esa vida anterior, la del barrio, la que uno arrastra consigo pesa tanto, que resulta difícil calificarla como del flaco estar. Eso no puede ser sin más algo flaco, eso es denso y grueso, quizá mucho mucho más que el ser alguien. Seguramente Parménides no sabía lo que decía. El ser no es esférico, sino escuálido y magro, y el único grueso y redondo es el estar, porque sólo él lleva consigo una apelmazada vida, arrastrada diariamente desde la niñez hasta la muerte, en el barrio, pisando el suelo, aquí, encerrados en América.

Realmente parece como si el profesor, desde el punto de vista del siglo XX, puede poner el cero al alumno y echarlo de la clase por inútil. ¿Y el alumno? Puede hacer lo mismo con sólo poner un diez al profesor. Aquél podrá hacerlo en nombre de Parménides, porque el alumno trae consigo una apelmazada vida de su barrio, y eso no conviene. Y el alumno podrá hacerlo en nombre de Pitágoras, porque no puede sacarse la vida de encima, ni tampoco el profesor. Pero evidentemente aquí rige la ley del más fuerte.

Y he aquí la contradicción de Buenos Aires, que se reparte entre un grueso estar que vive, y un magro ser que no se ve. Es un problema del siglo. Nos arranca del cero de la creación y nos lleva a un infinito que puede ser caótico. ¿Por qué? Porque los dioses se acabaron, y no queda más que el número. ¿Pero qué ventaja tienen los dioses en esto? Pues si ellos nos tomaran un examen y nos pusieran un diez de nada valdría. A los dioses no les interesa el número, si no la densa unidad donde todavía se da la vida. Para ellos sacar un diez, es como sacar cero, igual hay que empezar todo de nuevo. El verdadero sentido de la vida no es solo cumplir con el pequeño deber, sino en asumir siempre un poco la creación del mundo.

No podemos decir sin más que el mundo está creado, sino que cada uno tiene que asumir siempre, con toda su vida su creación, la propia, igual que el fondo del barrio y el fondo de América. Y es tan difícil eso. Pero así es la ley de los dioses. Primero el cero con el caos, luego la divinidad con el uno y así hasta el infinito. Pero sólo así, con los dioses. Porque si no, seríamos una esfera apenas, pero sin vida.

Del libro "Charlas para vivir en América"

- ¿Qué significa ser un alumno para un *uno* y un alumno para un *diez*?
- Investigue en la historia de la filosofía occidental cuáles son las características que posee el ser de Parménides. ¿En qué sentido Kusch vincula el ser de Parménides con la divinidad?
- ¿Cómo se explicitan en el texto las contraposiciones entre el *ser* y el *estar*, el *ser alguien* y el *dejarse estar*?
- Explique la siguiente afirmación “*Y he aquí la contradicción de Buenos Aires, que se reparte entre un grueso estar que vive, y un magro ser que no se ve.*” recuperando algunas las ideas presentadas en el escrito “*Acerca del Rodolfo Kusch*”.

CAPÍTULO 4

Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone

Luciano Maddonni ³⁸

Introducción

Argentino, jesuita, filósofo y teólogo, autor de más de quince libros y doscientos artículos especializados, Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931-2019) es uno de los referentes más destacados dentro del amplio y plurifónico espectro del latinoamericanismo filosófico contemporáneo (Jalif de Bertranou, 2001). Animador y protagonista fundamental de los debates y dinámicas del pensamiento filosófico y teológico latinoamericano de las últimas cinco décadas, desplegó, con perspectiva propia, aportes metodológicos y categorías para pensar *desde* América Latina como lugar hermenéutico, es decir, no sólo *en* el subcontinente sino asumiendo la situacionalidad temporal y geopolítica del pensamiento, sin por ello renunciar a su validez universal. Filosofía latinoamericana es, para Scannone, filosofía “en, sobre, desde y para América Latina” (Scannone, 1996, p. 131). Pues,

cuando se habla de filosofía latinoamericana, no se trata de una filosofía particular solamente para América Latina o que se restrinja sólo a ésta su campo temático, sino ante todo de una filosofía universal tanto en su vigencia como en sus temas y destinatarios, pero pensada desde la perspectiva histórico-cultural e histórico-social latinoamericana. América Latina no es entendida entonces como mero lugar geográfico del filosofar, o sólo como materia y destinataria de la reflexión (aunque también lo sea), sino como lugar hermenéutico de la misma (Scannone, 1996, p. 110).

El siguiente capítulo tiene la intención de ofrecer elementos y esquemas introductorios a su original pensamiento y que a la vez permitan futuros acercamientos más comprensivos y contextualizados de sus textos.³⁹ En vistas a ello, propondremos una presentación del autor des-

³⁸ Luciano Javier Maddonni: Universidad Nacional de San Martín. Correo electrónico: lucianomaddonni@yahoo.com.ar

³⁹ Desarrollamos en extenso lo que aquí presentamos a modo de notas en Maddonni y Fresia, 2021. Allí incorporamos un estudio más detenido sobre lo que llamamos “el último Scannone”, es decir, la movilización existencial, reflexiva,

cribiendo esquemáticamente el itinerario de su pensamiento a partir de las nociones filosóficas de *liberación*, *sabiduría popular* y *gratuidad*. Según estimamos estas nociones operan en su filosofía como sucesivas perspectivas fundamentales, cada vez más radicales, que progresivamente reconfiguran el punto de partida, el horizonte fundamental, la forma o lógica del pensar y el sujeto del mismo. Dado los intereses del presente libro y los marcos de este trabajo, nos limitaremos a su obra filosófica, aun cuando no desconocemos que ésta se vincula, tanto histórica como conceptualmente, de manera intrínseca con su producción teológica, pastoral y sobre doctrina social de la Iglesia, aunque sin confundir sus objetos formales y métodos, en una relación “inconfusa e indivisa”.⁴⁰

Para esta introducción daremos los siguientes pasos. En primer lugar ofrecemos una periodización del autor en cuestión, presentando esquemáticamente su pensamiento en tres etapas o momentos y aclaramos el método de abordaje propuesto para dar cuenta de su producción. A continuación hacemos una breve referencia a los primeros pasos del joven Scannone donde es posible identificar cómo va perfilando un personal talante filosófico y cómo adquiere ciertas orientaciones y gestos que marcarán todo su pensamiento. En tercer lugar, ensayamos una exposición más sistemática de cada una de sus etapas reponiendo algunos de los motivos de los pasajes, identificando la renovación de interlocutores que esto conlleva, indicando la bibliografía más representativa y formalizando cada momento, explicitando su punto de partida, su horizonte, su forma y su sujeto. Por último, recapitulamos lo desarrollado en el capítulo presentando algunas reflexiones sobre la peculiar dinámica de “continuidad con desplazamientos”, originalidad y notas distintivas de su pensamiento que fueron emergiendo en nuestra exposición.

Etapas de su pensamiento y método de abordaje

Es compartido por distintos comentadores de la obra scannoniana y hasta por el mismo autor (Galli, 2013; Rosolino, 2004; Scannone, 2001, 2013) que los más de cincuenta años de su trayectoria filosófica puede sistematizarse globalmente en tres etapas o momentos, que denominan, con breves diferencias: *en el horizonte de la liberación*; *en el horizonte de la religión, cultura y sabiduría populares*; y *en el horizonte de una hermenéutica inculturada de la acción* y

textual y temática que provocó el nombramiento de Jorge Bergoglio, antiguo alumno de Scannone y compañero de comunidad religiosa, como Obispo de Roma.

⁴⁰ La expresión es una fórmula cristológica, conocida como el “modelo calcedónico” (*Inconfuse et indivise*) y alude a una unidad que respeta las irreductibles distinciones. Al respecto, Guillermo Rosolino sostiene acertadamente que en el pensamiento de Scannone “el misterio de Cristo opera como ‘modelo’ que da unidad al conjunto [...] orienta la investigación en las más variadas áreas de la cultura, suministrando un esquema básico de comprensión siempre abierto al *hic et nunc* de la historia [...] pienso que la lógica interna, la intencionalidad y el vigor conceptual de su pensamiento se expresan privilegiadamente en la explicitación del misterio de Cristo como ‘modelo’” (Rosolino, 2004, p. 343).

pasión históricas.⁴¹ Asimismo, todos ellos advierten que esta división no implica rupturas sino más bien una cierta continuidad con desplazamiento de acentos.

De nuestra parte, aceptamos dicha periodización general tripartita expuesta por los autores y compartimos su consideración continuista. De modo que en lo siguiente no pretendemos originalidad sino aportar elementos para una mayor precisión, tanto en la demarcación temporal como en caracterización formal de cada uno de los momentos, dejando para trabajos posteriores aproximaciones temáticas que emprende el autor.⁴² En vistas a ello, según estimamos, estas tres etapas pueden condensarse mejor en las nociones de *liberación*, *sabiduría popular* y *gratuidad*. Asimismo consideramos que en cada uno de estos tres momentos pueden identificarse una constelación interpretativa propia, con su programa, interlocutores y claves de lectura específicas, y distinguirse analíticamente en ellas, un nuevo punto de partida, un nuevo horizonte fundamental, una forma o lógica del pensar y el sujeto del mismo.⁴³

Al referirnos al *punto de partida*, no señalamos al mero comienzo histórico-cultural-social del filosofar, como el primer paso o registro de la actividad reflexiva filosófica. Tampoco sólo al contenido primero que se ha de pensar. Antes bien señalamos al “punto de partida fundacional que permanece en el filosofar consiguiente” (Scannone, 1991a, p. 224). Se trata, entonces, del punto o principio que especifica y orienta el proceso de pensamiento posterior. Pero, en primer lugar, el punto de partida exige un *horizonte nuevo* capaz de acogerlo, y que el mismo punto de partida abre. Al hablar de horizonte, hacemos referencia al horizonte englobante de comprensión (Scannone, 1990a, p. 87), es decir al plano en el que se mueve el pensamiento. Horizonte es entonces la perspectiva fundamental (Scannone, 1976, p. 9; 1990a, p. 87), la óptica o punto de vista, el “desde dónde” del pensamiento. Dicho de otro modo, el lugar hermenéutico del filosofar, que si bien es “de suyo atemático en cuanto horizonte” (Scannone, 1990a, p. 93), desde él ha de re-leerse la historia (social y filosófica) y re-comprenderse crítica y asumptivamente todo los temas perennes de la filosofía. Ahora bien, al punto de partida no le corresponde sólo un horizonte fundamental propio, sino también una forma de pensamiento propia. De modo que un filosofar a partir de aquel implica una *tras-forma*-ción del pensar filosófico mismo, en vistas a que pueda corresponderle, pero sin abandonar lo propio del pensamiento especulativo. De allí que en tercer lugar, se puede hablar de una *nueva forma o lógica del pensar*, haciendo referencia a la estructura, características y movimiento fundamentales del logos especulativo. Asimismo, esta forma del logos se relaciona con el método, que a su vez ha de fundarse

⁴¹ Seibold (2013), reformulando trabajos suyos anteriores (1991), distingue también tres etapas: *Filosofía y teología de la liberación*; *Filosofía y teología pastoral de la cultura liberadoras*; y *Filosofía y teología pastoral inculcada de la liberación*. Otros intentos de introducción toman como base la caracterización anterior, como los de Racanati (2013) y Arenas Pacheco (2016).

⁴² Entre otros, principalmente dos son temas claves y recurrentes que acompañarán todo su “apostolado intelectual”: el tema de Dios y la religión, por un lado, y, por el otro, la cuestión social en especial el tema de la justicia y el discernimiento de la actualidad histórica (Scannone, 2009, p. 13). De nuestra parte, hemos ensayado una posible aproximación temática proponiendo recorrer el corpus scannoneano a partir de las de las nociones de “libertad e historia”, temáticas claves de la tradición filosófica que el jesuita relee originalmente desde América Latina” (Maddonni, 2020c).

⁴³ Para tal estructuración nos inspiramos en el propio Scannone, que la utiliza tanto de manera dispersa en muchas de sus publicaciones como de manera sistemática, para referirse o bien a la tradición filosófica, o bien a su propio pensar. Entre otras, ver Scannone (1990a, pp. 86-96) y Scannone (1993a). Para esta distinción nuestro autor se inspira, en parte, en E. Coreth (1990, p. 87, nota 2). En Scannone (1996 y 1999) nos parece ver la sugerencia del propio autor respecto a condensar su itinerario en las nociones o “impostaciones” de *liberación*, *sabiduría popular* y *gratuidad*.

en los momentos internos de ese logos.⁴⁴ Por último, toda la reconfiguración anterior no puede dejar sin alterar al *sujeto* mismo del pensar que, aun conservando su función y tarea críticas y creativas específicas y autónomas debe ser reinterpretado a la luz del punto de partida, su horizonte y forma propia.

Si bien esta forma de abordaje y caracterización adoptada puede resultar más teórica y abstracta, estimamos que es la más pertinente para nuestra intención introductoria, pues permite, por una parte, esbozar un marco que facilite la aproximación a distintas reflexiones temáticas de Scannone y, por otra parte, situarlo mejor en relación con la tradición filosófica occidental.⁴⁵

En vistas a reconstruir las etapas y su caracterización tomaremos, en cada caso, un artículo o capítulo de su obra que refleje y sintetice mejor las cuatro determinaciones del momento al que nos estemos refiriendo, sin ahondar en los distintos matices, muchas veces importantes, que las ideas presentadas adquieren a lo largo del período comprendido.

¿Un pre-Scannone? Los primeros pasos (1967-1970)

El itinerario reflexivo de Scannone comienza con una ardua preparación, que conjuga una alta formación en la tradición filosófica con un conocimiento de los pensadores contemporáneos y con sus primeras actividades académicas y publicaciones científicas. No obstante, en muchas ocasiones se ha tendido a descuidar estos primeros pasos de su itinerario, sea considerándolos como mera etapa “formativa”, “previa”, o sea incluyéndolos demasiado rápido en el horizonte inmediatamente posterior, pero en ambos casos quitándole entidad propia. No obstante, de nuestra parte estimamos que ya desde aquí se fue perfilando en el joven Scannone su personal talante filosófico y fue adquiriendo ciertas orientaciones y gestos que marcarán todo su pensamiento (Maddonni, 2020).

En efecto, los diez años de su trayectoria formativa son un camino impregnado de encuentros significativos, a los que el jesuita fue muy permeable y de los cuáles se fue nutriendo selectivamente, con ingenio agudo, libre y crítico. El trasfondo en el que discurre estos largos años de formación es la atmósfera de un “tomismo renovado”, en diálogo con las proyecciones modernas del pensamiento, especialmente de corte fenomenológico y existencial. Este período representó un tiempo de forjamiento y cultivo de un *espíritu de diálogo*, expresión que utiliza reiteradamente, y que emplea no como mera “tolerancia” sino bajo el convencimiento que sólo desde aquel puede acontecer un sentido más auténtico del ser. Se trata del convencimiento de la necesidad de un “pensar dialógicamente”, que reco-

⁴⁴ Por su densidad, la reflexión en torno al método propuesto por Scannone merece una atención que excede los límites de esta presentación introductoria. Para ello cf. Scannone, 1971, 1990c, 1993: 224-239, 2012a. A nuestro entender, este aspecto, condensado en su propuesta de “anadialéctica”, constituye uno de sus aportes más originales y una de sus contribuciones más vigentes (Maddonni y Zielinski, 2017).

⁴⁵ Somos conscientes que nuestro abordaje no se detiene suficientemente en el contexto personal, regional y filosófico. No obstante, el marco introductorio del presente artículo no permite complementar nuestro enfoque con aquel, igualmente indispensable para comprender las opciones y motivos profundos de las traslaciones del itinerario de Scannone.

noce que “un bien informado conocimiento del interlocutor es imprescindible para una *disputatio* que debe ser diálogo disputante” (Maddonni, 2020).

Por otra parte, con fina perceptibilidad, en estos años adopta una tríada de interlocutores, que serán sus referencias en estos primeros pasos: Maurice Blondel, Martín Heidegger y Emmanuel Levinas.⁴⁶ En esta selección de interlocutores para el diálogo se percibe una fuerte sensibilidad y valorización por lo nuevo, que responde al reconocimiento del cambio de mentalidad del hombre contemporáneo y de la consecuente renovación de la filosofía, la teología y las ciencias humanas. De ellos y con ellos, y del ejercicio del espíritu de diálogo, Scannone aprenderá a trascender desde adentro a la filosofía, es decir, a ir más allá de ella, pero luego de haber pasado por ella y radicalizado sus posibilidades. ¿En qué consiste este ir “más allá de”, pero “desde él”? Se trata, según el filósofo argentino, de abrirse camino por las propias intuiciones del autor evitando los olvidos o los desvíos que surgen de no ir hasta el fondo de sus implicancias. En parte, esto explica por qué a partir de su breve y dispersa pero meditada y densa producción textual temprana y de los registros de su actividad académica a su regreso a la Argentina a finales de 1967, se percibe una incipiente *actitud de autor* que se nutre de una dinámica de *en y más allá* de sus interlocutores, y no de mero repetidor o especialista.⁴⁷

Temáticamente, su pensar se inscribe en la búsqueda de una renovada filosofía de la religión acorde a la nueva comprensión del ser en el pensamiento contemporáneo, principalmente tras las huellas abiertas por el *Seinsdenken* heideggeriano. Su apuesta se destaca por su celosa cautela por escrutar el Misterio en cuanto misterio, cuidando de no caer en ningún tipo de circularidad que relegue a aquel a ser un neutro impersonal que deje fuera la posibilidad de atisbar la libertad amante del Misterio personal. En este esfuerzo, se observa un señalamiento de la importancia de reconocer la historia y el diálogo en tanto encuentro interpersonal como acontecimientos donde se revelan, a la vez que se ocultan, la manifestación libre y amorosa de la Verdad y el Misterio. Para llevar adelante este programa Scannone pone en práctica su propuesta de trascender *desde adentro*: pues, por un lado, lo siempre nuevo del Misterio requiere ser asumido como tal, es decir, no reconducido a un insuficiente horizonte anterior; pero, por otro lado, tal paso se da radicalizando y no abandonando la comprensión alcanzada hasta el momento de los autores, temas e intuiciones. Más aun, la irrupción habilita tanto nuevas lecturas de los mismos como el establecimiento de originales interlocuciones entre ellos, lo que, a su vez, resulta imprescindible para un pensar a la altura de la novedad disruptiva, como en este caso la lectura scannoneana de Blondel, Heidegger y Levinas. En efecto, su búsqueda de una renovada filosofía de la religión parte de “ir más allá de Heidegger, pero desde él”. Se trata de asumir su proyecto y la dirección de su pensar adentrándose en ellos. Pero, al mismo tiempo, hay que evitar los bloqueos que provienen de la inconstancia a su respecto, poniendo a Hei-

⁴⁶ Sobre los motivos y modos de esta adopción ver Maddonni (2020).

⁴⁷ Su despegue intelectual se inicia a partir del comentario crítico de publicaciones significativas, en las que aprovecha para deslindar su propio posicionamiento. Estos primeros pasos se reflejan en un breve pero significativo corpus textual. Además de las reseñas, cuenta con el libro de la tesis doctoral titulado *Ser y encarnación. El trasfondo ontológico de los primeros escritos de Maurice Blondel* y, tres artículos: “Hacia una filosofía del espíritu cristiano” (1967), “¿Un tercer Heidegger?” (1968) y “Dios en el pensamiento de Martín Heidegger” (1969).

degger en diálogo con los otros dos interlocutores privilegiados por el argentino: Maurice Blondel y Emmanuel Levinas. Mediante esta interlocución, Scannone advierte que a la filosofía del ser ha de corresponder una filosofía de la persona, una nueva situación y comprensión filosófica del hombre. Así suma, por un lado, el sentido personal y pneumático de la filosofía blonderiana, centrada en la acción como núcleo de la persona humana; y, por el otro, la idea levinasiana de que la palabra de la verdad se da en una relación ética de amor y de juicio. Dicha relación ética de amor acontece en el diálogo en tanto acontecimiento-apropiación (tal como Scannone traduce *Er-eignis*), don del Misterio como misterio personal.

Frente a estos primeros pasos del pensamiento scannoneano, todavía en germen y bibliográficamente disperso, estamos ante un pensamiento original, diferente a otras etapas de su biografía. Efectivamente existe una búsqueda personal encarada con talante propio, construido lentamente al calor de encuentros, formación sólida y sensibilidad atenta, y que progresivamente irá encontrando, también, una respuesta original. Por tanto, esta etapa no puede ser desvalorada o relegada a mero momento previo. Por el contrario, la profundización de este momento inicial, que aquí hemos apenas esbozado, ayuda a alcanzar una comprensión más adecuada de las obras posteriores de Scannone.

Filosofía en el horizonte de la liberación (1971-1973)

El bienio 1971–1972 marca en Scannone el tiempo de la “explosión latinoamericanista y liberacionista de su pensar” (Maddoni, 2020). A partir de 1971 la situación histórica latinoamericana irrumpe disruptivamente y acapara inmediatamente toda la reflexión del autor, decidido a ser coherente con su comprensión del pensar como escucha abierta a lo nuevo. América Latina retiene su atención, y atrae con fuerza centrípeta sus búsquedas. Pero esta emergencia no se da en su reflexión como un simple tema lateral, sino como horizonte hermenéuticamente decisivo, filosóficamente exigente de una renovación categorial y lógica, y práxicamente presionador para un pensador que quiera estar a la altura de la nueva época histórica.

El despliegue de este primer momento del itinerario de Scannone no resulta comprensible si no atendemos el entorno donde se radica como pensador. Se trata del inquieto ambiente del Colegio Máximo “San José” de la Compañía de Jesús en la localidad bonaerense de San Miguel, en cuya comunidad religiosa universitaria el filósofo jesuita se había insertado intensamente luego de su formación. Por entonces allí pasaban muchas de las expresiones teológicas y pastorales más movilizantes del postconcilio Vaticano II (1962-1965) y de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), en clave hermenéutica de renovación y apertura al mundo moderno y a la sociedad, como es el caso de los creadores de la teología argentina del pueblo y las reuniones del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Por otra parte, este mismo ambiente es el escenario, en 1969, de su encuentro con el filósofo, historiador y teólogo mendocino Enrique Dussel. Este acontecimiento resulta particularmente decisivo en la trayectoria y el pensamiento de Scannone, pues el jesuita reconoce que a aquel

debe su interés por pensar filosófica y teológicamente la situación de América Latina y la importancia de emprender un pensamiento propiamente latinoamericano. De este encuentro surgirá la idea de la organización de las Jornadas Académicas interdisciplinarias de teología, filosofía y ciencias sociales de las Facultades de Teología y Filosofía de San Miguel en 1970, que se sucederán anualmente hasta 1975.⁴⁸ Asimismo, a instancias de Dussel, a partir de 1971, comienza a participar en las reuniones de lo que luego se llamará “Grupo Calamuchita”, debido a la localidad de Córdoba donde se realizaron algunas de sus reuniones, donde leerán y reflexionarán colectivamente en torno al trabajo del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy titulado: *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*⁴⁹ Estos escenarios de reflexión e intercambio se convierten en los primeros despuntares, encauses y pasos iniciales de la autodenominada “filosofía latinoamericana de la liberación” (AA.VV., 1973 y 1975), marco filosófico primero en el que Scannone, como miembro del su núcleo fundador, inscribe su trama intelectual.

Desde esta perspectiva compartida su reflexión busca afrontar la dupla dependencia-liberación del modo más radical y llevarlo al plano más originario, como sólo la filosofía puede hacerlo. El aporte personal de Scannone a la filosofía de la liberación se centró especialmente, desde una clara perspectiva ontológica (aunque no ontologicista) adquirida desde su formación, en volcar toda la potencia del pensamiento para: ir hasta el fundamento del problema latinoamericano de la aguda injusticia y la violencia histórica-estructural que oprimen al pueblo; develar la estructura ontológica de un “auténtico proceso de liberación”; y revisar la base epistemológica-metodológica del pensar desde esa nueva perspectiva.

Para Scannone, la dependencia de la que toma conciencia el hombre y es denunciada y analizada por distintas disciplinas, remite, en su raíz, a una ontología que no reconoce ni la diferencia (plano del ser) ni la novedad (plano del tiempo) del otro y por lo tanto se trata, en primer lugar, de una *dependencia ontológica*. La fuente última de la relación de dicha dependencia de América Latina es la estructura ontológica de la modernidad, desenmascarada ahora como “modernidad dependiente” tras descubrir que la quintaesencia que la anima es la voluntad de poder, que históricamente se concreta en voluntad de lucro y poderío (Scannone, 1971 y 1972a). Ante tal dependencia ontológica el desafío que se le presenta a la filosofía es alcanzar un nivel más radical y originario que la racionalidad moderna que lleva al extremo aquella ontología, y que tiende a reducir toda relación a la relación sujeto-objeto y dicotomiza teoría y praxis. Frente a esta situación de crisis, la filosofía ha de responder con un nuevo pensamiento superador. No se trata de corregir un aspecto ni enmendar un olvido del esquema moderno, sino de su superación. Dicha superación no apunta a desestimar la tradición filosófica, sino por el contrario, se vuelve posible gracias al desarrollo mismo de la historia del pensamiento filosófico, que según su interpretación en clave heideggeriana y levinasiana, es la progresiva valoración y radicalización de la experiencia y la historia. Pero para llevar a cabo esta tarea superadora, el paso hacia atrás propuesto por Heidegger, hacia el origen originante del movimiento

⁴⁸ Para una breve presentación de las Jornadas Académicas, cf. la primera parte de nuestro estudio Maddonni y González (2018).

⁴⁹ Sobre lo que hemos denominado Grupo Calamuchita, cf. Maddonni y González (2018).

de la historia desde dónde es posible volver a pensar el ser sin el ente, no es suficiente. Hace falta un paso hacia adelante, “hacia el advenimiento del futuro y su realización histórico-práctica”, lo que reclama afrontar la cuestión de las “mediaciones ónticas, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia”. Aquí, la asunción crítica de “nuestra situación latinoamericana”, su situación de dependencia y la praxis histórica popular de liberación permiten acceder a un plano más radical y originario, en tanto:

la pregunta ontológica será tanto más radical y nueva cuanto más se suscite la novedad del mundo-de-la-vida-nuestro, latinoamericano, desde el rostro del otro aquí y ahora, y desde el cuestionamiento de su dolor. Pues es en dicho mundo, rostro y dolor donde adviene y llama el futuro (Scannone, 1972b, pp. 594-595).

La cita presenta otro de los aportes específicos de esta primera etapa de Scannone que consiste en postular, como frente filosófico de liberación ante el horizonte ontológico-opresor moderno, un renovado tratamiento de la trascendencia en clave analógica. Es la irrupción de la alteridad del otro en su rostro -trascendencia ética- y del proyecto futuro de mundo -trascendencia histórica- la que, desde un ámbito más originario, rompe y trasciende la relación moderna de dominio e interpela eficazmente a la lucha por la liberación del oprimido.⁵⁰ Aquí se ve cómo entra en juego su pionera y original relectura crítica de la filosofía de Levinas en clave latinoamericana donde, frente al riesgo de ésta de acabar en expresiones abstractas, le provee mayor concreción, historicidad y realización ético-político e histórica.⁵¹

Desde este ámbito más originario del ser, del tiempo y de las relaciones sociales es posible una crítica a toda posibilidad de cerrazón ingenua o circular, sea especulativa o sociopolítica, a la verdadera diferencia o alteridad, la novedad histórica y las relaciones éticas. Asimismo recién desde dicho ámbito se hace posible una praxis de “liberación auténtica”, no ingenua ni ideologizada, que esté *abierto a y parte de* la interpelación del otro en su diferencia y su proyecto histórico de vida alternativo.

⁵⁰ A la ética e histórica, hay que agregarle también la trascendencia religiosa. A partir de esta última afirma Scannone: “Cuando hablo de trascendencia pienso ante todo en la trascendencia religiosa: en Dios, aunque *mutatis mutandi* lo mismo podría decirse analógicamente de la trascendencia de lo nuevo de la historia en relación con el eterno retorno de la misma; y de la trascendencia del otro en cuanto otro, v. g. la alteridad y novedad original de un pueblo como el nuestro. Pues estimo que de la misma forma debe plantearse la pregunta por la trascendencia de Dios, de la novedad histórica y de la originalidad de un pueblo, que no se pueden decir en un lenguaje meramente representativo y objetivante, sino que se verifican y dicen pasando por la mediación de la praxis auténtica, es decir, liberadora” (Scannone, 1973, p. 221).

⁵¹ Respecto de este uso de Levinas, afirma Scannone: “en cuanto nuestro discurso usa categorías de Levinas (que, por otro lado, son de la tradición bíblica, propia también de nuestro mestizaje cultural y de nuestra situación de postcristiandad), esas categorías son releídas desde nuestra situación latinoamericana, y por consiguiente, reinterpretadas críticamente. Así es que, mientras Levinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos *dialécticamente* del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los* pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia. Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado *socioanalítica* y *sociohistóricamente*, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto *en sus causas* como *en la posibilidad real de su superación*. Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también *estructuralmente*, como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de “los pobres” en plural, sino una praxis *ético-política*” (Scannone, 1973, p. 238-239).

Ahora bien, Scannone sostiene que para que pueda darse praxis de “liberación auténtica” es estructuralmente necesaria la mediación del *tercero*, que dejándose interpelar por el sufrimiento de su pueblo y muriendo a sí mismo al renunciar a la voluntad de auto absolutización, abre una nueva dimensión que rompe la bipolaridad o dimensionalidad dialéctica oprimido-opresor. Pues, por un lado, deja ser a la diferencia como diferencia (la diferencia ontológica), que implica la libertad y la trascendencia del misterio del otro. Por otra parte, en él en tanto se abre a la novedad irreductible del tiempo, se manifiesta la tridimensionalidad del tiempo auténtico, que no reduce a ninguno de los momentos de la temporalidad, absolutizando a alguno de ellos. Y finalmente posibilita, en el plano de las relaciones sociales originarias, relaciones de respeto ético y responsabilidad. El tercero ejerce su tridimensional mediación mediante el diálogo. Aquí el diálogo no se refiere a un mero intercambio, sino a un decir eficaz, hecho praxis histórica por la elaboración de los conflictos encarnados en el dolor del pobre, y por la colaboración para instaurar un mundo común humanizado. Así, el tercero hace avanzar la dialéctica de liberación que, para diferenciarse de la dialéctica de la conciencia hegeliana, denomina dialógica o *analéctica* como dialéctica determinada pero esencialmente abierta a la irrupción primera y eficaz de la trascendencia.⁵²

La producción de esta breve pero densa primera etapa de su pensamiento se encuentra condensada en los artículos “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy” (1971) proseguido en “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (1972a) y “La pregunta por el ser en la filosofía actual” (1972b), entre otros. Por último, el artículo “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión posmoderna y latinoamericanamente situada” (1973) recoge el alcance máximo de esta primera etapa y comienza a perfilar las próximas orientaciones y perspectivas de su pensar.

A partir de estas intuiciones fundamentales, el primer momento de la propuesta scannoneana puede caracterizarse del modo siguiente.

La interpelación ético-histórica del otro como punto de partida

Al igual que todo el horizonte liberacionista, el nuevo punto de partida del filosofar es la palabra ético-histórica cuestionante y efectiva de los pobres oprimidos, de la que la praxis de liberación ya es respuesta. Se trata del cuestionamiento e interpelación del pobre pero considerando su experiencia práctica e histórica de liberación. De modo que, se trata de una:

⁵² Aquí los momentos de la dialéctica hegeliana del amo – siervo: lucha a muerte / temor a la muerte / obediencia servil / trabajo son recomprendidos en una “dialéctica dialógica de la genuina liberación” (Scannone, 1971, p. 48) como: lucha a la muerte más radical de la voluntad de poder / temor a asumir el riesgo del futuro / obediencia como obaudire (escucha no servil) de la palabra del otro / y la e-labora-ción de los conflictos.

interpelación absoluta aunque histórica y estructuralmente determinada, que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres. Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico. Se da en la inmanencia de un mundo estructurado social, económica, política y culturalmente, y sin embargo es éticamente trascendente (Scannone, 1973, pp. 237-238).

Dicha palabra es interpelación ética no sólo a la conciencia humana sino también a la filosofía en tanto es un cuestionamiento metafísico-ético-histórico al preguntar mismo, pues es anterior a la pregunta radical por el ser. Esta pregunta no es eliminada, pero si reubicada, y liberada, lo que le da posibilidad de hacerse efectiva.

Horizonte metafísico-ético-histórico liberador

Dicha palabra trae consigo y exige, para ser escuchada, un horizonte de comprensión más originario, auténtico y radical que el horizonte de la modernidad, y que permite una nueva comprensión del ser y el tiempo. La filosofía contemporánea, ha dado pasos esenciales en esta dirección, especialmente en los esfuerzos reflexivos de Martín Heidegger. Pero, el nuevo horizonte que emerge con la palabra interpelante posibilita una nueva comprensión del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, no cerrada circularmente a la trascendencia sino esencialmente abiertos a su historicidad, libertad, diferencia y misterio. De modo que se trata de un horizonte englobante no es sólo la verdad del ser, sino la alteridad y la trascendencia ética, aunque ésta se medie históricamente.

Desde el nuevo horizonte, en tanto más radical y auténtico, es posible ahora criticar lo que hasta ahora parecía obvio y cuestionar el fundamento del horizonte reflexivo y orden social consecuente que resultaba opresor. De modo que, el horizonte abierto por el punto de partida es a su vez, el punto de apoyo de una crítica ontológica, es decir a nivel de la comprensión del ser y del tiempo, a todo sistema opresor y de un nuevo filosofar al servicio de la liberación.

Ruptura epistemológica y con-versión formal de la filosofía

La forma del nuevo filosofar ha de ser, en primer término, distinta que la forma moderna, y en ese sentido será “posmoderna” (sin las resonancias que este término adquirió en la filosofía europea, a partir de Lyotard entre otros). Para alcanzar dicha nueva forma es necesaria una ruptura epistemológica, tras las huellas abiertas por el pensamiento filosófico contemporáneo, que, rompa trascendiendo las dicotomías modernas entre sujeto-objeto, teoría-praxis, forma-contenido, filosofía-ciencias, entre otras.

Pero, a su vez, “esa ruptura epistemológica implicará no solamente una apertura a la historia y a la praxis, sino también un giro o con-versión (*Kehre*) a nuestro pueblo” (Scannone, 1973, p. 237). Se trata entonces de un “triple giro, ruptura o con-versión que la abre

a la abisal radicalidad de la historia, de la praxis y del pueblo a cuyo servicio está” (Scannone, 1973, p. 245). Por otra parte, para poner al pensamiento al servicio de la praxis del pueblo, su preocupación no puede detenerse sólo en el ahondar reflexivo en la realidad, sino que debe ir en busca de las mediaciones teóricas y prácticas que permitan alcanzar la liberación humana y la realización de la justicia.

Este triple giro exige también un nuevo método propio en correspondencia con la nueva comprensión auténtica del ser (reconocimiento de la alteridad), del tiempo (triunietariedad del tiempo auténtico) y de las relaciones sociales (relación ética de responsabilidad), que Scannone denomina “dialógica” o “analéctica”. En diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), el jesuita llama analéctica al ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al (re)conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación tanto de la finitud de la razón para dar cuenta de la trascendencia, como de la opresión histórica), sino que partiendo de la apertura a la interpelación de la trascendencia llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío. Con esta propuesta metodológica, Scannone intenta superar la dialéctica de la totalidad (sea abstracta como la hegeliana o concreta como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad mediante una analéctica de la alteridad (Scannone, 1972a, p. 124) que parte y permanece abierta a la eminencia “encarnada” en el otro que trae consigo la novedad.

Pensador autocrítico, mediador y practicante como sujeto del filosofar

La palabra cuestionante del otro y la transformación del horizonte y razón misma del filosofar acorde a aquella exige también una recompreensión del pensador y su misión. El sujeto del pensar tiene que encarnar la nueva comprensión alcanzada del pensamiento:

el auténtico pensar es crítico ante todo de sí mismo [...] Reconoce su finitud, renuncia a toda absolutización. Se deja cuestionar por la verdad nueva que le aporta el otro en cuanto otro mediándole el futuro en cuanto tal. Se abre al diálogo [...] se hace capaz de pro-ferir dialógicamente y de practicar comunitariamente, en forma crítica, lo nuevo de la historia, sin renegar de lo antes sido, sino releyéndolo para pensar y hacer creativamente el futuro (Scannone, 1971, p. 56).

Como se anticipa en la cita, en la filosofía de Scannone el pensador ocupa en la dialéctica-dialógica del proceso de liberación el lugar de “tercero” y asume la función mediadora del proceso, haciendo posible el diálogo que rompe la circularidad de la relación de dominación. Esta función la ejerce a través de su pensar como tarea “cuestionante, crítica, profética y creativa”.

Asimismo, la “conversión o giro al pueblo” antes aludido, exige al pensador un compromiso que es sólo asumible en tanto participa él mismo del pueblo. Dicho de otro modo: así como el sujeto de la interpelación y de la praxis es el “pobre en el pueblo pobre”, el sujeto del filosofar, que acepte dicha interpelación como punto de partida, ha de estar inserto en el pueblo y en su praxis de liberación. De modo que su labor es “articulación reflexiva y crítica” (Scannone, 1973, p. 243) de la praxis de liberación del pueblo “no mirando al pueblo representativamente desde fuera, para manejarlo o para idealizarlo, sino practicando su historia desde dentro, en la humildad del discernimiento histórico de esa misma praxis”. Así, su reflexión se vuelve “servicio científico de pensamiento” al mismo pueblo que lo interpela. De modo que el pensador es auténticamente tal cuando su pensar es un “pensar practicante” en tanto “se trata de un pensar que es originariamente praxis histórica” (Scannone, 1971, p. 57).

Filosofía inculturada en el horizonte de la sabiduría popular (1974-1992)

A poco andar en las vías trazadas en el primer esbozo liberacionista, Scannone muy pronto advierte un riesgo que lo conducirá a emprender un nuevo momento de su itinerario:

“El enfoque centrado en la oposición ‘dependencia-liberación’ –sostiene el jesuita- corría el peligro de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina, eso propio que no es reductible a la negación determinada de la negación (es decir, de la dependencia y opresión); o al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, empleando solamente la terminología levinasiana de la alteridad, sin determinarlo suficientemente” (Scannone, 1990a, p. 17)

Dicho de otro, el enfoque de crítica ontológica e impulso dialéctico, aún corregido, corría el riesgo de no ver nada más que las formas de dependencia y caer en la dialéctica de la pura negatividad abstracta, perdiendo de vista o negando también al propio sujeto de la liberación en su concreción histórica y cultural. Para evitar este peligro, recogiendo una sugerencia de Carlos Cullen, Scannone busca complementar, en una mutua rectificación, sus análisis basados en la inmediatez de la vía corta de la fenomenología heideggeriana-levinasiana con la mediación de la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana.⁵³ La asunción filosófica de la dialéctica

⁵³ Esta “recomendación” está registrada en la crónica de la discusión a la exposición. Allí dice: “Finalmente el Lic. Carlos Cullen manifestó que también es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el problema que se plantea es el camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc... de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina”. A la que el autor en cuestión respondió: “El Dr. Scannone le expresó fundamentalmente su acuerdo. El diálogo entre ambos caminos –corto y largo, según la expresión de Ricoeur– será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura.

histórico-escatológica “ya, pero todavía no” le permitirá complementar la metodología propuesta, atendiendo no sólo a la apertura a la irrupción de la trascendencia, al reconocimiento de la negatividad y conflictividad histórica y la urgencia de su superación, sino también a las anticipaciones simbólicas de liberación que ya se están dando en el verdadero sujeto de la praxis liberadora: el pueblo.⁵⁴ Esto lo lleva a considerar el arraigo cultural del cuestionamiento ético-histórico y a rastrear la positividad latinoamericana (no reductible a ninguna negación) en la historia y la cultura de los pueblos. De allí que desde ahora el nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana es la *sabiduría popular* (en tanto estructura existencial y decisión cultural del pueblo latinoamericano) en la que descubre un *logos* sapiencial gracias a la síntesis vital que se da en su mestizaje cultural.⁵⁵ Sin abandonar los aportes de la vía fenomenológica, el autor emprende una hermenéutica histórico-cultural del lenguaje simbólico en que se expresa dicha sabiduría, que le permite elaborar categorías y alcanzar una filosofía inculturada a partir de la sabiduría popular latinoamericana que sea universal aunque situada. En ese marco, este nuevo momento de Scannone se nutrirá de fecundos diálogos con la hermenéutica de Paul Ricoeur y las filosofías latinoamericanas de Rodolfo Kusch y el ya mencionado Carlos Cullen. Asimismo, incorporará como interlocutor las propuestas filosóficas sobre la “comunidad de comunicación” de Karl-Otto Apel.

Es el propio Scannone (1990a), en su claridad expositiva distintiva, quien nos brinda las *claves* en torno a las cuales gira toda la segunda etapa de su pensamiento:

el papel central dado a la *analogía* como forma del pensamiento especulativo o a la relación recurrente entre *sabiduría y ciencia, símbolo y pensamiento, praxis* (conversión, opción, acto primero, experiencia histórica) y *reflexión*, etcétera; en la preocupación por la *inculturación del pensamiento*, tanto filosófico como teológico; en la relevancia otorgada al “*nosotros*”-pueblo, sin desmedro de la afirmación de las personas; en el rol preferencial de los *po-bres* en el pueblo como sujeto histórico y en su cultura popular; en la comprensión de la cultura desde su núcleo ético-sapiencial y las mediaciones sociales que lo encarnan y que aquél trasciende; en la interpretación de la historia, la cultura y el auténtico proceso de liberación latinoamericana, etcétera. (Scannone, 1990a, p.11, cursivas en el texto)⁵⁶

El artículo “Teología, cultura popular y discernimiento” (1975), firmado en 1974, marca el inicio textual de la segunda etapa y el vuelco de su pensamiento a un nuevo punto de partida. A partir de él se hace definitivamente explícito el nuevo ámbito que Scannone desplegará su

Por ello es que somos desafiados por la tarea del encuentro y la dialéctica (o analéctica) de ambas metodologías” (Scannone, 1972a, pp. 156-157).

⁵⁴ Hemos estudiado con mayor detenimiento algunos de los factores que motivaron el desplazamiento y la transición a esta etapa en Maddonni, 2020b.

⁵⁵ Además de los autores mencionados con los que Scannone entabla una creativa interlocución en esta segunda parte, el jesuita se inspira y toma nociones del Documento de Puebla (1979) del Episcopado Latinoamericano, por ejemplo la misma noción de “sabiduría popular”.

⁵⁶ También cf. Scannone, 1987, pp. 15-18.

pensamiento. La maduración de este segundo momento se encuentra sintetizada en su trilogía, indisolublemente interrelacionada entre sí, publicada entre 1987 y 1990. Se trata de *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia* (1987), *Evangelización, cultura y teología* (1990b) y *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990a), que integran, articulándolos, la mayor parte de sus escritos hasta la época.⁵⁷

El programa de esta segunda etapa de Scannone puede resumirse como un filosofar a partir de la sabiduría popular. Esto significa presentar una reflexión especulativa a nivel filosófico desde América Latina, arraigado en su humus cultural, *informada* por el movimiento, la estructura y el ritmo de la sabiduría e inspirada en sus contenidos. La sabiduría popular puede ser punto de partida y la mediación entre el símbolo y la filosofía. A un pensar que nazca de la sabiduría popular, permanezca arraigado en ella y a la vez la exprese a nivel universal es a lo que Scannone llama un *pensar inculturado*.

Presentamos a continuación las determinaciones principales de su compleja y sólida arquitectura.

Un nuevo punto de partida: la sabiduría popular

En busca de la positividad propiamente latinoamericana, no reductible a la negación determinada de la negación y que supere la dialéctica dependencia-liberación (movimiento que corresponde al paso de la primera a la segunda etapa), Scannone toma como punto de partida el saber de los pueblos, lo que denomina sabiduría popular. Los pueblos latinoamericanos saben, tiene conciencia y ejercen una praxis. Se trata de una sabiduría propia fruto del mestizaje cultural, no biológico sino ético-histórico, entre el mito amerindio y el talante español. Se trata de lo que Trejo (2000, p. 114) llama una "gnoseología popular", es decir, un estilo cognoscitivo propio que tiene sus ejes en la intuición, el corazón, el símbolo y los vínculos interpersonales solidarios. Este nuevo punto de partida inscribe a Scannone en la corriente ético-histórico-cultural de la filosofía de la liberación, en la que es el máximo exponente.

Analíticamente podemos señalar su contenido y su forma. En cuanto a su contenido implica el sentido último de la vida, es decir, es una verdadera sabiduría humana (y por lo tanto universal), aunque encarnada en una cultura. En cuanto a su forma no es sólo un saber, sino es un *logos*. La sabiduría popular presenta un modo propio de racionalidad: la sapiencial. La sabiduría popular es entonces racionalidad sapiencial. Tiene una lógica propia, un logos propio que no es el filosófico, sino el logos de la gratuidad. La racionalidad sapiencial es la racionalidad propia de la sabiduría popular latinoamericana. Una de las características principales de esta racionalidad es su capacidad creadora de síntesis vitales con otras racionalidades. Frente al sistema cerrado de la dialéctica hegeliana, Scannone entiende que el mestizaje permite el sur-

⁵⁷ Otros textos no incluidos en estos libros son igualmente importantes para comprender esta etapa. Entre ellos destacamos, por su claridad esquemática, Scannone 1989, 1990c y 1992.

gimiento de algo nuevo, de novedad: una *síntesis* (que no es mero sincretismo) *cultural*. No se trata, entonces, de una mera pos-modernidad, porque dicha síntesis no rechaza de raíz los aportes de la modernidad, sino que reubica sapiencialmente los aportes de otras racionalidades. De modo que cuando los estilos modernos y postmodernos entran en contacto con esta sabiduría popular provocan nuevas síntesis vitales y ésta muestra su capacidad de elaboración y resistencia.

Llegado a este punto, podemos preguntarnos: ¿la opción por tomar la sabiduría popular latinoamericana como punto de partida para la filosofía no va en desmedro de la pretensión de validez universal de la misma? Para hacer frente a esta cuestión Scannone recupera el argumento heideggeriano de *lo mismo no es lo igual*. Para el autor, todo lo humano es interpretado desde una cultura situada. Hay, en cada cultura, una comprensión del espacio, del tiempo, del cuerpo y de lo Santo, distinta, pero que sin dejar de estar situada es universal. De modo que la filosofía latinoamericana es efectivamente universal pero, citando a Mario Casalla (1973), geoculturalmente situada.

Horizonte triunitario de la sabiduría popular

La sabiduría popular articula su experiencia y su modo de saber y pensar en un horizonte propio de comprensión. Ella se mueve en un ámbito de realidad, de arraigo y pertenencia a la tierra, de religación y de simbolicidad que se inscriben en una dimensión anterior a la pregunta especulativa por el ser e incluso al cuestionamiento ético por el bien y la justicia. Esa forma del saber la unidad de todo se mueve en el ámbito metafísico u horizonte fundamental que denomina, siguiendo muy de cerca a Rodolfo Kusch, estar o mero estar.

No obstante, aunque Scannone enfatiza el horizonte del *estar* también reconoce otros dos horizontes predominantes fundamentalmente en la tradición filosófica de occidente: el del *ser* y el del *acontecer*. Si el horizonte del estar recoge la herencia amerindia, estos otros dos horizontes representan la herencia helénica y judeocristiana, respectivamente. Tomando las contribuciones de Werner Marx, Scannone (1990a, p. 21 y ss.) caracteriza los horizontes: el horizonte del *ser* que propone al ser como fundamento en la tradición occidental posee las siguientes notas esenciales: *a*. Identidad; *b*. Necesidad; *c*. Inteligibilidad; *d*. Eternidad. El horizonte del *acontecer*, que busca la unidad originaria en la libertad como comienzo absoluto y como abismo (*Ab-grund*) tiene como notas fundamentales: *a*. Alteridad o diferencia; *b*. Gratuidad; *c*. Misterio; *d*. Novedad histórica. Siguiendo este esquema, Scannone distingue al horizonte del *estar* del siguiente modo: *a*. Ambigüedad; *b*. Destinalidad; *c*. Abismalidad; *d*. Arquehicidad.

Según Scannone, tomar como punto partida la sabiduría popular y su mestizaje cultural correspondiente implica abrir un nuevo horizonte de comprensión fruto de una "fusión de horizontes". En ella, gracias a su capacidad de síntesis, se da una articulación creativa de los tres horizontes fundamentales, un "interjuego de las tres dimensiones" (Scannone, 1990a, p. 31). De modo que en el mestizaje actual de la sabiduría popular se articulan los tres horizontes en una

"síntesis vital". No es no mera una hibridez sino una mutua influencia entre sí (interrelación) donde se mantiene irreductible su autonomía y especificidad. Sin embargo Scannone, siguiendo a Kusch, reconoce en el horizonte del estar una "prioridad de orden" sobre el ser y sobre el acontecer; prioridad formal, no necesariamente cronológica, que los reubica y posibilita la reinterpretación filosófica de cada uno. De modo que la sabiduría popular, que es punto de partida del filosofar inculturado, está al mismo tiempo arraigada en la tierra, orientada éticamente al bien y la justicia y contiene en sí un logo especulativo aunque sapiencial. Sin embargo, esa articulación no se da de modo reflexivo y explícito, filosóficamente hablando. De aquí la función o tarea de la filosofía: explicitar, conceptualizar y articular especulativamente la inteligibilidad sapiencial que se mueve en un horizonte triunitario fruto del mestizaje cultural.

La mediación simbólica y la forma analógica del pensamiento especulativo

La sabiduría popular no se encuentra comprendida dentro de los estrechos límites conceptuales de los ámbitos académicos ni se reduce sólo al ejercicio del bien y de la justicia sino que está fundamentalmente signada en la simbología cotidiana que emerge de los más variados ámbitos de relacionalidad popular presente en el ámbito poético, político, religioso, etc. Dicho de otro modo: el trasfondo sapiencial de la cultura latinoamericana no se condensa tanto en categorías teóricas, ni en imperativos morales sino en símbolos. Ahora bien, el *símbolo*, a diferencia de la *síntesis* conceptual, reúne en sí dando unidad en la diferencia. Son los símbolos los que vertebran la sabiduría popular y estructuran, de modo originario, la discursividad y la praxis aunque éstos no son reductibles ni a conceptos ni a meras relaciones éticas. Mediante su acierto sapiencial en símbolos la sabiduría popular pone en marcha lo que Scannone llama *mediación simbólica* en tanto media, sin sintetizar uno en otro, las tres dimensiones fundamentales (estar-ser-acontecer) en una abierta circularidad vivificante (Scannone, 1990a, p, 56, entre otros). Esto es posible porque cada horizonte, aunque irreductibles entre sí, pueden ser interpretados bajo el ritmo de la analogía.

Ahora bien, para Scannone la forma especulativa que le corresponde a un filosofar inculturado a partir de la mediación simbólica propia de la sabiduría popular es una nueva relectura de la analogía. En esta segunda etapa de su pensamiento podemos identificar dos pasos en la relectura a la que somete la analogía tomista. a) Desde el comienzo de su producción, Scannone propone la transformación *analéctica*, es decir, una analogía que "asume, purifica, transforma y supera la dialéctica" (Scannone, 1987, p. 18) en tanto no parte de lo privativo sino de lo positivo irreductible a la mera negación y recomprende la negación de la negación entre dicha afirmación primera y la afirmación de eminencia que se abre a la trascendencia (tanto vertical como horizontal) sin reducirla. b) A partir de su segunda etapa y considerando su idea de la "fusión de horizontes" de la sabiduría popular mediante la mediación simbólica, Scannone refina su relectura de la analogía: desde ahora hay que tener en cuenta en cada uno de los momentos de la *analéctica* (afirmación-negación-eminencia) la mutua correspondencia e interrela-

ción de cada uno de dichos momentos entre las tres mediaciones que despliegan cada uno de los horizontes, pues a su vez cada una de éstas puede también interpretarse bajo un ritmo analógico. Así, la forma de trasponer en concepto filosófico la sabiduría popular es el uso de la analogía recomprendida a partir del ritmo de circumincesión⁵⁸ de los horizontes que pone en marcha la mediación simbólica.

Nosotros como sujeto de la sabiduría y el filósofo partícipe de su cultura

Este nuevo punto de partida en la sabiduría popular y su horizonte propio, requiere repensar también quién es el sujeto de dicha sabiduría y del filosofar que le corresponde. Si el sujeto clásico de la filosofía es el *ego* del *ego cogito*, el sujeto de tal sabiduría popular fruto del mestizaje cultural no puede ser otro que el *pueblo*. Dice Scannone:

'Pueblo' designa al sujeto comunitario de una *experiencia común*, un *estilo de vida común*, es decir, *una cultura y un destino común* (proyecto histórico, al menos implícito, de bien común). Designa, por tanto, a un sujeto colectivo histórico-cultural y ético-político, concibiéndolo como *comunidad orgánica* (Scannone, 1990b, p. 221, cursivas en el texto).

La sistematización filosófica de pueblo, no sin influencia de Kusch, Cullen, la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) y Gera,⁵⁹ es la categoría de *nosotros ético-histórico*. Scannone aclara que "no es la universalización del 'yo' ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del 'yo', también al 'tú' y los 'él' (y supone a 'Él'), que no son reductibles al 'yo' ni siquiera comprendido trascendentalmente" (Scannone, 1990a, p.25). No se trata de un ego colectivo ni tampoco una mera suma de egos, sino más bien de una *nosotros ético-histórico*. Es *ético* porque se trata de un sujeto colectivo que no sobre asume ni homogeneiza las diferencias, sino que respeta éticamente su alteridad en el seno del nosotros, en tanto se da, reinterpretando a Emmanuel Levinas, una "relación sin relativización" en una comunidad, evitando los riesgos de totalización del nosotros. Mientras que es también *histórico* porque su eticidad ha de concretizarse en la eficacia de su praxis histórica en mediaciones reales medidas por la libertad.

Llegado a este punto es válida la siguiente pregunta: ¿el acento en el nosotros-pueblo y su sabiduría implica un olvido de los pobres, motivo distintivo y central de la filosofía de la liberación? Apoyándose en la relación semántica implicada en el doble sentido castellano del término *pueblo*, el filósofo argentino responde de manera negativa a esta pregunta. Además del uso

⁵⁸ Expresión de origen teológico que da cuenta de la cosustancialidad de las tres personas que componen la Santísima Trinidad. Su definición completa puede consultarse en: <http://catequesis.lasalle.es/C/Circumincesion.html>

⁵⁹ En el marco de esta presentación introductoria no nos es posible identificar los aportes de los autores mencionados y delimitar las influencias que ejercen en la filosofía de Scannone. Para un estudio más detallado cf. Cullen, 1978; Boasso, 1974; Fresia, 2015; Trejo, 2000; González, 2005; *entre otros*.

que describimos anteriormente, Scannone (1990a, p. 220; 1990b, p. 221) recuerda que "*pueblo* también designa a aquellos que son sólo pueblo", es decir, aquellos que sólo tienen lo que es común, que no gozan de ningún privilegio y que son estructuralmente oprimidos. Según el filósofo argentino los pobres tienen un lugar preferencial en el pueblo como sujeto ético-histórico. De modo que el acento puesto en la sabiduría popular no es un abandono de la filosofía de la liberación sino que, siempre según Scannone, la concretiza y enraíza todavía más.

Pues bien, el sujeto de la filosofía inculturada, es decir, el filósofo que piensa a partir de la sabiduría popular, tiene que optar por y participar de la comunidad y compartir su cultura. Solo así podrá tener la apertura de pensamiento para reconocer las expresiones de dicha sabiduría, comprender su mundo simbólico y aportar a su desarrollo su servicio reflexivo, metódico y teórico específico que interpreta, da razón y purifica la sabiduría (Scannone, 1990a, p. 95).

Filosofía en el horizonte de la lógica de la gratuidad (1993-2019)

Durante el despliegue de una filosofía liberadora a partir de la sabiduría popular, a comienzos de la década de 1990 se produce en el itinerario reflexivo de Scannone una nueva eclosión. Pues, la atención a la dimensión histórica de la sabiduría popular y la realidad histórica latinoamericana, conduce y concentra su atención, no sólo hacia el pasado sino también a la actualidad y al futuro. Allí descubre que la "sabiduría popular actual" está en continuidad con las formas históricas de la sabiduría popular, pero mezclándolas creativamente con formas culturales actuales, en una especie de "nuevo mestizaje" o "síntesis vital", por lo que está aprendiendo no tanto sólo a resistir, como también al mismo tiempo a asumir y transformar, a partir de su propia identidad cultural histórica, los desafíos y las contribuciones de la modernidad y la posmodernidad, con sus lógicas propias. De este modo cae en la cuenta de que no se trata solo de filosofar desde las culturas aborígenes y tradicionales, *sino* sobre todo desde la emergente "*nueva cultura popular*", en particular, entre los pobres, que Scannone (1993 y 1993b) tematiza como la "irrupción del pobre".⁶⁰

Scannone habla de "irrupción" pues se trata de un acontecimiento nuevo, sorprendente y no deducible, a pesar de que la realidad de los pobres estuvo presente desde siempre en la historia de América Latina. Según el jesuita, en la actualidad somos testigos de una verdadera novedad histórica en el *tipo* de pobre que irrumpe y en el modo de su *modo de presencia*. Lo *nuevo* tiene que ver con el *tipo* de pobre del que primariamente (aunque no exclusivamente) se trata, los cuales presentan características diferentes a los de otros momentos de la historia. Una de las principales causas de la pobreza de nuestro tiempo tiene que ver con los mecanis-

⁶⁰ Scannone utiliza la gráfica expresión "irrupción del pobre" empleada por Gustavo Gutiérrez, considerado el padre de la teología de la liberación. En este tercer momento de su itinerario, Scannone emplea "irrupción de los pobres" para referirse más ampliamente a excluidos, aborígenes, afroamericanos en América Latina. Si bien es cierto que la noción de "irrupción" ya estaba presente desde el comienzo del pensamiento de Scannone (1971, p. 34), aquí adquiere nuevo sentido y profundidad.

mos estructurales, ya sean internacionales, nacionales o regionales, que provocan la emergencia de los pobres “modernos”, los cuales son estructuralmente marginados por el sistema económico y/o político. Es por eso “que el hecho de la irrupción de los pobres en la conciencia y la sociedad latinoamericanas tenga como novedad que la comprensión del pobre y la práctica que ella informa (...) sean sociales, políticas y estructurales, sin dejar por ello su dimensión personal y ética” (Scannone, 1993, p. 130). Al parecer, tanto en la interpretación del hecho, como en la vivencia práctica del mismo, se unen, de modo original: las “relaciones cortas” que forman parte de la tradición de América Latina y son propias de sus valores profundamente éticos y humanos, con las “relaciones largas” modernas, que hacen explícita la dimensión social y estructural de las anteriores (Scannone, 2009, pp. 136-137). Por otra parte para Scannone también hay novedad en la *modalidad*. Tal novedad se refiere a la emergencia de movimientos populares donde los pobres se constituyen como un nuevo sujeto histórico colectivo organizado y solidario, con capacidad de protagonismo en la construcción de la futura historia común. De modo que la filosofía descubre entre los pobres y su sabiduría no solo “núcleos de resistencia”, “reservas de sentido” y “posibilidades reales” de futuro sino también signos y gérmenes de apertura y novedad. Estos se identifican sobre todo en el nuevo tejido social organizacional comunitario que entre los pobres se está creando y en las imágenes culturales alternativas que lo acompañan, y que se expresa en fenómenos socio-culturales como el “neocomunitarismo de base” (Scannone, 1993b, p. 232).

Esta irrupción-acontecimiento del pobre, como verdadera novedad histórica, es interpretada por Scannone como un “hecho de vida y libertad”. Pues en él epifaniza un “*plus* de vida en medio de condiciones de muerte, *plus* de sentido en medio del sin-sentido y *plus* de libertad a pesar de la opresión” (Scannone, 1993, p. 135). Ese “plus” es interpretado como exceso y exceso gratuito que acontece en dicha manifestación, pues no hay por qué (necesidad) sino sólo don gratuito (sin razón ni fundamento). Así, afirma Scannone, la sabiduría popular y su praxis están “impregnadas de gratuidad” (Scannone, 1996, p. 124; 1999, p. 345) que se manifiesta en el novedoso “protagonismo” social de los pobres y excluidos, que muestran un “paso” creativo del no ser al ser (Scannone, 1993, p. 135).

En esta tercera etapa, el programa de Scannone consiste en filosofar a partir de la (nueva) irrupción de los (nuevos) pobres y su lógica de la gratuidad. En los años siguientes a esta tercera eclosión, la noción de “irrupción del pobre” como lugar de *emergencia* de *novedad* histórica será ampliada y modulada como “acción y pasión históricas” de las víctimas. De aquí en más sus trabajos giran en torno a una interpretación y un discernimiento de tales acontecimientos y padecimientos históricos, que la filosofía puede y debe tematizar y expresar “reflexiva, consciente y aun críticamente, por el rodeo del círculo hermenéutico, a fin de ayudar a la *vida* a cumplirse, a pesar de todas las dificultades de una realización efectiva” (Scannone, 2009, p. 7). La filosofía, que descubre *críticamente*, por ambos caminos, positivo y negativo, los gérmenes y brotes *emergentes* de *posibilidades reales* de mayor humanización, contribuye así a que ésta aparezca claramente, detectándola en hechos y prácticas concretas donde esa posibilidad emerge, así como también mostrando los *riesgos* que comporta, sobre todo los de no lograr

efectivizarse suficientemente o de no convertirse en un modelo universalizable. Este despliegue lo lleva a entroncar y encolumnar su perspectiva fundamental en un “nuevo pensamiento” (Scannone, 2005), expresión que toma libremente de Franz Rosenzweig, abierto al otro, al tiempo y al espacio con su lógica no necesaria sino gratuita, y a un nuevo paradigma sociocultural de que ya participan muchas ciencias.⁶¹

Nuevamente, es el propio Scannone quien nos sintetiza las “claves de lectura” o “líneas-fuerza de fondo” de esta tercera etapa:

1) Tres paradigmas en la historia filosófica occidental: el de la *sustancia* (en la metafísica clásica), del *sujeto* (en la modernidad), y el actual, que quizás pueda denominarse «de la *comunidad*» (Antonio González Fernández lo denomina «de la alteridad y la praxis»); 2) El papel reconocido al *lugar hermenéutico* o «desde donde» de la reflexión, en referencia a la *inculturación*, al «desde las víctimas» o «los pobres», etc.; de ahí que se trate de un «universal situado» y analógico; 3) La consiguiente importancia dada a la *analogía* tanto en relación con lo afirmado en el punto anterior como en cuanto clave para repensar la metafísica, la religión y la historia, reconociéndoles una «lógica» *analéctica* o *anadiéctica* (Enrique Dussel); 4) El reconocimiento de la interrelación de esa recompreensión de la analogía tomista con el *símbolo* y la mediación simbólica, así como con la *conversión afectiva* (Lonergan) en cuanto *condición pragmática fundamental* del recto uso del símbolo y la analogía, sobre todo en filosofía de la religión; 5) La consecuente recompreensión de la praxis no sólo como acción sino como «*pasión, acción comunidad*»: así se comprende cómo convergen mi denominación del nuevo paradigma y la de González Fernández, y se insinúa su interrelación con los temas de conversión afectiva, la opción hermenéutica y la condición pragmática; 6) La aceptación del valor filosófico de la diferencia –no sólo lingüística, sino metafísica– entre *ser* y *estar* (Rodolfo Kusch), relacionándola tanto con el *nosotros* como con el *símbolo* (y la analogía); 7) El papel otorgado no sólo a la *alteridad* ética (Emmanuel Levinas) y ético-histórica, sino también al *nosotros* ético-religioso (Carlos Cullen), repensando desde dicha alteridad, intrínseca a la comunidad ética plural del «tú, yo, él (ellos/as)»; 8) La relación –en el nivel metodológico– entre *fenomenología*, *hermenéutica (pragmática)* y *analogía* (en cuanto pensamiento especulativo). [...] Asimismo es clave el uso repetido y la frecuente mención y relectura de autores como Tomás de Aquino, Kant, Hegel, Blondel, Heidegger, Ricoeur, Lévinas, Marion, Kusch, Dussel, Cullen, etc., dentro de un diálogo filosófico intercultural entre nuestra América (Latino o Indoamérica) y la tradición filosófica occidental, sobre todo en su versión contemporánea (Scannone, 2005, pp. 11-12. Las cursivas son del original).

⁶¹ Sobre la reposición scannoneana del “Nuevo Pensamiento” rosenzweigiano remitimos al preciso y clarificado artículo de Zielinski, 2020.

Si bien los primeros brotes de esta tercera etapa del pensamiento scannoniano se perciben en 1991,⁶² ella se hace presente de manera explícita y programática con sus artículos: “La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina” (1993) y “La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad” (1993b) publicados en el libro colectivo titulado: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. El despliegue de esta tercera perspectiva fundamental tomará forma madura en los libros: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (2005) y *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina* (2009).

Al igual que en las etapas anteriores podemos caracterizar este tercer momento distinguiendo analíticamente:

La irrupción del pobre como nuevo punto de partida

En este tercer momento, el punto de partida es la experiencia límite de la irrupción del pobre como hecho excesivo y gratuito de vida y libertad (Scannone, 1993). En efecto, tal irrupción que “*entra rompiendo*” con actitudes, costumbres, presupuestos socioculturales y estructuras anteriores, introduciéndose así en la “conciencia” personal y colectiva, se experimenta como una fuerte *interpelación ética* y por tanto en primera palabra originadora del cuestionar que es en sí misma un cuestionamiento crítico-práctico. Pues bien, según Scannone tal “interpelación y cuestionamiento constituyen una pregunta crítica radical si ellas son llevadas al nivel de la reflexión, pudiendo constituir, por tanto, un nuevo origen del filosofar: de un filosofar que, sin dejar de ser teórico, sea también histórico y practicante” (Scannone, 1993, p. 127).

Asimismo, este hecho histórico fundamental de la irrupción del pobre en la conciencia histórica y en la sociedad moderna puede ser considerado punto de partida pues en él “acontecen simultáneamente una emergencia de sentido y un cuestionamiento ético radical” (Scannone, 1993b, p. 213). Es decir, esta palabra cuestionante que la irrupción de los pobres hace aparecer es emergencia originaria de sentido, y por tanto no sólo da que pensar, sino también qué pensar. En diálogo con la fenomenología contemporánea, especialmente con Jean-Luc Marion, según el filósofo jesuita es posible entender esa irrupción-interpelación-sentido como un verdadero fenómeno saturado, es decir, un fenómeno en el cual la sobreabundancia de donación y, por tanto, de intuición, desborda todas las significaciones conceptuales, y aun los horizontes previos de comprensión (Scannone, 2009). Pero a dicha saturación vivida como donación, Scannone agrega que no sólo da lugar a una inagotable “hermenéutica” teórica como sostiene

⁶² Esta nueva perspectiva de la gratuidad y el don comienzan a estar presente en Scannone (1991a) donde ya escribía: “Una alteridad y pluralidad ético-históricas que no cercenen la unidad plural ético-histórica del nosotros, sólo son posibles gracias a una *economía* o *lógica del don*: don de palabras y de bienes. Pues en ésta comunidad, comunicación y consenso se basan, en último término, en la *gratuidad*, la acogida mutua y la reciprocidad del don” (p. 157). También está presente en Scannone, 1991b. Este segundo trabajo será retomado y ampliado (cf. 1993; 2009, pp. 128-140).

el filósofo francés, sino que se “interpreta” también en renovadas “acciones” ético-sociales y en exigencias de “praxis histórica” y política de liberación humana integral.

El horizonte universal humano y situado de la gratuidad

La irrupción-emergencia de sentido de los pobres trae consigo su propio horizonte. Pues, la praxis de muchos movimientos populares y las disciplinas que aceptan su interpelación parecen moverse en un “nuevo paradigma” sociocultural epocal que Scannone señala como “comunicación” o “comunidad” (Scannone, 2009, p. 194). A nivel de la acción, el jesuita considera que el nuevo imaginario colectivo, donde convergen componentes tradicionales, modernos y post-modernos, que toma cuerpo, entre otras manifestaciones, por ejemplo en el neocomunitarismo o asociacionismo de base, se mueve en tal paradigma.

Consecuentemente el horizonte mismo del filosofar que pretenda partir desde la problemática de la irrupción del pobre se tiene que ver recomprendido. De modo que el horizonte filosófico fundamental para comprenderlo y expresarlo en el nivel reflexivo, articulado y metódico emerge ahora como el horizonte de gratuidad. Dicho nuevo *horizonte de comprensión* es radicalmente más humano, y en ese sentido universal, y al mismo tiempo situado, en tanto se trata de una irrupción ético-histórica.

En primer lugar es más humano porque la irrupción en tanto experiencia límite y del límite es una experiencia radicalmente humana ya que los mismos pobres (con su sabiduría de la vida, adquirida muchas veces como fruto de su pasión y compasión), enseñan un sentido y una verdad nuevos. Pues el padecer una situación límite (entre vivir y morir, ser y no ser) y el compadecer situaciones límite, les proporciona un saber sapiencial del sentido y la verdad de la vida y de la muerte en cuanto tales y por tanto, válido universalmente. En segundo lugar, “el [horizonte del] pensar, a pesar de su universalidad, está situado tanto ética como históricamente. Éticamente lo está por la apertura positiva (libre, pero racional) a dicha interpelación (o por la cerrazón libre a ella). Históricamente está situado por la «encarnación» sociohistórica de la interpelación ética en los pobres” (Scannone, 1993, pp. 135-136).

Filosofar con-forme al logos de la gratuidad

En la irrupción del pobre como hecho de vida y libertad nuevas se muestra una nueva racionalidad sapiencial incultrada de gratuidad. La gratuidad tiene una racionalidad propia, que asume y transforma la eficacia moderna e integra la creatividad imaginativa, la alteridad y la flexibilidad propias de la posmodernidad.

Ahora bien, aquel pensamiento especulativo que quiera recoger teórica y críticamente el “logos” de dicha praxis, tendrá que ser novedoso (tal como el logos de la praxis pensada) conformándose con aquel, y por tanto uniendo en sí racionalidad y gratuidad contemplativa. ¿En

qué consiste la asunción y adopción del *logos de la gratuidad* por la filosofía? Según Scannone la forma del filosofar a partir de la (nueva) irrupción de los (nuevos) pobres, es, en correspondencia con la forma lógica en que se despliega dicha irrupción, un “logos simultáneamente especulativo y práctico, inconfusa e indivisiblemente metafísico e histórico, ético y político” (Scannone, 1993b, p. 213). La sola enunciación de las características refleja su rasgo distintivo propio, a saber: la capacidad de unir, de armonizar, de sintetizar sin reducir lo que parte de la tradición del pensamiento occidental tradicional mantenía separado.

Ahora bien, todos aquellos momentos ahora interrelaciones (lo especulativo, lo práctico, etc...) están también atravesados por el momento irreductible de excedencia. En el fondo, según Scannone las notas anteriores revelan una característica más fundamental del logos, a saber, su forma “incarnatoria y epifánica” (Scannone, 1993, p. 137). En primer lugar incarnatoria, porque toma cuerpo en mediaciones históricas concretas; y al mismo tiempo epifánica, porque se ve excedida por la excelencia de la dignidad del pobre que manifiesta y dice. Sintéticamente Scannone caracteriza a la estructura del logos como “unitrina, es decir, que se da en el movimiento unitario de interjuego tridimensional entre la excedencia o sobreabundancia, su epifanía en sentido históricamente encarnado, y su interpelación ético-histórica a la libertad” (Scannone, 1993, p. 137).

La transformación del filosofar exige una vez más recomprender la analéctica en tanto método especulativo-filosófico que responde al mismo ritmo práctico-histórico. Si desde el comienzo la analéctica fue utilizada para pensar la lógica de la trascendencia y de la unidad en la diferencia, y posteriormente refinada para decir conceptualmente la comprensión del símbolo sin reducirlo a concepto, ahora debe ser recomprendida para “comprender en concepto la gratuidad de la libertad creadora y la novedad gratuita del acontecimiento y la creatividad históricos, pero respetándolos” (Scannone, 1990c, p. 80). A este nuevo desafío se le suma que Scannone parece privilegiar la denominación ana(dia)léctica, pues a las posibilidades que la analéctica ya le daba al pensamiento, el agregado del “-dia-” refuerza el acento sobre la negación del mal histórico. Teniendo en cuenta estas dos nuevas cuestiones el jesuita plantea un “ritmo cuatripartito de la anadialéctica” en correspondencia con la estructura triádica (afirmación, negación, eminencia) de la analogía (Scannone, 2012a, p. 52): donación originaria, que está siendo dada en distintos fenómenos históricos; negación del mal histórico que de hecho genera víctimas; negación ética e histórica libre y responsable; y finalmente donación última, o segunda *gratuidad* y sobreabundancia, que consume las anteriores y conduce a pensar la anadialéctica “desde arriba”, es decir, a partir de la *eminentia*, que recién posibilita la comprensión cabal de los momentos anteriores (Scannone, 2009, p. 59; Maddonni, 2020c, p. 459-460).

La conversión del sujeto del filosofar como condición del nuevo pensar

Finalmente, el hecho provoca el replanteo del sujeto del filosofar. En esta tercera etapa de su itinerario Scannone (2005) insistirá en la “conversión ética e intelectual como *conditio*

sine qua non del nuevo pensamiento”. En este punto, Scannone se sirve de los aportes de Bernard Lonergan sobre la necesaria conversión afectiva y ética. Al referirse a *conditio sine qua non* no alude a una intervención en el orden de la argumentación, antes bien al “presupuesto pragmático para que la mirada intelectual sea crítica y no caiga en autoengaño o ilusión” (Scannone, 2005, p. 114). De modo que dichas conversiones operan como purificaciones del mirar intelectual, tanto en el campo práctico como en el teórico y aún en el metafísico mismo. No obstante a dichas conversiones el filósofo jesuita añade en América Latina, como la concreción de ambas, la “conversión *ético-histórica* a los pobres” (Scannone, 2005, p. 140). Sólo esta conversión-opción dispone a la libertad y abre al pensamiento a la verdad y permite el horizonte de comprensión que describimos arriba, al mismo tiempo que conduce a emplear las *mediaciones prácticas* (comunicativas, institucionales, estratégicas e instrumentales) necesarias para hacer históricamente factible y efectiva dicha opción contra el mal y por el bien y el bien común (Scannone, 2009, p. 276).

Palabras finales

Nuestro ensayo de contextualización y presentación puso de manifiesto, de manera esquemática, los tres momentos que vertebran el itinerario reflexivo de Juan Carlos Scannone, con su constelación interpretativa, sus interlocutores, textos y rasgos fundamentales. Este trabajo se vio facilitado por el notable esfuerzo sistemático y epistemológico del autor, que aparece como una de las preocupaciones constantes de su producción.

En la exposición el filósofo jesuita fue emergiendo como un actor de rol protagónico en los debates y dinámicas del pensamiento filosófico latinoamericano de las últimas cinco décadas, donde ha participado siempre de manera personal. De modo que, al mismo tiempo ha ido aflojando la originalidad del autor en dicho espacio. Entre sus principales contribuciones se destacan: la apertura al cuestionamiento a la vez éticamente absoluto e históricamente determinado de los pobres, la relectura de la analogía y la primera formulación de la analéctica, sus aportes a la categorización filosófica de la noción de pueblo-nosotros, la valorización y respeto reflexivo a la sabiduría popular, la mediación simbólica, la puesta en escucha y servicio del pensamiento al exceso gratuito que acontece y el discernimiento filosófico de la realidad histórica en busca de los gérmenes de novedad.

Asimismo, se ha evidenciado la profunda coherencia interna de su pensar. Ya que, aunque la esquematización que propusimos podría dar la impresión de saltos discontinuos en el pensamiento de Scannone, no obstante el itinerario del filósofo argentino responde más bien a la búsqueda y el descubrimiento de ámbitos cada vez aún más originarios, que lo conducen a sucesivas profundizaciones. Dichas profundizaciones no significan abandono, sino sucesivas reasunciones de perspectivas. Scannone parece moverse de manera consecuente con su propuesta de trascendencia *desde adentro*, gesto aprendido y aprehendido desde su formación y primeras letras filosóficas (Maddonni, 2020). Es decir, los nuevos puntos de partida y los con-

secuentes horizontes que emergen con ellos “presuponen” los anteriores y, al mismo tiempo, los resignifican y repolarización desde una nueva clave.

Una rápida re-enunciación del itinerario emprendido por Scannone puede explicitar mejor esta idea. Desde el comienzo, la filosofía de la liberación que encarna Scannone pretendió asumir la tradición filosófica occidental. De modo que el horizonte abierto por la pregunta por el ser fue recomprendido y transformado desde el horizonte de la trascendencia ética e histórica, verdadera trascendencia metafísica. Con esto el horizonte de la filosofía latinoamericana de la liberación asume crítica y creativamente el horizonte de la filosofía tradicional occidental, pero reubica, libera y le da posibilidad de hacerse efectiva a la pregunta por el ser. Del mismo modo, el segundo momento de Scannone fue posible por lo avanzado en el horizonte metafísico-ético-histórico liberacionista, al mismo tiempo que lo reasume desde una nueva perspectiva. Pues, anterior (con prioridad de orden) al ámbito de la pregunta ontológica especulativa y al cuestionamiento metafísico-ético-histórico que la reubica se da otro ámbito u horizonte previo a ambos: el del estar, que manifiestan (y ocultan) los símbolos, como expresión de la sabiduría popular. Tanto la pregunta por el ser como el cuestionamiento ético-histórico suponen un momento de arraigo, realidad ‘de suyo’, religación y pertenencia, anterior a la distanciamiento, tanto crítica como ética (tanto teórica como práctica). Finalmente, la apertura del tercer momento centrado en la gratuidad fue posible a partir de una profundización de la dimensión histórica de la sabiduría popular, en tanto “se trata del hecho de la libertad y dignidad humanas de los pobres injustamente conculcadas, como también y sobre todo del hecho de que los pobres latinoamericanos han irrumpidos como sujetos de novedad histórica *a partir de su cultura sapiencial*” (Scannone, 1993, p. 6, cursivas nuestras).

Como se ve, la novedad de cada uno de los momentos debe entenderse como radicalización o profundización del respectivo momento anterior. De modo que, por un lado, es necesario hablar de una novedad, pero, por otro lado, la mayor parte de las dinámicas reflexivas de la etapa formativa siguen presentes en las orientaciones y en la producción bibliográfica posterior: autores/interlocutores, temas abordados, intereses, preocupaciones e intuiciones. Así, los núcleos alcanzados en cada etapa permanecen en las posteriores aunque recomprendidos desde aquella novedad y acompañan el filosofar de Scannone.

El motor de estas traslaciones de su pensamiento responde a un meticuloso recelo por la novedad, cultivado desde sus primeros pasos y que el jesuita asociará a la trascendencia ética, histórica y religiosa. A ello Scannone suma el convencimiento que lo nuevo requiere ser asumido como tal, es decir, no reconducido a un horizonte anterior, sino abriendo al pensamiento el desafío reflexivo por acogerla respetando su irreductibilidad. Se trata, pues, de un “pensamiento nuevo de lo nuevo” (Maddonni, 2020, p. 640), siempre abierto y atento al curso de la historia, dispuesto a la dejarse interpelar por ella y aceptar la necesidad de *refigurar* su pensar.

Todo lo dicho hasta aquí nos permite afirmar que, dentro del amplio y plurifónico espectro del latinoamericanismo filosófico, Scannone encarna uno sus múltiples rostros. Éste se distingue en tanto su propuesta filosófica enlaza creativamente una sólida formación en la tradición reflexiva de la filosofía occidental, que le permite una interlocución que la trasciende desde

adentro según la dinámica “en, a través y más allá” de los autores; el reconocimiento de la situacionalidad e historicidad de todo pensar y la exigencia de responsabilidad ético-histórica con ella; y una fina atención a la novedad que acontece “de arriba” (en tanto gratuita y venida de afuera) y a la posibilidad alterativa histórica que ella trae. Todos estos gestos, cultivados como hemos visto desde su etapa formativa, ensayados desde sus primeros pasos y radicalizados al ritmo de la búsqueda de lo más originario, pueden considerarse algunos los sellos distintivos de la filosofía scannoniana.

Referencias

- AA. VV. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- AA. VV. (1975). *Cultural popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Arenas Pacheco, G. E. (2016). Una aproximación al pensamiento inculturado en el itinerario intelectual de Juan Carlos Scannone. *Pelícano*, 2, 106-115.
- Boasso, F. (1974). *¿Qué es la pastoral popular?* Buenos Aires: Editora Patria Grande.
- Casalla, M. (1973). "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea". En AA. VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Pp. 38-52). Buenos Aires: Bonum.
- Cullen, C. (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Buenos Aires: Castañeda.
- Fresia, A. (2020). Juan Carlos Scannone: bibliografía completa 1959-2020. *Medellín*, XLVI (178), 671-733.
- Fresia, A. (2015). Estar caído, nosotros y pueblo. Lo que lee Scannone en Kusch. *Stromata*, 71, 56-76.
- Galli, C. M. (2013), Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' del ante-ultimo Scannone (2005-2012). En Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y Teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj., en su 80 cumpleaños* (Pp. 79-144). Córdoba: EDUCC.
- González M. (2005). *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.
- González M. y Maddonni, L. (2018), El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar. *Cuadernos del CEL*, 3(5), 72-109.
- Maddonni, L. (2020), “La eclosión liberacionista en Scannone (1967-1972)” en: González M. y Maddonni, L., *La «explosión liberacionista» en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)* (Pp. 401-629). Buenos Aires: Te-seoPress.
- Maddonni, L. (2020b), 1973. El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 22, 349-378.

- Maddonni, L. (2020c), Libertad e historia desde América Latina. Una propuesta para leer al Scannone completo. *Medellín*, XLVI (178), 429-464.
- Maddonni, L. y Fresia, A. (2021), *Liberación, sabiduría popular y gratuidad. Una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone*. Buenos Aires: Poliedro. Editorial de la Universidad de San Isidro.
- Maddonni, L. y González, M. (2018). Las «Segundas Jornadas Académicas» de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción, *Cuadernos del CEL*, 3(5),110-142.
- Maddonni, L. y González, M. (2018). El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana, *Cuadernos del CEL*, 3 (5),143-162.
- Maddonni, L. y Zielinski, M. (2017). El sufrimiento se experiencia de ‘muchas maneras’ o acerca de cómo pensar ana-dia-lécticamente la liberación. *Cuadernos del CEL*, 2 (3), 24-38.
- Recanatti, G. C. (2013). *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*. Río Cuarto: Ediciones del ICALEA.
- Rosolino, G. (2004). J.C. Scannone: la conciencia histórica en la reciente teología argentina. En *id. La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia* (Pp. 303-384). Córdoba: EDUCC.
- Scannone, J.C. (1971). Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy. *Stromata*, 27 (1/2), 23-60.
- Scannone, J.C. (1972a). La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata*, 28(1/2), 107-160.
- Scannone, J.C. (1972b). La pregunta por el ser en la filosofía actual. *Stromata*, 26 (4), 593-596.
- Scannone, J.C. (1973). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada. *Nuevo Mundo*, 3, 221-245.
- Scannone, J.C. (1975) [1974]. Teología, cultura popular y discernimiento. En AA.VV. *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Pp. 241-270). Buenos Aires: F. García Cambeiro.
- Scannone, J.C. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*. Sígueme: Salamanca.
- Scannone, J.C. (1987). *Teología de la liberación y Doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires-Madrid: Guadalupe-Cristiandad.
- Scannone, J.C. (1989), Ser, estar, acontecer. El horizonte tridimensional del pensar filosófico latinoamericano. En Eduardo Azcuy (comp.), *Kusch y el pensar desde América* (Pp. 73-76). Buenos Aires: F. García Cambeiro.
- Scannone, J.C. (1990a). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1990b). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Scannone, J.C. (1990c). La cuestión del método de una filosofía latinoamericana. *Stromata*, 46 (1/2), 75-81.

- Scannone, J.C. (1991a). Nueva modernidad adveniente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y teológico-pastorales. *Stromata*, 47 (1/2), 145-192.
- Scannone, J.C. (1991b). La irrupción del pobre y la pregunta filosófica. Aporte para un filosofar en perspectiva latinoamericana. En AA.VV. *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni* (pp. 221-227). Buenos Aires: Ediciones Paulinas.
- Scannone, J.C. (1992). Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular. En Scannone J. C. y Ellacuría, I. (comps.). *Para una filosofía desde América Latina* (pp. 123-140). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Scannone, J.C. (1993). La irrupción del pobre y la pregunta filosófica en América Latina. En Scannone J. C. y Perine, M. (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (pp. 123-140). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J. C. (1993b). La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad. En Scannone J. C. y Perine, M. (comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (pp. 213-239). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J.C. (1996). Hacia una filosofía inculturada en América Latina. *Yachay*, 24, 109-132.
- Scannone, J.C. (1999). Filosofía in prospettiva latino-americana. *Rassegna di Teologia*, 40, 325-352.
- Scannone, J.C. (2001). Aportes para una teología inculturada en América Latina. En Tamayo J. J. (comps.). *Panorama de la teología latinoamericana* (pp. 559-572). Estella: Verbo Divino.
- Scannone, J.C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona: Anthropos - UAM.
- Scannone, J.C. (2009). *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos - UAM.
- Scannone, J.C. (2012a). Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica. *Stromata*, 68(1/2), 33-56.
- Scannone, J.C. (2012b). La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política. *Open Insight*, 3(3), 113–127.
- Scannone, J.C. (2013). Autobiografía intelectual. En Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños* (pp. 19-39). Córdoba: EDUCC.
- Seibold J. (1991). Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone. *Stromata*, 47(1-2), 193-216.
- Seibold, J. (2013). Perfil filosófico de Juan Carlos Scannone, sj. En Cantó, J.M. y Figueroa, P. (comps.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños* (pp. 41-52). Córdoba: EDUCC.
- Trejo, M. (2000). La preocupación por inculturar el pensamiento. Juan Carlos Scannone y la sabiduría popular. *Proyecto*, 36, 113-126.
- Zielinski, J. M. (2020). Nuevo pensamiento, analogía e inculturación en la filosofía de la religión y de la historia maduras de Juan Carlos Scannone. *Nuevo Pensamiento*, 16, 345-89.

CAPÍTULO 5

Por una espiritualidad política, una espiritualidad de liberación

Marina Verdini Aguilar ⁶³

La Tierra sangra, especialmente en su ser más singular, el oprimido, el marginado y el excluido, pues todos ellos componen las grandes mayorías del planeta. A partir de ellos debemos pensar el equilibrio universal y el nuevo orden ecológico mundial.

LEONARDO BOFF, La dignidad de la Tierra

Introducción

En las presentes líneas nos proponemos realizar una aproximación a la Teología de la Liberación (TL), capítulo de nodal importancia en el devenir del pensamiento y el hacer orientados a la transformación de las realidades nuestroamericanas; realidades que oficiaron, a su vez, como punto de partida de las reflexiones y propuestas teológico-histórico-filosófico-sociales de quienes adscribieron y adscriben a la TL. Dada su complejidad, amplia trayectoria y los múltiples abordajes posibles, explicitamos que los objetivos que estructuran la presente contribución se circunscriben a: presentar, de manera sucinta, el contexto histórico de surgimiento de la TL; reparar, en este marco, en los principales encuentros religiosos realizados y, paralelamente, esbozar una respuesta a la pregunta *¿qué es la Teología de la Liberación?* Tomamos este interrogante como nuestro punto de partida y para contestarlo recurrimos a las miradas de dos destacados referentes de la TL y del pensamiento latinoamericano: Gustavo Gutiérrez Merino y Franz Hinkelammert.

Gutiérrez-Hinkelammert: dos rostros de una misma búsqueda

Nacido en Lima, en 1928, Gutiérrez Merino inició sus estudios superiores en 1947, cuando ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú) a cursar las carreras de Medici-

⁶³ Marina Verdini Aguilar: Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur / Facultad de Psicología - Universidad Salesiana. Correo electrónico: mveragui@gmail.com

na y Letras; posteriormente se trasladó a Europa donde estudió Teología Pastoral en la Universidad Católica de Lyon (Francia), Teología en la Universidad Gregoriana de Roma (Italia) y Filosofía y Psicología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Allí conoció al sacerdote colombiano Camilo Torres⁶⁴ fundador, junto con Orlando Fals Borda, de la primera Facultad de Sociología de América Latina en la Universidad Nacional de Colombia e integrante del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

De regreso en Lima, Gutiérrez inició sus actividades como docente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y como director del Departamento de Teología en la Pontificia Universidad Católica de Perú. En forma paralela a su labor académica, llevó adelante su actividad pastoral y participó de encuentros que constituyen antecedentes directos de la TL: el Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, eventos a los que nos aproximaremos más adelante. Finalmente, publicó la emblemática obra que le diera nombre a la corriente que nos convoca, *Teología de la liberación: perspectivas*, libro traducido en múltiples idiomas, en diversos países del mundo. En tanto texto fundacional, en él nos detendremos presentando una sucinta aproximación historiográfica. Editado en Lima, en 1971, la estructura del libro presenta una Introducción, cuatro capítulos –“Teología y liberación”, “Planteamiento del problema”, “La opción de la Iglesia latinoamericana” y “Perspectivas”⁶⁵ – y la Conclusión. A los fines de esta propuesta nos acercaremos a la Introducción, al capítulo III (“La opción de la Iglesia latinoamericana”) y a la Conclusión.

En primer lugar, en el prólogo Gutiérrez expuso tanto su objetivo general como, específicamente, el de la TL. El primero consistía en llevar adelante una tarea de reflexión que, partía desde el evangelio así como desde de las experiencias de aquellos hombres y mujeres que, ante la opresión y el despojo de América Latina, se involucraban en llevar adelante un proceso de liberación. En cuanto al segundo, el autor explicitó que la TL

Se trata de (...) hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva y dentro de la nueva problemática planteada por ese

⁶⁴ Sin dudas, Camilo Torres Restrepo constituye otra de las figuras señeras de la TL. Torres había nacido el 3 de febrero de 1929 en Bogotá. Tempranamente, entró en contacto con dominicos representantes del cristianismo social, como los padres Jean-Baptiste Nielly y Gabriel Blanchet quienes, desde Francia, habían llegado a Colombia con el objetivo de impulsar las actividades de la Orden en el país. En 1954 se ordenó sacerdote y se matriculó en la Escuela de Ciencias Sociales y Política de la Universidad Católica de Lovain, donde se graduó como licenciado en Sociología (1958). Allí se vinculó a las experiencias proletarias de los mineros belgas, a las corrientes renovadoras católicas y a las luchas del denominado Tercer Mundo, como el caso de la liberación argelina. Fueron estas vivencias las que influirían en su opción por la vía revolucionaria, incorporándose al Ejército de Liberación Nacional (ELN) hacia fines de 1965. Murió en combate, el 15 de febrero de 1966, en Patio Cemento, corregimiento de El Carmen, municipio de San Vicente de Chucurí, departamento de Santander.

⁶⁵ Una lectura de la segunda edición (1972) nos permite distinguir que todos los capítulos poseen apartados cuyos títulos dan cuenta clara de las temáticas en ellos abordadas. El capítulo I exhibe: “Teología: reflexión crítica”, “Liberación y desarrollo”. En el capítulo II encontramos: “El problema”, “Diferentes respuestas”, “Crisis del esquema de la distinción de planos”. En el capítulo III se lee: “El proceso de liberación en América Latina”, “La iglesia en el proceso de liberación” y “Problemática”. Finalmente, el último capítulo distingue dos secciones: “Fe y hombre nuevo” y “Comunidad cristiana y nueva sociedad”. La primera aborda los tópicos: “Liberación y salvación”, “Encuentro con Cristo en la Historia” y “Escatología y política”. Por su parte, la segunda sección diferencia: “Iglesia: sacramento de la historia” y “Pobreza: solidaridad y protesta”.

compromiso. Esto es lo que busca la llamada «teología de la liberación» (Gutiérrez, 1972, pp. 15-16).

En este marco general, también se propuso presentar y profundizar la función crítica de la teología respecto de la capacidad de agencia de los seres humanos en la historia para luchar por la construcción de una sociedad justa, fraterna, en la cual las personas pudieran vivir con dignidad. Todas estas aspiraciones se resumieron en un término que el autor no escogió al azar sino respaldado en criterios teórico-metodológicos:

Consideramos que el término «desarrollo» no expresa bien esas aspiraciones profundas; «liberación» parece, en cambio, significarlas mejor (...) la noción de liberación resulta más exacta y englobante: ella hace notar que el hombre se transforma conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de la historia (Gutiérrez, 1972, p. 16).

Así, para el teólogo peruano, la Iglesia no podía mantenerse ajena al ejercicio de un análisis crítico del pasado y presente histórico de América Latina, de las problemáticas asociadas, principalmente, a la situación de dependencia estructural de los pueblos del continente. Era necesario adoptar una perspectiva histórica a fin de comprender las causas profundas de la dominación y opresión, fenómenos que imponían la liberación como meta.

En este sentido, en el capítulo III el autor planteó un recorrido por diversas propuestas teóricas contemporáneas que eran elaboradas por pensadores latinoamericanos interesados en explicar la estructura económica que determinaba el posicionamiento de América Latina en el esquema capitalista global: la Teoría Desarrollista y la Teoría de la Dependencia. Respecto a la primera, compartió una crítica en tanto consideraba, se había mostrado “ineficaz e insuficiente para interpretar la evolución económica, social y política del continente latinoamericano” (Gutiérrez, 1972, p. 116); la segunda corriente, la interpretó como un punto de vista distinto, que lograba ejercer un análisis en perspectiva histórica, captando así la verdadera dimensión de la situación de subdesarrollo:

El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países (...) El estudio de la dinámica propia de la dependencia, de sus actuales modalidades y de sus consecuencias, es sin duda el mayor reto que afrontan las ciencias sociales en América Latina (Gutiérrez, 1972, pp. 118-119).

En este sentido, Gutiérrez prestó atención también a las nuevas formas de dominación que comenzaban a desplegarse en la segunda mitad del siglo XX a partir del ingreso de capitales extranjeros. Por ello se remitió al fenómeno del imperialismo, y si bien reconoció la impronta de figuras como Vladimir Lenin, Rosa Luxemburgo y Nikolái Bujarin, reparó en hacerlo desde una perspectiva situada, por fuera de las miradas ejercidas desde los países europeos. Para enfatizar la importancia de este enfoque se apropió de las palabras de Hinkelammert: “Se trata –

escribe F. Hinkelammert– de autores que viven en los centros del mundo capitalista, y que tratan la problemática del imperialismo desde el punto de vista de los centros. Viven la fuerza expansiva del imperialismo en los centros” (Gutiérrez, 1972, p. 122).

Así, luego de brindar una caracterización de las coyunturas nuestroamericanas daba un paso propositivo: ante el fracaso de los esfuerzos reformistas, solo quedaba la liberación entendida como una nueva postura que debía ser adoptada por el hombre latinoamericano, quien esgrimía una nueva y mayor conciencia de las realidades en las que estaba inserto. En el llamado, el Sacerdote fue explícito:

Se hace, en efecto, cada vez más evidente que los pueblos latinoamericanos no saldrán de su situación sino mediante una transformación profunda, una *revolución social*, que cambie radical y cualitativamente las condiciones en que viven actualmente (Gutiérrez, 1972, pp. 126, 127).

Su apuesta se orientó claramente hacia la construcción de una nueva sociedad, en la cual la miseria, el despojo, la alienación, entre otras, fueran problemáticas resueltas. Apuesta por la cual se abogaba en diversas regiones de Latinoamérica, en las que se recorría, en gran medida, la vía armada al socialismo. En este sentido, la mirada integral de Gutiérrez le permitió ponderar la importancia trascendental de la Revolución Cubana y, al mismo tiempo, reconocer que existía –y habían existido– caminos diversos, teórica y estratégicamente. E indicaba que muchas de tales alternativas, no obstante sus intenciones transformativas, mantenían cierta tendencia al mimetismo que era necesaria revertir para recorrer caminos propios, genuinos.

Una vez más, Gutiérrez nos comparte su preocupación por las singularidades, por las especificidades de nuestros itinerarios históricos, de los sujetos que en nuestras geografías estaban llamados a reconocerse como actores y a dar repuestas propias a los desafíos de la época. Creemos oportuno señalar que, en relación a este punto y en sentido general a lo largo del texto, el teólogo plantea la dimensión colectiva de la propuesta de transformación social, dimensión que alude no solo a los actores que en su propio presente llevan adelante la acción, sino también a los aportes que nutrían la lucha y devenían de una amplia tradición de pensamiento continental. Así, por un lado, de la figura de José Carlos Mariátegui resaltó su labor orientada a la creación de un socialismo original para América Latina⁶⁶; sin dudas “el proceso de fermentación revolucionaria” (Gutiérrez, 1972, p. 119) en la América nuestra debía ser creación propia “no por prurito de originalidad, sino por elemental realismo histórico” (Gutiérrez, 1972, p. 131).

⁶⁶ “Se va abriendo paso la búsqueda de vías socialistas propias. En esto la figura señera de José Carlos Mariátegui, pese a lo inconcluso de su obra, sigue indicando un derrotero (...) Mariátegui lo presagió, solo una praxis revolucionaria suficientemente vasta, rica e intensa, y con la participación de hombres provenientes de diversos horizontes, puede crear las condiciones de una teoría fecunda” (Gutiérrez, 1972: 129, 131).

Por otra parte, de las experiencias y trabajos de Paulo Freire⁶⁷ ponderó su propuesta pedagógica, arista inevitable de una liberación integral. De este modo, el vínculo entre la TL y la educación popular se articulaba en la medida en que ubicaban el ‘llamado por los pobres’ como centro de sus reflexiones y de su acción concreta; llamado entendido en términos de opción político-pedagógica que estructuró el camino recorrido por ambas, transitar desplegado junto con las comunidades de base, no necesariamente confesionales, al son de las nuevas condiciones socioculturales (Zúñiga Escobar y Gómez Zúñiga, 2017). Nada mejor que las propias palabras del pedagogo nacido en Recife para ilustrar la necesaria articulación, en el proceso de liberación, de estos dos ejes

Las Iglesias de hecho no son entes abstractos, sino instituciones insertadas en la historia donde también se da la educación. El quehacer educativo de las Iglesias no puede ser entendido fuera del condicionamiento de la realidad concreta en la cual se encuentran (...) Tienen razón los teólogos latinoamericanos que, comprometiéndose históricamente cada vez más con los oprimidos, defienden hoy una teología política de la liberación (...) Estos teólogos sí pueden comenzar a responder a las inquietudes de una generación que opta por la transformación revolucionaria de su mundo y no por la conciliación de los irreconciliables. (Freire, 1974, p. 5, 19).

Así, la promoción de una lectura crítica de la/s realidad/es se encontraba asociada con la cuestión de la historicidad, de la singularidad de los contextos histórico-sociales y, consecuentemente con la emergencia y visibilización de una diversidad de actores, de horizontes, valores y tradiciones culturales cuyo reconocimiento era una de las condiciones de posibilidad de una auténtica y plena liberación.

Como hemos dicho, estos vínculos establecidos por el sacerdote peruano con otras propuestas que aspiraban a transformar “el corazón de los hombres y mujeres” (Freire, 1974, p. 6) así como las estructuras de dominación, constituyeron asociaciones necesarias para la realización de una crítica que invitaba a la Iglesia en América a ‘salir’ del “estado de gueto” (Gutiérrez, 1972, p. 135) en que se encontraba y a solidarizarse con las realidades del continente, asumiendo concretamente lo que los obispos habían expresado en el Encuentro de Medellín de 1968. La invitación se resumía en lograr una nueva presencia de la Iglesia en América, novedad que sólo sería posible en la medida en que: denunciara la injusticia y la opresión; rechazara el uso del cristianismo para legitimar el orden establecido; entrara en conflicto con quienes detentaran el poder; llevara adelante una evangelización concientizadora y admitiera la inadecuación de sus estructuras en el contexto de un continente “en trance revolucionario” (Gutiérrez, 1972, p. 184).

⁶⁷ “Las ideas y métodos de Freire siguen haciendo su camino. La concientización despliega, poco a poco, todas sus virtudes; pero revela también sus límites. Se trata, en realidad, de un proceso susceptible de ahondamientos, modificaciones, reorientaciones, prolongaciones.” (Gutiérrez, 1972: 133).

Finalmente, remitiéndonos a la Conclusión, debemos decir que en breves líneas (no más de dos carillas), el autor nos expresa, una vez más, su ‘invitación’ al ejercicio de una TL cuya condición *sine qua non* es la expresión libre y creadora de las víctimas de la dominación; una teología que aspira a abolir la injusticia, a construir una sociedad nueva; teología que es ante todo, práctica, y que por lo tanto se verifica en:

la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esa lucha (Gutiérrez, 1972, p. 387).

Por su parte, Franz Hinkelammert nació en Emsdetten, Alemania, en 1931. Su formación de grado en Economía no impidió que se adentrara, principalmente, en Filosofía y Teología así como en Psicología y Literatura. Habiendo finalizado sus estudios económicos, fue becado para realizar tareas de investigación en el Instituto de Europa Oriental de la Universidad Libre de Berlín, institución que había propuesto como tema de convocatoria “la economía en la Unión Soviética y el campo socialista” (Hinkelammert, 2017, p. 12). De este modo, aprovecho sus estudios de Maestría y Doctorado para llevar adelante una lectura sistemática de la obra de Karl Marx y se propuso:

arrojar luz sobre el modo en que el socialismo en las dos formulaciones: la originaria de Marx y la soviética se relacionaba con las utopías como metas empíricas. Ese modo no solo suponía un desajuste en la comprensión del rol de lo imposible como horizonte de la acción, sino que ponía mucho en riesgo, pues en función de un futuro pretendidamente promisorio –de hecho inalcanzable se exigían sacrificios en el presente (Hinkelammert, 2017, p. 13).

Como explica la investigadora argentina Estela Fernández Nadal –quien desde el año 2000 investiga junto a Hinkelammert y prologa el texto arriba citado– la hipótesis elaborada por el filósofo alemán constituía el fundamento sobre el cual, años más tarde se sustentaría una de sus obras más importantes: *Crítica de la razón utópica* (1983; 2002). Fernández Nadal se refiere del siguiente modo:

Aunque parece que al principio sus maestros no se dieron cabal cuenta, es bastante claro que esa hipótesis y la crítica que se desprendía de ella abarcaban mucho más que la idea de comunismo en Marx y la forma de intentar alcanzarla que había desarrollado la economía en los países socialistas (la planificación central). En realidad lo que estaba siendo develado era un procedimiento propio de la modernidad y de su forma hegemónica de racionalidad: la razón instrumental (Hinkelammert, 2017, p. 13).

Dos años después de finalizar el doctorado, Hinkelammert arribaría por primera vez a América Latina, gracias a una beca que, otorgada por Fundación Konrad Adenauer, lo condujo a Chile. Durante su estancia –1963-1973– incursionó en diversas actividades académicas que conjugó con la realización de tareas de formación de grupos sindicales y de movimientos de la sociedad civil. El economista y teólogo entró así en contacto con realidades totalmente diferentes a las europeas, y a las soviéticas particularmente, y conoció desarrollos teóricos no transitados en las academias ‘del centro’, por ejemplo, la TL. Su aproximación a ella se dio en el marco de su labor profesional, específicamente al incorporarse al Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) que era conducido por la Orden Jesuita. Su evidente compromiso político, como su también explícito posicionamiento partidario, no tardaron en inferir en su inserción institucional: en 1967, cuando se produjo la división de la Democracia Cristiana chilena, Hinkelammert tomó la decisión de sostener su apoyo al gobierno de Allende. Ello condujo a su desafectación de la Fundación Konrad Adenauer y, dos años después, en diciembre de 1969, a su desvinculación del ILADES. Finalmente, tras el Golpe de Estado perpetrado por Augusto Pinochet el 11 de septiembre de 1973, Hinkelammert se refugiaría en la Embajada Alemana en Santiago de Chile; luego se trasladaría a su país natal y, por último, en 1976 retornaría a América Latina: primero se estableció en Honduras y luego, desde 1980 se radicó definitivamente, junto a su familia, en Costa Rica, desde donde ha ejercido, hasta la actualidad, una *praxis* que apuesta por el ejercicio de una “ética del bien común” entendida como crítica –y resistencia– frente al sistema neoliberal:

La relación mercantil totalizadora (...) no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza (...) La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida y de la naturaleza (Hinkelammert, 2001, pp. 167, 168).

Como mencionamos, Hinkelammert ha estado vinculado a la TL desde sus inicios; sin embargo, tal asociación originaria no ha impedido que en la actualidad, el mencionado intelectual, adoptase una posición crítica frente a la corriente que nos convoca⁶⁸. No obstante, elegimos retomar algunas de sus reflexiones ya que resultan piezas claves del pensamiento nuestroamericano con las que debemos ‘familiarizarnos’⁶⁹.

⁶⁸ No es el objetivo del presente texto adentrarnos en tales críticas. Para ello sugerimos acudir a *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert* (Nadal y Silnik, 2012).

⁶⁹ Utilizamos la expresión ‘familiarizarnos’ a partir de la lectura de la reseña realizada por el investigador Guillermo Barón quien sostiene que: “Si bien el autor se encuentra muy presente tanto en las discusiones de la Teoría de la dependencia como en las de la Teología de la liberación o en las de la filosofía latinoamericana última, esta presencia es generalmente implícita. Quizá su obra no nos sea familiar de primera fuente, dado que la mayoría de sus trabajos (sobre todo los más recientes) se ha editado en un país en cierto sentido lejano para nosotros los argentinos, como es Costa Rica. Sin embargo los ecos del pensamiento hinkelammertiano pueden oírse fuerte y claro en autores de mayor celebridad, como, por ejemplo, Enrique Dussel” (Barón, 2013: 4).

Hinkelammert define a la TL como una teología concreta, que surge de las propias realidades convulsionadas de América Latina; inserta en ellas, reflexiona sobre el itinerario histórico del continente como condición de posibilidad de su desarrollo en tanto teología. Así, enuncia:

En relación a sus análisis concretos de la situación histórica, esta teología se desarrolla como una dimensión teológica de esta situación histórica. Como tal está expuesta al riesgo de equivocarse. No tiene verdades absolutas especificadas a priori. En términos muchas veces utilizados por estos teólogos, se trata de la única ortodoxia cristiana posible, que es ortopraxis. El propio cristianismo nació como ortopraxis y no como un sistema cerrado de afirmaciones dogmáticas vacías. Encontrar la praxis adecuada a la situación, es su problema. Por eso, está en un desarrollo continuo en la medida que cambian los problemas y se adquieren conocimientos nuevos, para enfrentarlos. *Es teología viva* (Hinkelammert, 2001, p. 186. Las cursivas son mías).

Como teología viva, el cuestionamiento medular no se estructura en relación a la existencia de Dios, sino en torno a ¿dónde lo encontramos? ¿Dónde Dios está presente y cómo actúa? La TL se cuestiona entonces por el lugar concreto e histórico en el cual Dios se revela (Hinkelammert, 2001, p. 187) y nace, entonces, de la respuesta a dicha pregunta. Su punto de partida y elemento motor radica en la respuesta a tales interrogantes, es decir, en lo que los teólogos denominaron 'la opción por los pobres'. Cómo veremos más adelante, este planteo se gestó, desarrolló y sostuvo en la realización de distintos encuentros episcopales, así como en la labor pastoral, intelectual, de cientos de religiosos que asumieron que la opción por los pobres era la opción por Dios.

Desde esta perspectiva, la libertad de aquellos sectores sociales que sufrían la pobreza, la marginación y exclusión generadas en el marco del sistema capitalista, implicaba identificar tales sectores como *sujetos* de la liberación y no como *objetos* que debían ser liberados. Consecuentemente la liberación no podía concebirse como una acción que otros debían 'ejercer sobre' sino como una *praxis* de:

reconocimiento mutuo entre sujetos, en el cual la pobreza resulta ser la negación real de este reconocimiento, no hay opción por el pobre. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es negación viviente de este reconocimiento (Hinkelammert, 2001, p. 187).

Por lo tanto, el reconocer mutuamente que somos seres humanos, seres naturales necesitados, es condición de posibilidad de la liberación y encuentro concreto con Dios: la presencia de Dios no se halla en un ser, sino en una relación social entre seres humanos, relación de reconocimiento y responsabilidad que obliga a intervenir ante un sistema sustentado por una ética sacrificial. Dios está, en el decir de Emmanuel Lévinas, allí donde el rostro del otro me significa una responsabilidad irrecusable (Lévinas, 1987). Es por ello

que, insistimos, para Hinkelammert la TL nace como teología concreta, promoviendo una reflexión surgida desde contextos específicos, los ‘nuestros’, los de la América nuestra; reflexión que, a partir de un análisis de las realidades y auxiliada por las Ciencias Sociales, se dirigía a consagrar la plenitud de la vida.

De este modo, el acercamiento realizado nos permite, como cierre del presente apartado, resumir a manera de tópicos los principios básicos de la TL: la primacía de la *praxis*, y la teología como momento segundo; los pobres y oprimidos como lugar teológico, como basamento desde el que se constituye esta teología de carácter comunitario; el desarrollo de una espiritualidad de la liberación como dimensión asociada a la reflexión sistemática y a la producción teológica⁷⁰; la prosecución práctica de la misión liberadora de Jesús de Nazareth, posicionándose como él lo hizo, junto a los oprimidos:

La Teología de la Liberación quiere acercarse a Jesús de forma semejante a como los apóstoles se acercaron a Jesús de Nazaret (...) Quiere acercarse a Jesús desde los pobres, desde los de abajo (...) Jesús que entra al mundo desde el reverso de la historia, no desde el centro sino desde el margen (Codina, 1986, pp. 45, 46).

El transitar de los encuentros: Vaticano II, Medellín y Puebla

Como hemos adelantado, no obstante los límites del presente texto, nuestro aporte no puede omitir hacer referencia a algunos de los hitos institucionales que han marcado el surgimiento y desarrollo de la TL. Por lo tanto, debemos aludir a tres encuentros que resultan antecedentes ineludibles⁷¹. Dos de ellos realizados en la década de 1960: el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), más conocida como la Conferencia de Medellín, ambos profundamente relacionados. Finalmente, la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en la ciudad de Puebla, México, a fines de la década de 1970.

⁷⁰La espiritualidad de la TL se gestó por fuera de las prácticas tradicionales y se fue desplegando en la experiencia vital de quienes estaban implicados en el proceso de liberación. Así, se fomentó el crecimiento de las comunidades eclesiales de base que trataban de reactualizar las características de las primeras comunidades cristianas, adaptándose al siglo XX. Una vez más, la referencia al momento histórico es inevitable: “la Espiritualidad de la liberación se gesta en los movimientos sociales de la década del sesenta en América Latina. En medio de las habituales condiciones de inhumana pobreza y de explotación en el subcontinente, muchos hombres y mujeres, conscientes de su situación, se organizaron para luchar juntos en favor de su liberación (...) En esta disposición para afrontar la realidad tal cual es, cobra gran importancia la mirada atenta a la *praxis*, a la acción, al acontecer eclesial, a la experiencia espiritual de las comunidades eclesiales, porque la teología es siempre reflexión acerca de la experiencia histórica que los hombres tienen de Dios, y esa experiencia se da sobre todo en la *praxis*” (Solano Pinzón y Rincón Andrade, 2015, pp. 236-237).

⁷¹Vale aclarar que los antecedentes de la TL no se limitan a los eventos en los que nos hemos focalizado. En este sentido, dando cuenta de los cambios en los que se embarcaba la Iglesia, debemos mencionar en 1967, la Encíclica *Populorum Progressio*, proclamada por el papa Pablo VI. En ella el Pontífice hace un llamado orientado a lograr “el desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas”.

El Concilio Vaticano II, convocado por el Papa Juan XXIII, trazó las grandes líneas de renovación de la Iglesia, lo cual implicaba transformaciones en diversas áreas, como por ejemplo, los procedimientos litúrgicos: en relación a ellos uno de los cambios más significativos afectó a los modos en que se realizaban las celebraciones. Estas dejaban de realizarse de espaldas al feligrés y en latín; en su lugar, pasaban a ejecutarse de frente a los fieles –que quedaban más cerca del sacerdote– y en el idioma vernáculo. Conjuntamente, las innovaciones también se evidenciaron al momento de precisar cuáles eran los retos que la Iglesia debía afrontar; estos solo se podían conocer si la propia Iglesia estaba atenta a los signos de los tiempos, a las exigencias de los contextos. Como resultado de tales observaciones se postularon tres retos para la fe cristiana: “el mundo moderno y el de la llamada postmodernidad, el pluralismo religioso y el consiguiente diálogo interreligioso, y la pobreza de las dos terceras partes de la humanidad” (Gutiérrez, 2000, p. 4). De esta reunión, menciona en una entrevista el teólogo Víctor Codina (2017), surgían inevitablemente las bases que sustentarían la apuesta por una Iglesia de los pobres.⁷² Sin embargo, cincuenta años después, otra figura representativa de la TL, el jesuita español Jon Sobrino⁷³ realizó un balance en el cual matizó el alcance de aquella convocatoria. Si bien reconoció que la misma había cambiado el rostro de la Iglesia católica, que había implicado una ruptura radical con el pasado impactando en “mentes y conciencias [desencadenando] un impulso para construir un cristianismo más evangélico y actualizado” (Sobrino, 2012, p. 395), también sostuvo que aquel ‘aire fresco’ no bastó para que prosperara verdaderamente una iglesia de cara a los humildes y en ese sentido sostuvo:

La Iglesia de los pobres es una clara laguna en el concilio (...) «La Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo» (LG 8). Estas palabras algo dicen de la misión de la Iglesia y de la espiritualidad, pero no tocan su ser pobre, ni su destino de persecución por defender a los pobres. No se tenía en cuenta la dimensión histórica y dialéctica del pobre. Ni menos aún su dimensión salvífica: la Iglesia debe servir a los pobres, sí, pero los pobres pueden salvar a la Iglesia (Sobrino, 2012, p. 396).

En el artículo citado el jesuita español puntualiza los logros del Concilio y reconoce que, sin el mismo no hubiese habido Iglesia de los pobres pero tampoco únicamente con él y otorga, consecuentemente, un rol crucial al encuentro concertado en Colombia en 1968. Sin embargo, insistimos, Sobrino no desestimó la impronta del Concilio y ponderó, particularmente, el encuentro confidencial que un grupo de casi cuarenta obispos de diversas partes del mundo, inspirados por el mensaje de Juan XXIII, sostuvieron en *Domus Mariae* a las afueras de Roma. Allí

⁷² Codina es jesuita, estudió filosofía y teología en Sant Cugat, en Innsbruck y en Roma. Doctor y profesor de teología. Desde 1982 reside en Bolivia donde ha trabajado con sectores populares y en la formación de laicos en Oruro y Santa Cruz. Se desempeñó como docente en la Universidad Católica Boliviana de Cochabamba alternando con el trabajo pastoral en diversos barrios.

⁷³ Sobrino nació en Barcelona el 7 de diciembre de 1938 en el seno de una familia vasca. Su formación transcurrió por España, Alemania y Estados Unidos. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1956 y en 1957 se radicó en El Salvador, donde acompañaría en sus reflexiones y compromiso liberacionista a su coterráneo Ignacio Ellacuría.

se congregaron –a fin de reflexionar a fondo en torno a ‘la pobreza de la Iglesia’ y pocos días antes de la clausura del Concilio– alrededor de cuarenta padres conciliares que celebraron una eucaristía en las catacumbas de santa Domitila. Allí reafirmarían su fidelidad al espíritu de Jesús, comprometiéndose a vivir en pobreza, a rechazar todo privilegio, todo símbolo de poder y a colocar a los pobres en el centro de la misión pastoral. Al terminar la celebración, los congregados firmaron el *Pacto de las catacumbas: una Iglesia servidora y pobre*. En tal texto expusieron trece puntos que serían retomados en Medellín, en las preguntas de los obispos respecto a su propia pobreza y la de sus Iglesias. De este modo,

El impulso del Vaticano II desembocó en Medellín, pero este no fue mera aplicación ni extrapolación de aquel. En el concilio ocurrió una irrupción más liviana en el ámbito de lo subjetivo, esperanzas, teologías. En Medellín tuvo lugar una irrupción más poderosa en el ámbito de lo objetivo: los pobres, su opresión y su real fe y esperanza. (Sobrino, 2012, p. 405).

El párrafo precedente nos permite adentrarnos en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano⁷⁴, realizada en Colombia en agosto de 1968. Conocido sencillamente como ‘Medellín’, el encuentro fue inaugurado por Pablo VI en Bogotá, el 24 de dicho mes, en ocasión del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional y el 26, se trasladó a la mencionada ciudad colombiana. Una vez allí, los participantes sesionaron en grupos de trabajo y reuniones plenarias hasta el 6 de septiembre. Durante esos días, los obispos reflexionaron en torno a más de una decena de temas y cada grupo, a partir del estudio realizado, redactó una parte determinada del documento final –titulado “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”– que contó con la aprobación de todas las sesiones plenarias.

Como sostuvo Gutiérrez, en Medellín los obispos enfocaron el problema del subdesarrollo (que había sido abordado en el Concilio Vaticano II) desde los países pobres, desde países que estaban experimentando procesos revolucionarios, desde un continente signado por la miseria e injusticia. Aquel presente histórico profundamente conflictivo era el que se tomaba como punto de partida para ‘leer’ la realidad latinoamericana y adoptar la opción por lo pobres. Asimismo, quienes asistieron a este emblemático encuentro, si bien rechazaban el uso de la violencia, también reconocían junto a Pablo VI, que “la insurrección puede ser legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona” (Pablo VI, 1967). De este modo, insistimos, Medellín constituyó un evento pentecostal en el que los obispos de América Latina se asumieron en favor del clamor de los pueblos oprimidos “y decidieron responder a este clamor y acompañar al pueblo en sus ansias de justicia y liberación de las estructuras de pecado, para pasar de condiciones inhumanas de vida a condiciones de vida más humanas y justas” (Codina, 2013, p. 1359-1360).

⁷⁴ La convocatoria fue realizada en la IX reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), reunión efectuada en el marco del Concilio.

Finalmente el Papa Pablo VI, bajo el lema "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina" (Baggio, 1978), convocó a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, a realizarse originalmente, entre el 12 y 18 de octubre de 1978, en la ciudad de Puebla de Zaragoza, también conocida como Puebla de los Ángeles, México. Decimos 'originalmente' ya que el Encuentro se vio retrasado por el fallecimiento de los Papas Pablo VI y Juan Pablo I y efectivamente tuvo inicio, un año más tarde –el 28 de enero de 1979– en la mencionada ciudad mexicana e inaugurado por el Papa Juan Pablo II.

En su discurso de apertura, el Sumo Pontífice sostuvo:

La Conferencia que ahora se abre, (...) se conecta con aquella, ya lejana, de Río de Janeiro que tuvo como su fruto más notable el nacimiento del CELAM. Pero se conecta aún más estrechamente con la II Conferencia de Medellín, cuyo décimo aniversario conmemora. En estos diez años, cuánto camino ha hecho la humanidad, y con la humanidad y a su servicio, cuánto camino ha hecho la Iglesia. Esta III Conferencia no puede desconocer esa realidad. Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición. Os servirá de guía en vuestros debates el Documento de Trabajo, preparado con tanto cuidado para que constituya siempre el punto de referencia. Pero tendréis también entre las manos la Exhortación Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI. Con qué complacidos sentimientos el gran Pontífice aprobó como tema de la Conferencia: "El presente y el futuro de la evangelización en América Latina" (Juan Pablo II, 1979).

Una vez más, la significación de Medellín era innegable. Los diez años transcurridos no borraban la importancia que aquel evento había tenido –y tenía– para Latinoamérica, ya que si bien el contexto histórico presentaba nuevas cualidades, las continuidades eran tan significativas como las rupturas. En este sentido, como explica Enrique Dussel (1979), sería imposible situarnos en la década de 1970 sin reparar en la crisis mundial del capitalismo (1974-1975) y, en relación a ésta, en cuatro fenómenos íntimamente relacionados: por un lado, el aumento de la agresividad represora–visibilizada, por ejemplo, en los múltiples regímenes de facto que interrumpieron los gobiernos democráticos en nuestro continente–; por otro lado, la materialización de una nueva etapa de expansión del capitalismo mundial; en tercer lugar el cambio en la concepción de los Estados nacionales cuyas estructuras se debilitaban a partir de la implementación de políticas neoliberales y, finalmente, el fortalecimiento de la hegemonía norteamericana y sus principales aliados: Japón y Europa.

En este marco, fue clave la fundación de la Comisión Trilateral, impulsada en 1973 por David Rockefeller, presidente del *Chase Manhattan Bank*, en concordancia con las ideas de Zbigniew Brzezinski (quien más adelante asumirá como consejero de Seguridad Nacional del presidente de los Estados Unidos, Jimmy Carter). En tal Comisión participaron las principales empresas y los gobiernos de Estados Unidos, Japón y la entonces Comuni-

dad Económica Europea. Sus propuestas expresaron los postulados del neoliberalismo, promoviendo el ‘achicamiento’ de los Estados Nacionales y el viraje, desde las pautas de gobierno democráticas, hacia formas de gobierno supranacional en aras de garantizar principalmente el comercio mundial. Como menciona el politólogo español Juan Carlos Monedero, los países miembros de la Trilateral, representaban el 10% de la población mundial y poseían el 80% de los recursos del planeta. Sin embargo, no obstante tal panorama, la Comisión no realizó ninguna propuesta orientada a la redistribución de la renta o ningún análisis que relacionara en sentido causal la pobreza del Sur con la riqueza del Norte; tampoco se pensó en la devolución de la acumulación primitiva, la condonación de la deuda externa o puesta en marcha de programas de ayuda desinteresados. En coherencia con sus objetivos, la organización diagnosticó cuatro “disfunciones” en las democracias contemporáneas, como por ejemplo, la deslegitimación de la autoridad y la pérdida de confianza en el liderazgo o “la estrechez de miras” de aquellos Estados que priorizaban las presiones populares por sobre las relaciones internacionales (Monedero, 2012, p. 301).

Al mismo tiempo, el gobierno ‘del Norte’, sostenía la validez de Doctrina de Seguridad Nacional junto con las denominadas Conferencias de Ejércitos Americanos –reuniones militares realizadas en territorio norteamericano con los altos mandos de las Fuerzas Armadas de América Central y el Cono Sur⁷⁵. Se intensificó entonces la proyección de las FF.AA. hacia la esfera política, hacia el control del Estado, su autonomización respecto de las instituciones democráticas y la reafirmación de la existencia de ‘enemigos internos’ que se localizaban en la misma sociedad civil. De este modo, el despliegue de gobiernos de facto y las violaciones sistemáticas de los Derechos Humanos, el incremento de las desigualdades y de la indigencia extrema fueron, entre otras, características que se mantuvieron en nuestros países hasta mediados/fines de la década de 1980 y, en términos generales, hasta la actualidad. Problemáticas que no pueden escindirse de las tensiones, presiones e injerencia del ‘Norte’ en el ‘Sur’, con claras complicidades locales. Este panorama no pasó desapercibido para muchos intelectuales de la época y el filósofo argentino-mexicano no fue la excepción. Poniendo en relación las principales ‘notas’ del momento, Dussel alertó:

El mundo subdesarrollado tiene el 75% de la población mundial y sólo el 25% de la riqueza, además de sólo el 7% de la industria (...) Esto quiere decir que un habitante del "centro" tiene nueve veces más riqueza que uno de la "periferia" y cuarenta veces más de capacidad industrial (...) La extrema pobreza de ciertas regiones del Tercer Mundo, y muy especialmente de América Latina no se opone a que América Latina desplazó a Estados Unidos y pasó a ser la región del mundo más redituable para las operaciones del principal banco internacional norteamericano el Citicorp -cuyo nombre comercial es Citibank- (...) Al mismo

⁷⁵ Si bien los antecedentes en la estructuración de la Doctrina de Seguridad Nacional pueden rastrearse hasta mediados del siglo XX, los años sesenta y setenta dieron cuenta de un notable incremento de la preparación militar de las Fuerzas Armadas latinoamericanas por parte de Estados Unidos. En relación a ello la Escuela de las Américas, en Panamá, se transformó en la institución más recordada, pero no fue la única.

tiempo leemos que junto a tanta pobreza, de los oprimidos, y ganancias de los poseedores del capital, en América Latina –donde no hay conflictos internacionales (pero sí represión interna del pueblo)-, se sabe por un análisis de los gastos militares en América Latina que hay unos 590.000 hombres bajo las armas, a un costo estimado, en 1974, en 4.900 millones de dólares, lo que significa un 18% de los gastos mundiales en armamentos, en comparación con el 9% en 1960 (Dussel, 1979, pp. 461, 462).

Fue este contexto de explotación despiadada, de la expansión financiera y tecnológica del capital de las corporaciones transnacionales, que se concretizó “Puebla”, encuentro cuyo vínculo más fiel era con las decisiones tomadas por el Episcopado Latinoamericano en Medellín que, como hemos expresado, había dado inicio a una nueva época. Sin embargo, a diferencia de la reunión realizada en Colombia, en ‘Puebla’ la Iglesia latinoamericana cobró una mayor dimensión a nivel internacional, no sólo como un ‘apéndice del centro’, sino como una Iglesia que debía asumir su rol protagónico en favor de los pobres, así como las consecuencias que esa toma de posición implicaba, conocidas ya desde 1968: la vigilancia, prisión e incluso el asesinato de sacerdotes que eran percibidos como ‘elementos subversivos’, como ‘elementos peligrosos’.

Puebla se ha convertido en un capítulo ineludible del devenir de la TL ya que en aquella ciudad ubicada en la zona del Valle de Puebla-Tlaxcala:

El pueblo oprimido, pobre, marginal de América Latina cobra alguna esperanza en su Iglesia, gracias a sus profetas y mártires, como institución que puede colaborar en la tarea de la liberación histórica. La evangelización, por su parte, reinterpreta esa tarea como epifanía de la liberación escatológica. Una enorme maduración se produce en la Iglesia latinoamericana y Puebla ha contribuido a ello, quizá contra la voluntad de algunos de los que la convocaron. Dios escribe derecho sobre líneas torcidas. (Dussel, 1979, p. 471)

Conclusión

Gustavo Gutiérrez titula “Fe y hombre nuevo” a uno de los apartados de su libro *Teología de la liberación*. Allí, indicó a sus lectores que el motor que impulsaba a los cristianos a participar en los procesos de liberación de los pueblos oprimidos, de las clases explotadas, era “el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienante” (Gutiérrez, 1972, p. 189). Planteó así, entre cristianismo y liberación, una relación de determinación mutua: ¿cómo ser cristiano y no luchar contra la explotación, contra la miseria? ¿Cómo ser cristiano y no sentir que se es responsable por quienes sufren? ¿Cómo ser cristiano y no anhelar poner fin a ese sufrimiento? Ante un sistema inhumano, quienes integraban la iglesia de América Latina no podían sino optar por llevar adelante una “denuncia profética” (Gutiérrez, 1972, p. 162) y una apropiación de los problemas que afectaban a una

inmensa parte de la sociedad. A su vez, el ‘apropiarse de’ conducía irremediablemente a compartir las luchas libradas, a sumarse a ellas con gestos y acciones concretas.

Nacida en un continente que desde su occidentalización luchó contra las disímiles formas de dominación, esta nueva lectura del Evangelio abrazó el –para muchos– “peligroso” cuestionamiento al orden establecido, reconociendo la complicidad que con este había sostenido un importante sector de la Iglesia católica. Postuló entonces el desarrollo de la fe traducida y experimentada en obras orientadas a subvertir los sistemas políticos y económicos que privilegiaban el dinero y el poder sobre la dignidad humana. Así, ante la violencia institucionalizada, obispos, sacerdotes, laicos, es decir “diversos sectores del pueblo de Dios” (Gutiérrez, 1972, p. 137), escogían el ‘compromiso sub-versivo’ y se organizaban en consecuencia⁷⁶. En Argentina, por ejemplo, no podríamos omitir la labor del grupo ‘Sacerdotes para el Tercer Mundo’. Este se constituyó, puntualmente en 1967, en un contexto internacional caracterizado por la marcha de la Revolución Cubana, los múltiples conflictos del mundo bipolar y la efervescencia juvenil que se expresaría en el Mayo Francés o el octubre de Tlatelolco. A nivel nacional, la coyuntura local estaba signada, política, social y económicamente, por las medidas que tomaba el gobierno de la autodenominada ‘Revolución Argentina’, régimen de facto que había derrocado, en 1966, al presidente Arturo Illia.

En nuestro país las realidades continentales, regionales y locales impactaban en el propio devenir de la Iglesia, al menos en un sector que se reusaba a ser cómplice de la dominación, explotación y marginación de millares de seres humanos. Por lo tanto, en el origen del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo se conjugaron diversos antecedentes anudados por una preocupación común: la construcción de una Iglesia comprometida con los humildes, con los hambrientos. En este sentido debemos destacar la importancia de hitos claves que influyeron en la formación de la agrupación: la renovación introducida en el seno de la Iglesia a través de Vaticano II; la posterior encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, que pretendía estrechar los vínculos entre la institución eclesiástica y la realidad social; y la actitud de 18 Obispos –de América, Asia y África– que, por iniciativa de Hélder Câmara, arzobispo de Olinda y Recife (Brasil), aprehendieron para sí la mencionada encíclica, decisión que quedaría plasmada en el “Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo”. Este documento tuvo una amplia repercusión, excediendo incluso el marco latinoamericano. En nuestro país fueron diversos obispos quienes lo publicaron y distribuyeron en distintas localidades. Así fue como, al finalizar aquel año de 1967, alrededor de 300 sacerdotes daban origen en Argentina al “Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”⁷⁷, tomando una explícita posición política en favor de aque-

⁷⁶ Insistimos en aclarar que si bien, a los fines del presente texto, nos hemos referido únicamente a Vaticano II, Medellín y Puebla, fueron múltiples los encuentros, reuniones, entre otras actividades, que se organizaron a lo largo del continente, a partir de la incisiva pregunta a la cual pretendía responder el Concilio convocado por Juan XXIII: “Iglesia ¿qué dices de ti misma?”. En América Latina las voces que se levantaron para responder tal interrogante fueron muchas; entre ellas, por ejemplo, menciona el propio Gutiérrez, fue fundamental la labor realizada por la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), erigida por la Santa Sede en 1959.

⁷⁷ En este marco debemos mencionar a uno de sus principales referentes, el filósofo y teólogo entrerriano Rubén Rufino Dri. Nacido en la ciudad de Federación, en 1929, Dri ha ejercido un indudable compromiso social que, como explica el investigador Marcelo González (2018), puede ser esquematizado en dos grandes frentes. El primero refiere al ámbito eclesiástico y, por lo tanto, a su participación en las primeras acciones del ya mencionado Movimiento de Sacer-

llos pueblos que eran “explotados por los grandes y amenazados en su existencia misma por los que, solo por ser los más fuertes, se arrojan el derecho de ser los jueces y los policías de los pueblos materialmente menos ricos” (Jaramillo, 2016, p. 214).

Esta nueva dimensión expresamente política de la Iglesia, que aceptaba ceñir su estructura, sus conocimientos, su prédica al devenir de los sectores más vulnerados por el capitalismo, se convirtió en un compromiso que excedió las fronteras de la América nuestra. A partir de 1979 las propuestas y el enfoque de la TL se propagaron en otras regiones del Sur, como África y Asia, que habían compartido –y compartían– similares problemáticas en tanto espacios también subyugados por el neocolonialismo y el imperialismo. En tales continentes, como explica el investigador Eduardo Devés-Valdes, en diversa medida, se escucharon los ‘ecos’ –y en ocasiones las voces, más que los ecos– de las distintas expresiones del liberacionismo norteamericano (Deves-Valdés, 2014).

Con el transcurrir de los años, si bien las oposiciones dentro y fuera de la Iglesia no menguaron⁷⁸, un importante número de intelectuales reivindicaban –sin omitir autocríticas y aggiornando sus planteos– la importancia de una *teología de la liberación* así como de una *liberación de la teología*. En este sentido, el extenso recorrido de la corriente no podría haberse plasmado sin la labor de un gran número de sacerdotes teólogos, filósofos, que compartieron una *praxis* comprometida socialmente. Vale mencionar entonces, y a modo ilustrativo, a referentes como el chileno Segundo Galilea, los brasileños Hugo Hassman, Leonardo y Clodovis Boff, los argentinos José Miguez Bonino, Juan Carlos Scannone, los españoles Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, entre otras tantas figuras señeras que ‘apuntalaron’ el desarrollo de la TL.

Claramente quedan por fuera de estas líneas importantes aspectos que merecen un estudio profundo y que, sin dudas, aportan a la comprensión de la Teología de la Liberación: las experiencias vitales de quienes adscribieron al movimiento; sus trayectorias intelectuales y principales ideas y obras; las fuentes proto-teológicas que reconocen (Antonio de Montesinos, Guamán Poma de Ayala, Bartolomé de las Casas); los diálogos entre sí y con otros teólogos del Tercer Mundo; las reflexiones en torno a “otras alteridades como las de la mujer, el negro, la naturaleza” (Biagini y Roig, 2008, p. 522); las críticas y autocríticas, a medio siglo de Medellín y de la obra pionera de Gutiérrez.

dotes para el Tercer Mundo. Desde este colectivo, y no obstante los enfrentamientos con los sectores laicos y clericales más conservadores, Dri se conectaría con grupos cristianos afines como ‘Cristianismo y Revolución’ –en cuya revista homónima participaría– y a partir de las sugerencias de sus compañeros, viajaría a Europa para iniciar sus estudios de posgrado en Filosofía, interrumpidos como consecuencia de un hecho histórico acaecido en nuestro país: el Cordobazo. El segundo eje alude a su participación político-partidaria, específicamente a su militancia, primero en sectores juveniles afines a Montoneros, y luego en las Fuerzas Armadas Peronista-Peronismo de Base y, finalmente, en el movimiento “26 de Julio” liderado por el Bernardo Alberte.

⁷⁸ A manera de ejemplo podemos mencionar lo acontecido a Leonardo Boff durante el año 1985. Ese año, el entonces cardenal Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, silenció oficialmente, durante diez meses, al teólogo, escritor y docente brasileño. Luego de dicho periodo, abandonó la Orden Franciscana así como el ministerio, continuando con la lucha por “la liberación de los pobres y el seguimiento de Jesús y su causa” (Codina, 2013: 1363). Boff es considerado como precursor de una rama de la teología de la liberación: la teología de la cautividad, que tiene como punto de partida la obra *Teología del cautiverio y de la liberación* (Boff, 1980). Posteriormente, sus preocupaciones y acciones se relacionaron con el bienestar ecológico, con el cuidado de la Tierra, entre otros tópicos que dan cuenta de su posicionamiento ético/ecológico: “La cuestión ecológica remite a un nuevo nivel de la conciencia mundial: la importancia de la Tierra como un todo, el bien común como bien de las personas, de las sociedades y del conjunto de los seres de la naturaleza: el riesgo apocalíptico que pesa sobre todo lo creado. El ser humano puede ser tanto ángel de la guarda como satanás de la Tierra” (Boff, 2000: 20).

Estos, entre otros, resultan tópicos que invitamos a explorar en esta sumamente vasta corriente de pensamiento y acción. Tan vasta como los pueblos nuestroamericanos, sus pasados históricos, sus demandas, sus luchas, sus plurales proyectos y aspiraciones futuras.

Referencias

- Baggio, S. (1978). *Carta de convocación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Obtenido de:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pc_al_19780112_convocazione-puebla_sp.html
- Barón, G. (agosto 2013). Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik, Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert. *Polis* (35), 1-5.
- Biagini, H., y Roig, A. (editores) (2008). *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires: Biblos.
- Boff, L. (2000). *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialización, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*. Madrid: Trotta.
- Codina, V. (1986). *¿Qué es la Teología de la liberación?* Paraguay: s/e.
- (2017). Los teólogos necesitamos un contacto mucho más directo con el pueblo y sobre todo con los pobres. Entrevista recuperada de
https://www.jesuites.net/sites/default/files/170416_jes_victorcodina_catrist_esp.pdf
- (2013). Teología de la Liberación 40 años después. Balance y perspectivas. *Horizonte*, 11(32), 1357-1377.
- Devés-Valdés, E. (2014). *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Dussel, E. (1979). *De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza. 1968/1979*. México D.F: Edicol.
- González, M. (2018). Rubén Rufino Dri. Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana. *Cuadernos del CEL*, 3(6), 184-205.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Altés.
- (2000). Situación y tareas de la teología de la liberación. *Revista Latinoamericana de Teología* (50), 101-116.
- Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Lom editores.
- (2017). *Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Jaramillo, A. (2016). *Atlas histórico de América Latina y el Caribe. Aportes para la descolonización pedagógica y cultural*. Lanús: Universidad Nacional de Lanús.

Juan Pablo II (1979). Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Recuperado de:

http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html

Lévinas, E. (1987). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Monedero, J. C. (2012). El programa de máximos del neoliberalismo: el Informe a la Trilateral de 1975. *Sociología Histórica*, no 1.

Nadal, E., y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Pablo VI (1967). *Carta Encíclica Populorum Progressio del Papa Pablo VI a los obispos, sacerdotes, religiosos y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos*. Recuperado de:

http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

Solano Pinzón, O., y Rincón Andrade, M., (jul-dic 2015). En los orígenes de la Espiritualidad de la liberación. *Análisis* 47(87), 227-246.

Zúñiga Escobar, M., y Gómez Zúñiga, R., (2017). Freire y la teología de la liberación: la opción política cristiana de dos educadoras populares. *Kavilando* 9(1), 243-266.

CAPÍTULO 6

Una crítica decolonial al eurocentrismo de la Escuela de Frankfurt

Omar García Corona ⁷⁹

El hecho es que la civilización llamada «europea», la civilización «occidental», tal como ha sido moldeada por dos siglos de régimen burgués, es incapaz de resolver los dos principales problemas que su existencia ha originado: el problema del proletariado y el problema colonial. Esta Europa, citada ante el tribunal de la «razón» y ante el tribunal de la «conciencia», no puede justificarse.

AIMÉ CÉSAIRE, Discurso sobre el colonialismo

Introducción

Dentro de la tradición filosófica de occidente hablar sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt resulta novedoso. La afamada *kritische Theorie* (Teoría crítica), epíteto *sine qua non* de la ilustre Escuela, es reconocida a nivel mundial como una de las principales herencias del pensamiento crítico social del siglo XX. Sus múltiples líneas de investigación, desarrolladas a lo largo de décadas, lograron poner a discusión originales temas y articular un complejo discurso filosófico vinculado –a manera de interdisciplina– con las ciencias sociales y otras áreas del conocimiento. Herederos del marxismo occidental, del psicoanálisis, del romanticismo alemán, de la fenomenología, y de otras varias tradiciones filosóficas, aquel reducido grupo de investigadores personificó, en ciertos sectores, una peculiar crítica al modelo hegemónico medio-fin de la sociedad capitalista industrial desarrollada en Europa y los Estados Unidos a lo largo del siglo XX. El potencial de su discurso marcaría a toda una generación con afán de comprensión y transformación de las contradicciones experimentadas en sí mismos como efectos negativos del sistema civilizatorio.

Es conocida aquella primera generación de la Escuela fue integrada por Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Leo

⁷⁹ Omar García Corona: Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México. Correo electrónico: ogcorona1@gmail.com.mx

Löwenthal y Otto Kirchheimer, principalmente⁸⁰. En sentido filosófico, la reflexión de aquellos jóvenes intelectuales potenció una crítica a la modernidad que ya ciertas tradiciones de pensamiento venían sugiriendo (el romanticismo alemán, Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger principalmente); así mismo, las obras de Georg Lukács y Karl Korsch –fundadores del marxismo occidental– habrían introducido una positiva reflexión valorativa sobre el tradicional tema de las superestructuras ideológicas en el marxismo⁸¹, recuperando y reivindicando, más allá de la pura clase social y el proletariado como sujeto emancipador de la historia, los factores inherentes a lo simbólico y cultural del ser humano. Bajo tales presupuestos, las investigaciones del grupo, desarrolladas durante décadas, son expresión de una cultura orientada por un tipo de racionalidad que termina por impactar de manera negativa la vida concreta de los seres humanos. Temas como la crítica a la razón instrumental, al nacionalsocialismo, al fascismo, al positivismo, al mito del progreso sin fin, a la cultura de masas, a la sociedad unidimensional, etc. son aspectos del mismo fenómeno: la crisis civilizatoria de la cultura liberal capitalista en la modernidad.

Considérese además que el término *kritische Theorie* (Teoría crítica) fue formulado por vez primera durante la década de los treinta por Max Horkheimer en su célebre ensayo de 1937 titulado “Teoría tradicional y teoría crítica” (Horkheimer, 1974, p. 223-271). Como director honorífico del Instituto de Investigaciones Sociales (*Institut für Sozialforschung*, IFS⁸²), por casi tres décadas (1931-1959), Horkheimer logró hacer de dicha formulación el calificativo de aquel grupo de intelectuales; y aún el recurso metódico fundamental para enlazar contenidos diversos y fragmentados propuestos por cada uno de los investigadores. No hay Escuela de Frankfurt sin Teoría crítica.⁸³

El discurso de estos filósofos pretendió una denuncia respecto a un particular estado del orden vigente positivamente normalizado. La experiencia del holocausto (*Shoah*) en una Europa llevada al límite por gobiernos totalitarios y conflictos bélicos propiciará que el grupo de teóricos judíos, forzados al exilio en los Estados Unidos, concentre su crítica en la exacerbada racionalidad medio-fin y sus pragmáticos resultados. Para aquella generación de la Escuela este será

⁸⁰ Téngase en cuenta que Walter Benjamin nunca fue miembro formal del Instituto de Investigaciones Sociales, aun cuando tuvo algunas contribuciones en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de investigación social) órgano de difusión del Instituto, fue marginado por Horkheimer debido a diferencias teóricas. Benjamin se quita la vida en Portbou (España) entre el 26 y el 27 de septiembre de 1940 bajo la angustia de ser tomado preso por paramilitares franquistas y ser deportado a Francia, nación en aquel momento tomada por los nazis. Por otro lado, la segunda generación de la Escuela, ya hacia el último cuarto del siglo XX, aglutinó a pensadores como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, entre otros, a la cual le continuó una tercera generación integrada hasta hoy por Axel Honneth y Helmut Dubiel, principalmente. Lo evidente es que los contenidos de la Teoría crítica, disímiles en cada generación, han sido expresión del contexto desde el cual se enuncian.

⁸¹ Véase Lukács (1970), principalmente su ensayo titulado “La cosificación y la consciencia del proletariado”; de Korsch (1971). Vale señalar que el propio Lukács (aunque es un tema poco considerado) se alejó rápidamente del grupo, siendo uno de sus principales críticos, acusándolos, principalmente a Theodor Adorno, por sus prácticas burguesas (en el “Gran Hotel Abismo”) y por no tener sujeto social, además de eliminar la praxis y colocar en su lugar el análisis teórico; véase Lukács (1933), en Infranca (2007).

⁸² En adelante escribiré IFS, por sus siglas en alemán, cuando me refiera al Instituto de Investigaciones Sociales fundado por el argentino Félix José Weil –de padres alemanes– en 1924.

⁸³ El sugestivo nombre de «escuela», a decir de Rolf Wiggershaus (2010, p. 9) y Martin Jay (1990, p. 14) es tardío; comenzó a usarse en los Estados Unidos en la década de los sesenta después de retornar del exilio a Alemania.

el tema en común. Se razona no sólo para emancipar, también para aniquilar⁸⁴. No obstante, como intelectuales herederos de la Ilustración (*Aufklärung*) manifiestan confianza en que esa misma razón alcance la realización del proyecto ilustrado, pues existe una utopía implícita a su concepto; la *Dialéctica de la Ilustración* (1944) escrita por Horkheimer y Adorno será el ejemplo más claro (Horkheimer, M y Th. Adorno, 2006, p. 53-56). Desde la *kritische Theorie* parece permisible que la modernidad se ilustre a sí misma a través de sus propias contradicciones. Siguiendo el postulado kantiano se trata de emancipar al ser humano para sacarlo de su etapa de inmadurez (Kant, 1981, p. 25-27). La esperanza en la *ratio* ilustrada será para nuestros teóricos una toma de posición epistemológica definitiva que desde Europa pretenden universal. Será la imagen ego-lógica de un “yo” individual y colectivo propio; un particular *ethos* que, aunque a veces ambiguo, les será irrenunciable.

Entrados ya en el siglo XXI, muchas de las ideas de la primera Escuela de Frankfurt son de actualidad y mantienen vigencia en las discusiones filosóficas y científicas sociales; incluso en ciertos sectores académicos, principalmente de habla inglesa, la *kritische Theorie* representa uno de los discursos postmarxistas más radicales. Por nuestra parte, como filósofos latinoamericanos, admiramos la riqueza y complejidad de sus ideas, sus aportes temáticos y novedosas líneas de investigación; en algún sentido nos consideramos también herederos de aquella primera generación donde lo material y lo negativo sugirieron el método y contenido en los discursos críticos de la modernidad (Dussel, 2007, p. 335-340; 1998, p. 326-341), no obstante, situados desde otro horizonte epistemológico y otra geopolítica consideramos necesaria una reflexión que avance más allá de una simple apología de la afamada escuela. Este trabajo pretende, pues, un acercamiento crítico, desde un *locus enuntiationis* periférico, respecto al centro de la modernidad europea y norteamericana en la que se produjo tal discurso.

Es, por ejemplo, tema desconocido que hacia 1924 el Instituto de Investigaciones Sociales (IFS) fue financiado con capital proveniente de América Latina. Y que Félix José Weil, pensador de formación marxista, nacido en Argentina (Buenos Aires) en 1898, sería su fundador. Para los estudiosos de la Escuela, no obstante, lo anterior pasa como dato anecdótico y secundario. A Weil se le ubica –junto con su padre Hermann– sólo como el mecenas de izquierda que haría posible la construcción y pago de salarios de un instituto para realizar investigaciones sociales (Wiggershaus, 2010, p. 24; Jay, 1989, p. 9-67)⁸⁵. Sin embargo, sus aportes teóricos respecto al proyecto inicial del Instituto y actividades posteriores que incluye-

⁸⁴ La política de exterminio del tercer Reich demostró el desarrollo de una lógica aplicada hacia lo que denominó solución final (*Endlösung*). La aniquilación de seres humanos se ensayó con diversas mediaciones instrumentales. La lógica de racionalización inductiva, prueba-error, medio-fin, propició de manera vertiginosa el progreso de la industria de muerte. Primero, furgonetas de gas móviles poco efectivas, después, campos más eficientes con cámaras de emanación ya instaladas. El uso del letal gas Zyklon-B, cianuro de hidrógeno (compañía Degues); el desarrollo de hornos con capacidad de incinerar cientos de cuerpos a diario (compañía J. A. Topf und Söhne). En correspondencia, la naciente IBM, de procedencia estadounidense, aplicó –por vez primera en la historia– la inédita tecnología informática. Bases de datos, ingresos, egresos, horarios, trabajos diversos, trenes, movilización de tropas, etc., eran optimizados mediante ordenadores y tarjetas perforadas. Además de la industria militar en el campo de guerra en todos sus niveles y formas de operación. Véase por entero Black (2001).

⁸⁵ Rolf Wiggershaus lo menciona como “mecenas de izquierda”. Martin Jay, al haber tenido contacto directo con él a través de intercambio epistolar entre 1970-1971, le otorga mayor importancia, aunque, a juicio propio no de forma suficiente; se abre con ello una interesante línea de investigación.

ron también a América Latina pasan por completo inadvertidas. Es importante indicar que el dinero que financió lo que a futuro sería conocido como Escuela de Frankfurt provino de “la renta de la tierra del suelo argentino” (Entel, 1999, p. 202) debido a que Hermann Weil (judío alemán) se convirtió en un millonario exportador de granos. Sobre Félix José Weil, el historiador Mario Rappoport (2014)⁸⁶ ofrece, como ninguno, una extraordinaria investigación que abre la posibilidad de una interpretación historiográfica y filosófica crítica respecto a la fundación de aquella primera escuela y la inclusión de América Latina. Elementos hasta hoy desconocidos y quizá despreciados por una tradición de corte eurocéntrico que sitúan a la célebre Escuela como un fenómeno específicamente europeo y norteamericano. Valga mencionar que aun cuando no es objetivo de este trabajo el desarrollo de tan importante tópico –lo cual realizo ya en otra investigación–, es importante indicar lo relevante del tema hacia la construcción de una historia descolonizada de la filosofía mundial.

En referencia a los objetivos de este breve trabajo, ubicados en la década de los treinta y en lo posterior, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, pilares teóricos de aquél singular grupo, autores de la conocida *Dialéctica de la Ilustración* (1944), y directores consecutivos del IFS, serán nuestros autores clave. La singular dupla sintetiza, a través de sus obras, la complejidad discontinua de un proyecto de investigación en filosofía social que, durante décadas, bajo el Instituto de Investigaciones Sociales (IFS), primero en Europa pero sobre todo en los Estados Unidos, arrojaría novedosos y diversos resultados. En tal sentido, es común escuchar, primordialmente en sectores de izquierda, que aquella primera generación de la Escuela frankfurtiana, siendo expresión del marxismo occidental, produjo uno de los discursos más críticos del pensamiento filosófico del siglo XX. No obstante, desde la filosofía crítica latinoamericana cabría preguntarnos: ¿Qué tan crítica es la *kritische Theorie*? o bien ¿cuáles son sus alcances y límites respecto a su crítica a la modernidad? Si nos ubicamos desde el mapa epistemológico y geopolítico de los teóricos de la Escuela dichas preguntas quizá carecen de sentido. Como pensadores europeos Horkheimer y Adorno, aunque también Marcuse en algunos aspectos, fundan su crítica a partir de las ideas heredadas por la Ilustración; es desde ahí que piensan e interpretan la historia, las sociedades, la cultura, etc., lo que constituye su particular *locus enuntiationis*. La razón occidental es, por tanto, el punto de partida, pero, también marca el retorno; dialécticamente ella misma significa el conflicto, aunque, a su vez, el horizonte que pudiese conducir a la humanidad hacia la paz perpetua (Kant). Como epicentros de la modernidad, Europa y los Estados Unidos marcan los linderos de una totalidad que parece insuperable para la crítica frankfurtiana.

Bajo el contexto de la Segunda Guerra Mundial y, particularmente, del nacionalsocialismo alemán, el horizonte único de otredad que se vislumbró, allende a la caótica Europa, fueron los Estados Unidos; lugar de exilio de los afamados pensadores en el que desarrollan la mayoría de sus investigaciones por alrededor de quince años (1934-1949). No obstante, cual

⁸⁶ Véase su trabajo sugestivamente titulado: *Bolchevique de Salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*.

extensión de su *locus originalis*, la sociedad del *Welfare State* mostraba en su sistema económico pero también en su sistema político su “egoísmo sagrado” (Horkheimer; 2000a, p. 83). La célebre democracia liberal no ofrecía alternativas verosímiles respecto a los sistemas políticos europeos. La ilusión de armonía social se proyectaba con una eficiencia instrumental de mayor peligrosidad. Como es conocido, Herbert Marcuse recogerá –aun cuando tardíamente– todas estas observaciones años después en su famoso estudio *One-Dimensional Man (El hombre unidimensional)* publicado en Boston en 1964⁸⁷. La experiencia en América, de la cual habla Adorno (1984, p. 95-127) en connotación a la “emigración intelectual” de los miembros del Instituto –que no se referirá por ejemplo a la América de un José Martí– quedó encerrada en los linderos de la capa hegemónica de los Estados Unidos que ofreció a los intelectuales europeos un cierto lugar de confort (New York y California) dentro de sus centros de estudio (Wiggershaus; 2010, p. 10). La “experiencia americana” de los emigrantes del IFS no mirará hacia el sur, su cabeza se mantendrá en el norte, dentro del nuevo centro hegemónico mundial. América Latina quedará borrada de su horizonte reflexivo. El tema de la crítica a modernidad sería ubicado al interior de la cultura y el espacio hegemónico de occidente, cuyo tratamiento implicaría una “totalidad” constituida por el centro de Europa y su extensión en los Estados Unidos. Lo que Bolívar Echeverría denomina “la americanización de la modernidad” (Echeverría, 2008). Más allá de su horizonte ontológico no se vislumbraron los efectos negativos de la modernidad hacia las periferias mundiales del sistema de dominación. Marcuse será el único miembro de la Escuela en considerar las luchas de liberación nacional en el denominado “*Third World*” (Marcuse, 1969, p. 61), aun cuando en su visión antepone la categoría de “clase” a las luchas populares latinoamericanas predominantemente indígenas y campesinas en sectores rurales. Objeción, cuatro décadas antes, ante la ortodoxia marxista, de un José Carlos Mariátegui que conocía a fondo la situación de lucha de diversos movimientos populares en América Latina. Si bien el análisis de Marcuse denota límites, es relevante señalar su inclusión y el mayor nivel de alcance respecto a los demás miembros del grupo. Por otro lado, el caso del psicoanalista Erich Fromm –quien saldría del grupo en 1938 debido a diferencias teóricas con Marcuse– es también interesante por su larga estadía en México. Aunque su trabajo fue prolífico, lo cual merecería un estudio particular, tampoco vinculó sus reflexiones con el tema de la modernidad en las periferias⁸⁸.

¿Cómo exponer las falencias de la *kritische Theorie*? Metodológicamente se requiere lograr un desplazamiento. Se trata de des-colocarse, de des-centrarse, de conseguir un desprendimiento de ciertos constructos epistemológicos racionalizados y sistematizados sincrónicamente por el fenómeno moderno-colonial-ilustrado. Se requiere lograr una vuelta de tuerca,

⁸⁷ Al permanecer en Estados Unidos, después del regreso de Horkheimer y Adorno a Alemania, Marcuse se vinculará con los movimientos estudiantiles convirtiéndose en uno de los principales teóricos de la *New Left* en Berkeley, 1968. Marcará también la diferencia respecto al quietismo político práctico de los demás teóricos de la Escuela.

⁸⁸ Erich Fromm colaboró como miembro del IFS de 1930 a 1938 hasta que rompió con el grupo; visitó México por vez primera en 1934. Volvió en 1950 para quedarse alrededor de veintitrés años, hasta 1973. Periodo en el que realizó variadas investigaciones, entre las que destaca *Social Character in a Mexican Village* (1970), publicado en castellano en 1973 con el título *Psicoanálisis del campesino mexicano* (Fromm y Maccoby, 1985). Pareciera que su metodología sigue la línea del proyecto interdisciplinario de la *kritische Theorie* (1931) cuando Horkheimer toma la dirección. Fromm fue pionero en llevar a México los estudios de psicoanálisis.

un giro que posibilite re-situarse epistemológicamente desde otro *locus* de comprensión y enunciación allende a la totalidad ontológica y sus mecanismos de dominación y exclusión.

Por ello, bajo la pretensión de desarrollar nuestra propuesta metodológica, expondré dos apartados que buscan indagar si la Teoría crítica de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno logra enfrentar, desde el interior de su propio discurso, los constructos epistemológicos de dominación producidos por la modernidad o, si por el contrario, reproducen, desde su propia tradición filosófica, los mecanismos de control y exclusión que pretenden criticar.

Max Horkheimer y la ilustrada dicotomía del *homo sapiens*

Aun cuando la primera generación de teóricos de la escuela frankfurtiana, expresión del marxismo occidental, reaccionó contra la ideología del liberalismo económico a modo de proyecto universal y su sistema de valores, resulta paradójico que no tuviesen interés en formular una crítica a la organización colonial del sistema económico. No hay mención de este tema como efecto negativo de la modernidad capitalista en el grupo de investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales. Pareciera que Horkheimer y Adorno, bajo la herencia de la filosofía ilustrada, pasando por el romanticismo alemán, hasta llegar a la sociología de Weber, tuvieron la tendencia en asumir, de acuerdo con sus presupuestos epistemológicos, el fenómeno de dominación centro-periferia como un proceso histórico natural en la configuración del poder hegemónico mundial (económico, político, cultural, militar, etc.). Pareciera, así mismo, que la modernidad en ese punto fue aceptada de forma axiomática, principalmente, como teóricos situados en el centro, donde “la civilización moderna se autocomprende como la más desarrollada (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica) (...) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral” (Dussel, 1994, p. 175-176), por ejemplo, desde una concepción antropológica ilustrada que conduce a binarismos propios de la subjetividad moderna. Lo que pareciera ser expresado por Max Horkheimer en su célebre *Eclipse of Reason* (*Eclipse de la razón*, 1947⁸⁹) obra en la que aborda el tema de la formación de la identidad individual en el “hombre civilizado” en comparación con la del “hombre indígena”. Desde una particular visión antropológica arguye:

Esta percepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos en términos de «yo», la afirmación más elemental de identidad (*identity*). Es más débil así mismo entre los hombres primitivos (*primitive*) que entre los *civilizados* (*civilized*); de hecho el *indígena* (*aborigine*) que sólo recientemente *ha sido expuesto* (*been*

⁸⁹ Recuérdese que *Eclipse of Reason*, 1947, publicada en New York, tendrá su versión alemana hasta 1967 titulada *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica de la razón instrumental* en versión castellana).

exposed) a la *dinámica de la civilización occidental (Western civilization)* se siente a menudo muy *inseguro de su identidad* (Horkheimer, 1947, p. 128-129).⁹⁰

Como europeo Horkheimer recoge toda la tradición ilustrada de la razón moderna que critica. La esencia antropológica conservadora de Kant, Hegel y Weber están contenidas aquí. En primer lugar sigue el postulado ilustrado respecto a la minoría y mayoría de edad del ser humano generando una clara dicotomía: el civilizado y el indígena; segundo, se habla de la afirmación de la identidad del «yo» individual como en el liberalismo clásico, pero nunca de una identidad distinta, por ejemplo, comunitaria; tercero, se afirma la inferioridad del indígena respecto al hombre civilizado de acuerdo a su grado de identidad individualizada; en cuarto lugar se señala que el primero ha tenido que ser expuesto a la civilización occidental, pero que, con todo y haber sido civilizado, es inseguro. Bajo los influjos de la Ilustración, Horkheimer desarrolla su argumento:

Por vivir en los placeres y en las carencias del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para hacer frente a las contingencias del mañana. Tal situación de *atraso* –apenas falta decirlo– explica en parte la opinión general de que esta gente es *perezosa* o *mentirosa*; un reproche que presupone en los inculpados precisamente el sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que se encuentran en forma extrema entre los pueblos oprimidos, como los negros (*Negroes*), se manifiesta también como tendencia entre personas de clases sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la *propiedad heredada (inherited property)*. (Horkheimer, 1947, p. 129).⁹¹

Parece sorprendente observar en el autor de la Teoría crítica un discurso que busca racionalizar prejuicios de linaje burgués Ilustrado al afirmar la idea colonialista vulgar de que el indígena y el negro, pre-modernos en sentido peyorativo, son en general perezosos y mentirosos. Racismo en su forma tradicional pero además discriminación y/o exclusión de clase. Ya desde el siglo XVI se construía, con miras a legitimar la conquista de América, tan lamentable obcecación; la Controversia de Valladolid entre Sepúlveda y De las Casas (1550) es sin duda el primer ejemplo. Más tarde durante la primera mitad del siglo XVII, vía derecho positivo se formalizó de manera explícita la inferioridad antropológica del indígena. Juan Solórzano y Pereira escribe en su *Política Indiana* (1647), por encargo de Felipe III en el Virreinato de Perú, el status del indio como “persona miserable” considerando dos criterios: primero su paganismo y segundo su

⁹⁰ En los párrafos citados de esta obra la traducción es mía. Versión Castellana: Horkheimer, 1973, p. 138-139 y 2002, p. 143) ¿Por qué afirmar que los pueblos originarios carecen de identidad? Desde la antropología cultural se puede sostener lo opuesto. A más de quinientos años del proceso de conquista por parte de las metrópolis centroeuropeas los pueblos indígenas conservan y recrean una identidad propia, principalmente a través de su lengua, otra respecto al sujeto moderno occidental.

⁹¹ Y continua señalando “Así, por ejemplo, se encuentra una individualidad atrofiada entre la población pobre del sur norteamericano”. Versión Castellana: Horkheimer, 1973, p. 139, 2002, p. 144. El subrayado es mío.

situación de pobreza. Al indio se le adjetiva como “menor”, “rustico”, “imbécil”, “poco firme en sus juicios”, “pobre”, etc., análogo a la condición de ser “niño” o ser “mujer” (Malagón, 1965).

A casi cinco siglos de distancia este tipo de ideologías son reproducidas acriticamente por el más afamado director del Instituto de Investigaciones Sociales; Horkheimer recoge y asimila –quizá de forma irreflexiva– toda una tradición antropológica colonial que históricamente occidente impuso a través de múltiples procesos de conquista. El frankfurtiano no cuestiona tales presupuestos, más aún, les otorga continuidad. Culturalmente los normaliza bajo el imaginario de su identidad hegemónica de sujeto europeo. Así mismo, bajo la herencia del liberalismo clásico, añade la idea burguesa de propiedad individual, “propiedad heredada”, como criterio cuantitativo de civilización humana. He aquí un notable punto de quiebre en el discurso filosófico crítico europeo. Pareciera que una pretendida razón universal tiende a descalificar toda otra forma de subjetividad bajo los atributos del logos moderno ilustrado. Fenómeno que la Teoría crítica frankfurtiana con todo y su valiosa propuesta nunca sospechó y, sorpresivamente, tiende a justificar.

Obsérvese que el liberalismo, como forma de racionalidad moderna, penetró cada esfera de lo social: la economía, la política y el derecho. La filosofía ilustrada sirvió a su consolidación. Los derechos del ser humano, de acuerdo con el *ethos* de su tradición, fueron concebidos como individuales. El derecho a la libertad, a la vida y a la propiedad son enmarcados en los valores de la sociedad ideal burguesa. Así, por ejemplo, el caso de John Locke es paradigmático, mientras se le admira como el filósofo de la libertad, fue un activo accionista de la *Royal Africa Company* (Duchrow y Hinkelammert, 2004, p. 69-70), la más poderosa empresa británica encargada de la compra-venta de esclavos negros⁹². Participó también en la planificación de políticas coloniales en la América británica a través de su protector, el conde de Shaftesbury, siendo además redactor de la Constitución esclavista de Carolina. Ya en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), piedra angular del liberalismo clásico, habla (específicamente en el segundo) de la posesión de la propiedad privada por derecho natural como *conditio sine qua non* del ser humano individual libre (Strauss, 2000, p. 319). De acuerdo con los fundamentos del liberalismo clásico la propiedad es garantía de humanidad, de identidad individual plena –como en los argumentos de Horkheimer–. Bajo la misma lógica, las teorías de la propiedad como acumulación de bienes estarán presentes también a manera de máxima ilustrada, Rousseau y Kant son notables ejemplos.

En lo posterior Hegel hará lo propio en su *Filosofía del Derecho* (1821) donde la propiedad es el acto originario de objetivación por parte de la voluntad libre, es la forma de realización de la libertad misma:

⁹² “La primera frase del libro primero, capítulo uno, de *Dos tratado sobre el gobierno civil* (1690) de Locke, afirma inequívocamente: “La esclavitud es un Estado del hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto al generoso temple y coraje de nuestra Nación que apenas puede concebirse que un inglés, mucho menos un Gentleman, pueda estar a favor de ella”. Pero la indignación de Locke contra las “Cadenas de la Humanidad” no fue una protesta contra la esclavitud de los negros africanos en las plantaciones del Nuevo Mundo, y mucho menos en las colonias británicas. La esclavitud fue más bien una metáfora para la tiranía legal, tal como generalmente se la utilizaba en los debates parlamentarios británicos sobre teoría constitucional” (Buck-Morss, 2005, p. 20).

La persona, para su fin esencial, tiene el derecho (*hat das Recht*) de *poner su voluntad en toda cosa (in jede Sache ihren Willen zu legen)*, la que, *en consecuencia es mía (meinigeist)*; no teniendo en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; es el *absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas (absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen)*. (Hegel, 1985, p. 66).

La propiedad, pues, sigue siendo el parámetro que sirve para medir, en términos cuantitativos, es decir, en sentido de acumulación, el grado de civilidad alcanzado por una persona o un pueblo. Aunque, nótese que para Hegel, de acuerdo a su célebre dialéctica del amo y del esclavo, la posesión de personas, a diferencia del liberalismo de Locke, queda excluida.

Pese a lo anterior, es interesante observar la visión antropológica Hegel en referencia, por ejemplo, a los pueblos de América o África. Es conocido que las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* fueron dictadas por vez primera en el invierno de 1822, lo que el filósofo repitió cada dos años, hasta 1830, mientras incorporaba mayor información histórica y cultural ‘universal’, en su cátedra en la universidad de Berlín. El gran pensador muere en noviembre de 1831. La publicación de sus últimas lecciones será póstuma⁹³. Así, en la sección llamada “La conexión de la naturaleza o el fundamento geográfico de la historia universal”, en el apartado “El nuevo mundo”, el filósofo comenta, en general, sobre el continente americano y, en particular, sobre su fauna y sus habitantes:

De América y su cultura, especialmente de México y Perú tenemos noticias, pero simplemente eso, pues, como culturas naturales tuvieron que perecer (*untergehen*) cuando el espíritu europeo se acercó a ellas. América se ha mostrado y aún hoy se muestra física (*physisch*) y espiritualmente (*geistig*) impotente (*ohnmächtig*). (Hegel, 1955, p.200 y 2005, p.266).

La impotencia o incapacidad de un supuesto Nuevo Mundo, natural⁹⁴, siempre en referencia dialéctica u oposición dicotómica a un pretendido *Alte Welt* (Viejo Mundo) bien acabado, será para Hegel un enunciado axiomático. El punto de partida es, en cualquier sentido, una discriminación geográfica y antropológica que se desarrolla, categórica y constante, a lo largo de su obra.

Kant mismo, anteriormente, había teorizado sobre la hegemonía antropológica de la raza blanca situada en Europa respecto a otras tres inferiores: roja (América), negra (África) y amarilla (Asia) (Eze, 2008)⁹⁵. Tal ideología se había extendido a través de un colonialismo multifactorial comenzado por la corona española dos siglos atrás. Ya en la Ilustración, los casos de

⁹³ Hegel muere en Berlín el 14 de noviembre de 1831. La publicación de sus últimas lecciones, compleja por la gran colección de apuntes firmados por el filósofo, estará a cargo de sus alumnos.

⁹⁴ Para Hegel lo natural hace referencia a una “alteridad”, lo que está fuera de una totalidad.

⁹⁵ Sobre el racismo antropológico de Kant véase el excelente trabajo del filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze.

Georges Louis Leclerc,⁹⁶ (1707-1788) y Cornelius de Pauw⁹⁷ (1739-1799), contemporáneos a Kant (1724-1804), y propulsores de la *Enciclopedia*, son conocidos respecto a su pretendida fundamentación científicista sobre la inferioridad de América debido a su clima y geografía. Para ambos, la naturaleza americana produce seres degradados, débiles y salvajes respecto a la fuerza, racionalidad y civilización de los europeos. De acuerdo con Antonello Gerbi:

Sólo desde Buffon en adelante tiene la tesis de la inferioridad de las Américas una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de Pauw, llega a su vértice con Hegel y se alarga luego en su caída hasta llegar a las recíprocas recriminaciones y a las pueriles jactancias, a las condenas sumarias y a las nebulosas exaltaciones tan frecuentes aun en nuestros días. (Gerbi, 1960, p. IX).

Volviendo a los inicios de este apartado, es interesante observar en Max Horkheimer (pero también en Adorno según mostraremos) –regresando a sus excluyentes y acrílicos comentarios– la propensión a asumir y reproducir de forma acrítica e ideológica, tanto la antropología ilustrada-moderna-colonial, como también preceptos clave de la economía liberal burguesa que el marxismo occidental pretendía zanjar. El problema para la Teoría crítica es que llega a un punto en que sus análisis sociales no pueden liberarse del corsé de una epistemología hegemónica que termina por hacerla caer en contradicción al pensar bajo la criba excluyente de una lógica binaria de pares opuestos donde la premisa mayor es siempre: civilización o barbarie⁹⁸, con todo y las consecuencias políticas y filosóficas que de ello deriven.

Allende a la totalidad europea la Teoría crítica se enfrenta a fenómenos diversos que le son desconocidos. A partir de una epistemología pretendidamente universal produce juicios de tendenciosa racionalidad ante aquello no ajustado a la fisonomía canónica del *logos* moderno ilustrado. Valdría preguntarnos: ¿Quién es el “otro” para Horkheimer? Pensando, por ejemplo, en su última etapa productiva cuando habla mesiánicamente del “Anhelado de justicia” (Horkheimer, 2000b), ya con notable apego a la mística judía de un Gershom Scholem. Sería relevante observar si su visión teológica mesiánica es compatible con su visión antropológica cultural y/o social.

⁹⁶ Su *Histoire Naturelle* publicada en París entre 1749 y 1788 se compone de 36 volúmenes que compendian todo el saber ilustrado de la época referente a las ciencias de la naturaleza.

⁹⁷ En su obra de 1768: *Recherches philosophiques sur les Américains*, (*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*) Pauw difunde sus prejuicios antropológicos de exclusión en sentido antiamericano.

⁹⁸ Aun cuando ellos mismos reconocen como “barbarie” también el exceso de racionalidad instrumentalizada que había alcanzado a Europa. Recuérdense las expresiones de Adorno sobre la *Shoah*; aunque jamás observó que en su desarrollo la modernidad había generado otras masacres, permítaseme, guardando las distancias pertinentes, otros Auschwitz.

Theodor W. Adorno y la música negra. De la alta cultura europea a la expresión de la barbarie

Son en general poco conocidos los comentarios del autor de la *Dialéctica Negativa* hacia el jazz como expresión musical popular de la raza negra en la nación americana. En 1953 publica en la revista alemana *Merkur* un breve ensayo titulado “Moda sin tiempo. Sobre el jazz” (Adorno, 1962, p. 126-141)⁹⁹ –mismo que para 1955 aparece en la colección de ensayos titulada *Prismas. Crítica de la cultura y de la sociedad*– título que por sí mismo hace referencia a lo que en la *Dialéctica de la Ilustración* denominó junto con Horkheimer “industria cultural” –a este ensayo anteceden otros dos trabajos que tratan sobre el tema: “Adios al Jazz” (1933) y “Sobre el Jazz” (1937)–. Será desde aquí que Adorno emprende –según nuestra particular hipótesis–, más que la simple emisión de juicios elitistas de un musicólogo burgués ilustrado, una curiosa crítica cultural desde una posición epistemológica de la que no podrá desmarcarse. En el intento de hacer una revisión del fenómeno destaca que el jazz hunde sus raíces en la rebeldía de los esclavos negros, aunque con mezcla, en su desarrollo, de otros elementos que por sus orígenes parecieran ilegítimos, por lo que la llama “música de esclavos (*Sklavenmusik*)” (Adorno, 1962, p. 127-128); un género que valorado bajo la musicología europea pudiese calificarse como producto de masas. Es de esta forma como Adorno enjuicia esa combinación de espirituales negros, músicaailable de ritmos sincopados e instrumentos poco convencionales. Sobre la técnica del jazz opina:

La pobreza de procedimientos y de características, la rigurosa expresión de toda base sin reglamentar, es lo que hace tan difícil de entender la tenacidad de esta especialidad tan mísera que casi no se provee de novedad y variación más que para fines publicitarios. [...] el jazz resulta de absoluta pobreza. Su manera de aplicar las técnicas musicales a disposición es totalmente arbitraria. (Adorno, 1962, p. 128-129).¹⁰⁰

Desde los estudios de la industria cultural y de la psicología Adorno observa que las orquestas de negros (*jazzband*) tienen su fundamento y finalidad en el servicio de la industria del entretenimiento de los blancos, por lo que su producto musical es ya de por sí degradado, “música de esclavos” como “moda permanente”. En contraparte es conocido que Adorno consideró a la música dodecafónica de Schönberg y su modelo de composición atonal –la Nueva Música–, proveniente de Viena, como el movimiento de vanguardia musical más novedoso con potencial emancipador y cuasi revolucionario del siglo XX.¹⁰¹

⁹⁹ También: Adorno, 1955, p. 144-161. Versión alemana de la editorial Suhrkamp Verlag en la que nos apoyamos.

¹⁰⁰ El subrayado es mío.

¹⁰¹ Más allá de los sonidos melodiosos y faltos de creatividad en que había caído el gusto y consumo de la burguesía (al igual que las masas), o incluso en las salas de concierto, al perseguir sólo “prestigio social”, en la escucha repetitiva y monótona, “fetichista”, de ciertas obras “clásicas”, “mercancías” ya conocidas, de lo cual también el frankfurtiano ironiza. Como gran musicólogo Theodor Adorno es en algunos temas ambiguo, se coloca por encima de los gustos es-

Entre la “música seria” y la “música ligera” según su propia clasificación el conflicto es evidente. El autor de la *Dialéctica negativa* estudió en Viena entre 1923 y 1929 la técnica de composición atonal de la Nueva Música con Alban Berg discípulo directo del creador de la música dodecafónica (Claussen, 2006, p. 173)¹⁰². La Nueva Música, como fenómeno artístico y teórico –local europeo–, tuvo su producción y consumo, no en la clase revolucionaria o en algún movimiento popular sino en la refinada expresión del individuo burgués neo-ilustrado. Ante tal vanguardia el jazz representó, a juicio del musicólogo frankfurtiano, simple folklorismo americano sin reconocimiento posible como otra conciencia estética o forma de subjetividad, más bien, se le invalidó al calificarlo como “momento regresivo de la consciencia” (Adorno, 1962, p. 129). En tal sentido, pareciera que para el frankfurtiano el jazz significó el triunfo absoluto de la industria cultural, mientras que el ser humano de raza negra sería la expresión del sujeto liquidado por sus múltiples formas de sumisión a la autoridad. Lejos de que Adorno realizara alguna reflexión sensata sobre la esclavitud negra en los Estados Unidos o en las colonias americanas, su división del trabajo, luchas y/o procesos de liberación se dedicó *de facto* a menospreciarla. De manera intolerante y haciendo uso de un psicoanálisis tendencioso afirma:

El objetivo del jazz es la reproducción mecánica de un *momento regresivo*, una *simbólica de la castración* (*Kastrationssymbolik*) que parece decir: abandona la reivindicación de tu masculinidad, cástrate (*lass dich kastrieren*) como proclama y ríe al eunocoide sonido (*eunuchenhafte Klang*) de la *jazzband*, y serás premiado con la admisión en una asociación de hombres que participará contigo del secreto de la impotencia (...). (Adorno, 1962, p. 137).

Parece evidente que para Adorno existe una clara confluencia entre cultura de masas y cultura popular, ambas para él representan *barbarie*. Sus declaraciones son excesivas y esencialistas al tomar como referente único la estructura de su epistemología hegemónica. No hay consideraciones hacia otredades diversas. De manera explícita señala:

Aquél que ante la creciente respetabilidad de la cultura en masa (*Massenkultur*) se deje tantear y tome un bailable por arte moderno porque hay un clarinete que grazna notas falsas (...) ha capitulado ya ante la *barbarie* (*Barbarei kapituliert*). La cultura degenerada en cultura recibe el castigo condigno: a medida que difunde sus abusos se la confunde cada vez más desesperadamente con su propia *basura*. Un *analfabetismo* consciente de sí mismo y para el cual la *estulticia* del *exceso tolerado* es el reino de la libertad (...). (Adorno, 1962, p. 135).¹⁰³

tándar u ortodoxos de la burguesía común (cuasi estúpida). En otros casos, desde su propia clase social, se asume como parte de una burguesía más selecta, “sibarita”, “progresista”, que gusta de la “música seria” y del legado cultural del periodo barroco (Bach o Haendel), clásico (Mozart), o del periodo romántico (Beethoven, Schubert, etc.), hasta llegar a la más compleja y potente vanguardia musical, sólo comprendida por unos cuantos. Véase su célebre ensayo “Sobre el carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha” Adorno (2009, pp. 15-50).

¹⁰² Sobre Schönberg y Berg, Adorno escribió varios textos entre su muy extensa producción de escritos musicales. Recuérdese que desde muy temprana edad el filósofo frankfurtiano estuvo en contacto con la música profesional; su madre María Calvelli-Adorno, así como su tía Agathe habían sido sus maestras de piano.

¹⁰³ El subrayado es mío.

Frente a la racionalidad musical del ritmo, armonía y melodía plasmadas con precisión matemática en el pentagrama occidental, las creativas improvisaciones fragmentarias de una *jazzband*, juzgadas bajo la criba de la racionalidad moderna ilustrada, serían de manifiesta irracionalidad, propias de expresiones marginales pseudoartísticas folclóricas de pueblos no civilizados. Pero quizá, más allá de la exquisitez burguesa por los refinados gustos musicales, se esconda toda una ideología que nuestros admirados teóricos no fueron capaces de observar y menos aún de criticar. A lo largo de sus textos la pretensión de autoafirmación del autor es evidente en tanto autoreconocimiento como epicentro racional en varios niveles. Resulta extraño y contradictorio leer declaraciones tan desafortunadas de un gran pensador ubicado en la Teoría crítica de la izquierda marxista occidental. En este caso Adorno pareciera ser parte de algún grupo de ultraderecha por su grado de intolerancia y tipo de adjetivación agresiva hacia lo que no entra en su marco categorial. Recordemos que para 1933 el Tercer Reich prohibió emitir “música de negros” (*Negerjazz*¹⁰⁴) en la radio, ese mismo año –curiosa coincidencia– Adorno publica su primer trabajo sobre el tema, “Adiós al jazz”, bajo toda la línea que hemos estudiado. Surge de lo anterior una pregunta obligada: ¿Qué hay en el fondo de tan radicales aseveraciones?

Intentando ofrecer una respuesta, no podemos dejar de mencionar que todo el hilo argumental de Adorno, respecto a su rechazo por el jazz como manifestación musical americana, nos conduce directamente al “axioma de Weber” –según lo he denominado– respecto a su apología de la civilización occidental. El sociólogo de Heidelberg advierte:

Todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos *racionales*; pero sólo en Occidente ha existido la música armónica racional (contrapunto, armonía) (...) nuestra cromática y nuestra en armonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas *racionalmente* como elementos de la armonización) (...) nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración en el tiempo) (...). (Weber, 2014, p. 56).¹⁰⁵

La estética de Adorno camina sobre un sólo pie, es esencialista y desequilibrada; los límites de sus ideas marcan los límites de su propia cultura. La modernidad produce pues su flagrante invención: el mito colonialista de la alta cultura europea. Auténtico universalismo ideológico. De Kant a Habermas la modernidad ha sido vista como un acontecimiento histórico natural que maximiza el genio europeo como la apoteosis del ser humano auténtico y universal, sin considerar otredades diversas. Horkheimer y Adorno caen también en la falacia. Con todo y sus grandes virtudes la *kritische Theorie* muestra en este particular su punto de quiebre; queda

¹⁰⁴ Considérese la carga racista y discriminatoria del término con el que en aquellos años se denominaba al jazz.

¹⁰⁵ El subrayado es mío.

encerrada en la «ontología de la identidad» que ella misma criticó: «Europa es el centro y el fin de la historia universal» tal como afirma la clásica sentencia del autor de la Fenomenología del Espíritu. Es claro que Adorno interpretó el devenir de la música, hasta llegar a Schönberg, con todo y su rechazo a una dialéctica positiva, siguiendo el movimiento de la historia según el modelo progresivo hegeliano. Cualquier manifestación distinta sería una lamentable vuelta atrás, un signo de debilidad y regresión de la razón. Lo seguro es que durante su experiencia americana Adorno pretendió obstinadamente hacer universal su localismo. Con precisión crítica Eugene Lunn afirma:

Las percepciones que tenía Adorno de la cultura masiva, por agudas que fuesen en muchos lugares, estaban nubladas por un *provincialismo etnocéntrico* de alguien educado en las tradiciones de la alta cultura europea e *incapacitado* para ver mucho *más allá*. (Lunn, 1986, p. 183).¹⁰⁶

El tan despreciado jazz de las primeras décadas del siglo veinte que fuera novedad contracultural en los Estados Unidos “como resultado de la emigración de la población negra de los estados sureños a las grandes ciudades del medio oeste y del noroeste: un arte musical autónomo de artistas profesionales (principalmente negros)” (Hobsbawm, 1999, p. 201), tiene al mismo tiempo otras manifestaciones estéticas de innovación creativa en la cultura popular latinoamericana, me refiero (señala nuevamente Hobsbawm) al “tango argentino, que se extendió del baile a la canción, alcanzando su máximo esplendor e influencia en los años veinte y treinta (...) y a la samba, destinada a simbolizar el Brasil (...) es el fruto de la democratización del carnaval de Río en los años veinte” (p. 201). La riqueza cultural de estos fenómenos sería obviamente incomprendida y atacada con ferocidad desde la tribuna racionalista de la alta cultura europea como industria cultural o cultura de masas.

El proceso de racionalización de lo irracional en la concepción antropológica moderna (antropológica, económica, política, legal, cultural, estética, etc.), inaugurada desde el colonialismo del siglo XVI, pasando por el liberalismo del XVII, la Ilustración en el siglo XVIII y en adelante, ha perdurado en un sistema mundo colonial de más de quinientos años a manera de dispositivo de control, clasificación y explotación humana. La modernidad no es, en modo alguno, resultado espontáneo de la superioridad natural de Europa o fuente de algún determinismo (antropológico, geográfico, climático, etc.) sino, una consecuencia, un efecto. De acuerdo con Enrique Dussel, la tesis crítica del origen de la modernidad se enuncia de la siguiente manera:

La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio de un efecto fundamental del simple hecho del

¹⁰⁶El subrayado es mío. El comentario de Lunn apunta directo al eurocentrismo de Adorno, más allá toda una producción de estudios que suelen justificarle señalando tan sólo su elitismo burgués como musicólogo, sin advertir, en este punto, la estructura colonialista de sus ideas, ni su pérdida de negatividad; en tal sentido véase Claussen, 2006, p. 216-220.

descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la “conciencia reflexiva” (la filosofía moderna) de la historia mundial; los valores, descubrimientos, invenciones, tecnologías, instituciones políticas, etc., que son atribuidas a su exclusiva producción son, en realidad, efectos del desplazamiento del antiguo centro [...] Aún el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización al interior del sistema mundial. (Dussel, 1999, p. 148-149).

Lo que es evidente es que el proyecto frankfurtiano nunca conectó el tema de la modernidad en relación con el imperialismo colonial y, menos aún, con la decolonialidad de sus víctimas. Descubrimos ahora que es éste el principal de sus huecos. En la *Dialéctica de la Ilustración* se hace referencia a los orígenes de la civilización occidental a partir de los relatos homéricos con la figura de Odiseo como prototipo del sujeto moderno, en el que en ciernes se encuentra ya simbólicamente la razón instrumental, cuyo objetivo es controlar la naturaleza y someter sus fuerzas irracionales pues amenazan con devastar al ser humano (Horkheimer y Adorno, 2006, p. 97-128). Es esencialista pensar que la astucia de la razón, propia de la condición humana y no sólo del sujeto occidental, pudiese devenir necesariamente en la razón moderna instrumental controladora o medio-fin. La racionalidad es una facultad humana universal, preeuropea, premoderna, preilustrada y preoccidental; pensar la razón como moderna es caminar sobre una falacia local convertida ideológicamente en universal con la correspondiente justificación de aniquilar todo aquello que no se ciña a su paradigma. La modernidad se constituye como una teoría tradicional vuelta axioma, cuyo valor de verdad, según el consenso academicista vigente, es evidente por sí mismo. La falacia consiste en identificar la razón natural humana con la razón moderna e ilustrada.

Los relatos míticos de todo pueblo civilizatorio, occidental y no occidental, desde los más remotos orígenes incorporan en lo común elementos en los que aparece la astucia racional humana como característica positiva hacia la conservación y fomento de la vida humana en comunidad en coexistencia con la naturaleza; el problema no es la razón en sí misma, sino el sentido respecto a su funcionamiento, algo así como el contenido subjetivo-cultural en el que acontece.

Pretender realizar investigación social desde fuentes literarias limita o fuerza los horizontes de interpretación filosófica material, de aquí que fuese poco acertado que el proyecto original de la *kritische Theorie* (de Horkheimer) abandonara (acercándose a las especulaciones filosóficas de Adorno) las fuentes históricas y la investigación empírica. De no haberlo hecho hubiese quizá conectado los relatos míticos no con la literatura fundante de occidente (Homero) o la del periodo ilustrado del siglo XVIII (Sade), sino con el siglo XVI en el que España avanza hacia el Atlántico y comienza el uso de una razón instrumental trasatlántica que llevará a Europa a es-

capar de la Edad Media y a iniciar su modernidad vía colonialidad con la conquista y sometimiento de otras regiones civilizatorias. En conclusión:

El «eurocentrismo» inevitable de estos críticos no pudo hacerles descubrir, por ejemplo, que en marzo de 1492, con la expulsión de los judíos de Granada, y con Ginés de Sepúlveda (el «primer» gran filósofo moderno), en la disputa de Valladolid en 1550, había comenzado su historia la «razón moderna», en el tiempo en el que se levantaba la *primera razón* crítica moderna: Bartolomé de las Casas [...] El «mito» *mundial* que inaugura la Modernidad, en el momento de su globalización, ha pasado aun desapercibido al propio Horkheimer-Adorno: la superioridad civilizadora de Europa sobre las otras culturas. Su nombre es el «eurocentrismo». (Dussel, 1998, p. 394).

Es evidente que para Adorno y Horkheimer aunque la modernidad ilustrada sufre una crisis endógena, ella misma guarda la capacidad autorreferente de reencontrar el camino de una razón objetiva que supere el subjetivismo instrumental. La modernidad es entonces percibida como un proyecto incompleto que espera su realización. Jürgen Habermas (1989), como representante de la segunda generación de la escuela y alumno directo de Adorno, captaría la idea otorgándole plena continuidad.

A partir de una lectura filosófica decolonial es posible mostrar que la Teoría crítica opera desde una subjetividad profundamente moderna, racional, burguesa, racista y colonial; de forma local permanece encerrada en los linderos de la misma racionalidad europea y norteamericana que pretendió criticar. No se trata de negar o rechazar la modernidad en sí misma, sino de tener una comprensión más amplia sobre su constitución y sus efectos, no sólo para el centro del sistema actual, sino, principalmente para las periferias. Se trata, pues, de enjuiciar una razón necrófila que aniquila a las mayorías de la humanidad y a la biósfera en su conjunto, pero también de buscar caminos de liberación, aunque ya no de forma exclusiva dentro de la razón de occidente. La modernidad muestra en su crisis multifactorial su propio fracaso y con ello la necesidad de trascenderla a través de un giro decolonial epistemológico. Si bien, como señalamos al principio, apreciamos los múltiples aportes de la Teoría crítica a la filosofía mundial, de los cuales hemos incorporado importantes temas, manifestamos, también, haber descubierto sus límites eurocéntricos, moderno-ilustrados, de los cuales nos separamos desde el horizonte crítico de una filosofía decolonial latinoamericana y de la liberación; lo que abre paso y otorga independencia a la construcción de un pensamiento crítico propio, liberador, decolonial y trans-moderno para el siglo XXI.

Referencias

- Adorno, Th. (2009). *Disonancias. Introducción a la sociología de la música*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. (1984). *Crítica, cultura y sociedad*. Madrid: Sarpe.
- Adorno, Th. (1962). *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ariel.

- Adorno, Th. (1955). *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a. M: Suhrkamp Verlag.
- Black, E. (2001). *IBM y el holocausto*. Buenos Aires: Atlántida.
- Buck-Morss, S. (2005) *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Claussen (2006). *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*. Valencia: PUV.
- Duchrow, U. y Hinkelammert, F. (2004). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global del capital*. México: Driada.
- Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (ed.), *Pensar los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1994). 1492 *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- Echeverría, B. (2008). La americanización de la modernidad. En Bolívar Echeverría (comp.) *La americanización de la modernidad*. México: UNAM.
- Entel, A. (2005). *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Eze, E. (2008). El color de la razón: La idea de "raza" en la antropología de Kant. En *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del signo and Globalization and the Humanities Project.
- Fromm, E. y M. Maccoby (1985). *Psicoanálisis del campesino mexicano*. México: FCE.
- Gerbi, A. (1960) *La disputa por el nuevo mundo*. México: FCE.
- Habermas, J. (1989). Modernidad: un proyecto incompleto. En N. Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*. Buenos Aires: Punto sur.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, (1985) *Filosofía del Derecho*. México: UNAM.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Ed. Hoffmeister. Verlag Félix Meiner.
- Hobsbawm, E. (1999). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- Horkheimer, M. y Th. Adorno (2006). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Sur.
- Horkheimer, M. (1947). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Horkheimer, M. (1937). Traditionelle und kritische Theorie. En *Max Horkheimer, Gesammelte Schriften*, 1988, Band 4.
- Infranca, A. y M. Vedda (comp.) (2007). *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad.
- Jay, M. (1990). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

- Kant, I. (1981). ¿Qué es la ilustración?. En *Filosofía de la historia*. México: FCE.
- Korsch, K. (1971). *Marxismo y filosofía*. México: Era.
- Lukács, G. (1970). *Historia y consciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.
- Lukács, G. (1933). Gran Hotel Abismo. En A. Infranca y M. Vedda (comp.) (2007) *György Lukács: Ética, Estética y Ontología*. Buenos Aires: Colihue Universidad.
- Lunn, E. (1986). *Marxismo y modernismo. Un estudio histórico de Lukács, Benjamin y Adorno*. México: FCE.
- Malagón, J. (1965). *Solórzano y la Política Indiana*. México: FCE.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Joaquín Mortiz.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.
- Rapoport, M. (2014). *Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires: Debate.
- Strauss, L. (2000). *Derecho natural e historia*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Weber, M. (2014). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. México: FCE.

SEGUNDA PARTE

Capitalismo, patriarcado y reconocimiento

CAPÍTULO 7

Filosofía y Trabajo Social para una crítica de la cultura neoliberal

Romina Conti y Paula Meschini¹⁰⁷

Ante nosotros, se yergue la posibilidad de acordar comunitariamente criterios nuevos para definir lo deseable, lo preferible y lo legítimo.

Es una tarea que se nos presenta en forma intempestiva, cuando las viejas fórmulas tradicionales están demostrando su ineficacia.

Debemos ser nosotros, en definitiva, los que diseñemos una sociedad distinta para un ser humano distinto, una sociedad a la medida de nuestros deseos, una sociedad – quizás utópica pero no imposible – en la que queramos vivir.

Sergio Cecchetto, DISCURSOS APASIONADOS¹⁰⁸

Introducción

La filosofía tiene una larga tradición en la crítica de la cultura. Sin embargo, como en la mayoría de sus aproximaciones a la realidad, el modo de construcción de su objeto suele presentarse dissociado de sus aspectos dinámicos, o con ciertas limitaciones para dar cuenta de ellos. Son esos aspectos, encarnados en los modos de subjetivación, las prácticas cotidianas, las preferencias relacionales y de productos culturales, entre muchos otros, los que constituyen lo que aquí consideramos la dimensión más fértil del problema.

En el plano de las producciones simbólicas, pero más aún en el de las construcciones y deconstrucciones conceptuales que éstas nos permiten, son estos aspectos los que posibilitan explicar el modo en que se consolida y se reproduce un orden político y económico como el del

¹⁰⁷ Romina Conti: Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: rconti@mdp.edu.ar Paula Meschini: Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: paulameschini@gmail.com

¹⁰⁸ Sergio Cecchetto fue el Profesor Titular de la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Licenciatura en Servicio Social de la FCSyTS hasta su repentino fallecimiento en febrero de 2009. Doctor en Filosofía y Magister en Ciencias Sociales, nunca abandonó el esfuerzo transdisciplinar del pensamiento social y desde allí propuso y dirigió diversos proyectos de investigación que abonaron el territorio fecundo donde convergen la Filosofía y el Trabajo Social.

neoliberalismo; que se encuentra – no sin resistencias- en contundente avanzada en nuestras sociedades latinoamericanas.

La idea central de este texto, se funda en la convicción de que algunas revisiones respecto de las formas en las que se ha dado la interpenetración de algunas categorías de la Filosofía y del Trabajo Social, pueden habilitar dispositivos y herramientas de análisis que nos permitan un abordaje conjunto, transdisciplinar, mucho más efectivo, de esa avanzada neoliberal. En este sentido, nos abocamos aquí a un elemento inicial de la constitución de esos cruces, que nos resultan indispensables para abrir el debate: el concepto o la categoría de crítica/crítico, tal como es significado en muchas producciones del Trabajo Social contemporáneo. Consideramos que iniciar o fortalecer una reflexión en torno al sentido de este concepto, puede representar un aporte desde la Filosofía al análisis del Trabajo Social, y de ambas disciplinas en la intención de revisar el fenómeno actual del neoliberalismo y su dinámica cultural.

En un texto de 2015, Puello-Socorrás sintetizaba la presentación del neoliberalismo en estos términos: “El neoliberalismo es, simplemente, el capitalismo hoy por hoy realmente existente. Desde una visión cronológica, se trata de la fase ulterior en este modo de producción social” (Puello-Socorrás, 2015, p. 22). Según la perspectiva del autor, además del Consenso de Washington (1989), revitalizado por los organismos de crédito como el FMI, el BN y el BID, toda la estructura económica de esta fase del capitalismo debe concebirse como una posible solución para las elites económicas y políticas mundiales, de cara a la crisis del capitalismo en su instancia de siglo XXI. De allí que se trate de un período en el que, como señala este autor:

se verifica la exacerbación cuantitativa y cualitativa de las lógicas y contradicciones inherentes a la acumulación incesante del capital. La expansión de los mercados (“globalización”) a nivel mundial, por un lado y, por el otro, los niveles de explotación económica, dominación política, opresión social y alienación ideológica que ello supone, ilustran las dimensiones: espacial, temporal y social del neoliberalismo como fase superior del capitalismo. (Puello-Socorrás, 2015, p.22).

Se trata de condiciones que caracterizan el orden actual del sistema-mundo moderno colonial¹⁰⁹ y que, como tales, configuran las sociedades que entendemos es necesario rediseñar, o reabrir a la discusión sobre su diseño y direccionamiento. Como señala Alejandro Grimson en la introducción a “Cultura y Neoliberalismo”, podemos hablar de una “configuración sociocultural que hace posible –y que resulta de– esa forma de la economía y la política” (Grimson, 2007, p.11). Esa configuración sociocultural es en la que se encarnan los mecanismos de reproducción del orden hegemónico y por ello es necesario revisar las categorías con las que la reflexión filosófico-social se lleva a cabo.

¹⁰⁹ Respecto de esta noción pueden verse Wallerstein (1979) y Mignolo (2000), entre otros aportes.

Entendido en el sentido de configuración cultural, el neoliberalismo excede un tipo de gobierno o de política económica, como señala Grimson:

el neoliberalismo incidió (e incide) en los modos en que el mundo es narrado, en los sentidos adjudicados al pasado y al futuro, en las características de los proyectos intelectuales, las prácticas de la vida cotidiana, la percepción y el uso del espacio, los modos de identificación y acción política. (Grimson, 2007, p.11).

Es cierto que la reflexión crítica sobre la cultura ha desnudado siempre la riqueza que se genera en la reflexión desde los cruces entre Filosofía y Ciencias Sociales, pero estamos convencidas desde hace tiempo de que, para pensar problemas políticos y sociales, el Trabajo Social posee herramientas únicas en el campo de las Ciencias Sociales. De modo que este aporte pretende señalar algunos pasos necesarios para que el trabajo conjunto de la Filosofía y el Trabajo Social pueda avanzar hacia una crítica de la cultura neoliberal.

Como señalamos más arriba, entre estos pasos identificamos una necesaria revisión de la categoría de *crítica*, que se han instalado desde una configuración incompleta en el territorio común a estas dos disciplinas. Puesto que la cultura neoliberal se configura en el marco de la consolidación histórica del proyecto del capitalismo, y que la crítica al capitalismo ha sido vertebrada históricamente por el marxismo, será menester analizar los alcances e implicancias de la categoría de crítica en esa línea teórica, así como su apropiación por parte de las reflexiones del Trabajo Social. Este texto está dedicado a esa tarea.

La concepción de crítica/o en Trabajo Social¹¹⁰

El proceso de profesionalización del Trabajo Social¹¹¹, se desarrolló centrado en la búsqueda de una "especificidad" respecto de la identidad y el quehacer profesional, que generó la "ilusión" de poder pensarse como profesión con cierta autonomía de las ciencias sociales, e instaló a la disciplina muchas veces en el practicismo¹¹². Al mismo tiempo, se fue afianzando

¹¹⁰ Parte de esta sección fue expuesta como ponencia bajo el título "¿Qué se entiende por "crítico/a"? Notas para ampliar la comprensión del marxismo en Trabajo Social" (Meschini, P. y Conti, R.), en el III Encuentro Latinoamericano de profesionales, docentes y estudiantes de Trabajo Social, IV Congreso Nacional de Trabajo Social y IV Encuentro Nacional de Estudiantes. (Tandil, noviembre de 2015).

¹¹¹ Se define a la profesionalización como "el proceso a través del cual una ocupación u oficio se convierte en profesión, es decir el momento en el que se reconoce que para su ejercicio es necesario atravesar por un proceso de formación con el fin de adquirir determinados conocimientos y el desarrollo de ciertas competencias, destrezas y habilidades" (Travé, 2006, p. 34)

¹¹² Como señala Díaz Cardoso (2006): "El Practicismo es una construcción conceptual desarrollada en la escuela de Brasil y que expone Montañó, quien señala críticamente que el practicismo se refiere al estatuto teórico y metodológico propio de la profesión promulgado por varios Trabajadores Sociales y otros profesionales quienes son llamados practicistas, ya que consideran como específico de la profesión «la prestación de servicios dirigidos a los sectores empobrecidos y carentes de la población. También sería "específico" su tipo de investigación social, la cual aparece como orientada para la acción, contrariamente a las demás disciplinas sociales. Se define, de la misma manera, la metodología como "específica", los objetivos profesionales como "específicos" del Servicio Social. Así mismo se encuentra un sujeto "específico" propio de la profesión: los "pobres", los carentes o, en la mejor de las hipótesis, los asistidos por las políticas sociales donde trabajan estos profesionales» (Montañó, 2000a, p. 42-43)."

una visión inductivista propia del pensamiento científico positivista que -al igual que en las demás disciplinas de las ciencias sociales- también en Trabajo Social presentó al pensamiento sobre lo social como neutro y objetivo, como resultado de la actividad investigativa, descontextualizada de las condiciones de producción y reproducción; desvinculada de los modos específicos de legitimación y circulación social.

Es cierto que esta posición imprimió al Trabajo Social un carácter “científico” que permitió generar una ruptura con el legado religioso y filantrópico en el que se encontraba imbuida la acción social a fines del S. XIX, pero también es cierto que el abordaje de las problemáticas sociales desde esta posición inductivista se tradujo rápidamente en la aplicación de una metodología de intervención en el nivel individual – familiar, sumada a una búsqueda esencialista en los fundamentos de la profesión que se desarrolló sobre la base de la necesidad de determinar la naturaleza, el problema del origen y la especificidad profesional en cada uno de los campos de intervención donde actúa la profesión. De ese modo, lejos de posibilitar un acercamiento a la definición del objeto de estudio del Trabajo Social, esta perspectiva instaló a la profesión/disciplina en una suerte de aislamiento académico, que la apartó de los debates propios que se fueron dando en otras disciplinas y que forman parte de las ciencias sociales que integran, entre otras, la sociología, las ciencias políticas, la antropología y la filosofía social. Esta división no tuvo otro resultado que el de encarnar y reforzar la idea, que pronto conformaría un “mandato”, de que aquellos científicos sociales eran los que “conocían” y los trabajadores sociales eran los que “intervenían”. Para dotar de carácter científico esa intervención, el Trabajo Social adoptó, entonces, la aplicación del método científico propio de las ciencias naturales, en el momento hegemónico del positivismo y dentro del esquema descriptivo y explicativo en el que se agota.

Como respuesta a este giro positivista del Trabajo Social, se fue configurando una perspectiva teórica hoy muy consolidada y difundida en el terreno de las producciones de y para el Trabajo Social, que es aquella que asocia el carácter crítico de la profesión/disciplina a sus vínculos con la tradición marxista. En este enfoque, representado por autores como Netto, Iamamoto, Montaña, Mallardi, Guerra, entre otros; el énfasis para la caracterización de lo crítico está puesto en la pertinencia de los análisis económicos y sociales de Marx y en las implicancias de estos análisis para las tareas del Trabajo Social. Así se consolida la idea de que un Trabajo Social crítico sería, en primera instancia, aquel que se emparenta sin más con el marxismo, no solamente en términos históricos sino también en términos teórico-ideológicos.

Al referirse a los vínculos entre marxismo y Trabajo Social, Netto (2003) señala que puede identificarse un movimiento que marca un común denominador entre ellos, y otro que marca un gran antagonismo. El primero es el ámbito de la sociedad burguesa y sus implicancias, aquello que se ha denominado tradicionalmente como la “cuestión social” y que tiene que ver con la constelación de cuestiones vinculadas al surgimiento de la clase obrera en el marco de esa sociedad burguesa. Desde la lectura de Marx, acuerda Netto en la idea de que esta cuestión social está indefectiblemente unida al capitalismo. Por otra parte, el elemento antagónico entre marxismo y Trabajo Social está dado por el hecho de que éste último es, a su entender, una

profesión anclada “en una vertiente teórica (la del pensamiento conservador) antagónica a la marxiana” (Netto, 2003, p.158). Para el autor brasileiro, este elemento antagónico va en claro desmedro de una configuración crítica del Trabajo Social. La misma asociación puede leerse, por ejemplo, en un texto más reciente de Mallardi cuando, citando a Marx sostiene que “si bien ser crítico no es característica exclusiva de uno u otro autor, de una u otra perspectiva o de una u otra profesión, su materialización encuentra su fundamento en la particularidad de ser heredero de una postura teórica, ética y política que desde la indignación y la denuncia toma la cosa de raíz y procura su transformación” (Mallardi, 2014, p.14)

Si bien estas posiciones insisten en el estrecho vínculo entre el carácter crítico de una perspectiva o profesión y su lazo con el marxismo, se echa de menos en sus desarrollos un análisis más completo de la relación que existe, por ejemplo, entre los elementos mencionados como comunes o antagónicos vale decir, la configuración y complejidad de la sociedad burguesa y la vertiente teórica del pensamiento conservador. Por otra parte, justamente por tratarse de elementos claves en la caracterización del sentido crítico de las reflexiones, en tanto estas son deudoras del marxismo, es notable la ausencia de los desarrollos teóricos del marxismo crítico que, de la mano de algunos autores claves de la denominada primera Escuela de Frankfurt, podrían echar luz sobre las imprecisiones que este enfoque presenta en la caracterización de una forma de pensamiento negadora del conservadurismo, y en la propia caracterización de la crítica que, en muchos de sus desarrollos, se muestra insuficiente:

El “Trabajo Social crítico” no remite en absoluto a un grupo, o tendencia o ideología al interior de la profesión. Hablar de “Trabajo Social crítico” no puede significar una nueva “moda” para designar la profesión (...) Trabajo Social crítico no equivale a calificarlo de “revolucionario”, “transformador” o “popular”, lo cual representa la visión mesiánica y endogenista, que ignora la complejidad y contradictoriedad del real papel social de la profesión, tanto en la reproducción de las relaciones sociales, del orden social, como en la defensa de derechos y conquistas de la población trabajadora y subalterna. En realidad, lo crítico en el Trabajo Social expresa substantivamente una capacidad, una postura, una perspectiva de crítica en el análisis social del profesional y en su accionar. El “Trabajo Social crítico” no significa otra cosa sino la crítica como herramienta de análisis y horizonte de acción de los profesionales. (Montaño, 2014, p. 24)

A partir de la lectura de algunas de las producciones de los autores mencionados anteriormente, resulta llamativo que los intentos efectuados para caracterizar, más allá de su enunciado, el vínculo con la teoría de Marx, el Trabajo Social crítico, solo aporten definiciones por la negación y, cuando intentan ir un poco más allá de eso solo puedan sostener que “lo crítico en el trabajo social expresa (...) una perspectiva de crítica” o que el “trabajo social crítico no significa otra cosa sino la crítica”. Pese al gesto enunciativo, estas expresiones dejan claramente la cuestión en un espacio de incompreensión.

Así, este tipo de elaboraciones teóricas dejan la impresión de que sería muy enriquecedor incorporar en los debates algunas de las postulaciones de aquellos que, en la primera mitad del

pasado siglo, ya identificaban marxismo y sentido crítico, pero lejos de permanecer en la sola enunciación de este vínculo, investigaban rigurosamente la significación de la crítica así entendida. El aporte fundamental de esos autores, la Teoría Crítica de la sociedad, es sin duda una perspectiva, también marxiana, que algunos de estos autores han eludido completamente y otros, como Netto, han reconocido muy parcialmente. Sin embargo, para que el llamamiento a la consolidación de un Trabajo Social crítico no quede trunco de contenido ni se constituya en una consigna meramente panfletaria, consideramos que es necesario profundizar la mirada sobre la relación entre las tesis marxianas y el pensamiento y la acción social contemporáneas y, junto con ello, dotar de sentido la categoría de crítica/o.

Por otra parte, llama la atención la ausencia de reconocimiento a los aportes y orientaciones teórico-metodológicas efectuadas a la configuración del trabajo social crítico propias de las corrientes "liberacionistas" surgidas en América latina durante el siglo XX (Parisi, 2005) y que, desde una posición original, aportan a la necesidad de sostener el cambio social radical, al que remite el epígrafe de este capítulo, así como una transformación cultural que permita, si no deshacer, al menos restringir la potencia de la cultura neoliberal contemporánea.

Es en el marco de esta tradición del pensamiento crítico latinoamericano que en diferentes producciones realizadas por nuestro equipo de investigación (2014-2019) se sostiene que, si bien el Trabajo Social como disciplina se sistematiza en Argentina a partir de la tercera década del siglo XX inserto en estos procesos herederos del Higienismo, el mismo se ha estructurado en Argentina a partir de diversas tensiones. Una de ellas es la que se da entre la apropiación de teorías del pensamiento occidental moderno (positivismo, funcionalismo, fenomenología, marxismo, entre otras, muy diferentes entre sí, pero compartiendo todas las raigambres del racionalismo en sus versiones idealistas o empiristas) y aquellas que confrontan con presupuestos de la Modernidad, rescatando las particularidades de lo social en nuestros territorios. Existe una experiencia del orden de la *traducción* tanto en los debates académicos como en el ejercicio profesional, de estas corrientes que se oponen al racionalismo eurocentrista y abogan por un *pensar situado*; traducción de categorías y reflexiones que se redefinen en tanto orientadores del accionar profesional concreto. (Hermida y Meschini, 2015)

Si bien estas posiciones teóricas que responden a paradigmas propios y diferentes de las ciencias sociales, "conviven" aun; tanto en la intervención profesional como en los ámbitos de la formación académica, cada uno surgió y se desarrolló dando respuesta a momentos históricos como a contextos diferentes. Las tres posiciones teóricas enunciadas anteriormente, contienen en su interior, debates aun no saldados o cerrados, donde a diferencia de otras disciplinas de las ciencias sociales; estas diferencias no se tramitan a través de una mayor y rigurosa producción académica, sino que se muestran en enfrentamientos y polarizaciones en las que se personalizan los conflictos y desacuerdos existentes. De allí la necesidad a la que responde este breve texto, de contribuir a una comprensión más amplia del marxismo en Trabajo Social con los aportes, por ejemplo, de la teoría crítica.

Lo que falta de *crítica* en el entramado de reproducción de Marx

Desde luego es posible acordar en que la teoría de Marx es uno de los puntos de partida para cualquier abordaje de las problemáticas sociales contemporáneas, y esto no solo para el Trabajo Social sino para cualquier profesión/disciplina que se aboque a ellas. Si acordamos con Puello-Socarrás en que el neoliberalismo es la fase actual del capitalismo, sin duda volvemos a acordar en que es en la huella de Marx, y de los marxismos críticos, en la que podemos volver a situarnos para despertar nuevas categorías de análisis y dirección para la acción colectiva.

No obstante, esa filiación con los aportes del marxismo de ninguna manera puede radicar en la reproducción de un conjunto de tesis del autor, referidas a un momento/lugar bien determinado de la sociedad burguesa y a un punto histórico preciso del desarrollo del capitalismo; sino que, a diferencia de lo que ha pensado históricamente el marxismo de los partidos: “el marxismo ortodoxo”¹¹³ no significa por tanto una adhesión sin crítica a los resultados de la investigación de Marx, no significa un acto de “fe” en tal o cual tesis, ni tampoco la exégesis de un libro “sagrado”. La ortodoxia en cuestiones de marxismo se refiere, por el contrario, y explosivamente al *método*” (Lukács, 1970, p. 35).

Cuando se pretende asociar el carácter crítico del Trabajo Social, por ejemplo, a su vinculación con el marxismo, recordar que hay distintos modos de entender el marxismo y que estos modos tienen diversas consecuencias teóricas y prácticas, no es una cuestión menor. Si comprendemos el marxismo como la reproducción del conjunto de las tesis de Marx y su contrastación con el modo en que se estructura la realidad social de nuestro tiempo, el enfoque con el que estamos encarando nuestra teoría y nuestra práctica no es otro que el del pensamiento conservador que Netto señalaba y que Horkheimer, co-fundador de la mencionada Teoría Crítica de la Sociedad, caracterizaba como teoría tradicional: “en la investigación corriente, teoría equivale a un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos (...) Su validez real consiste en que las proposiciones deducidas concuerden con eventos concretos. Si aparecen contradicciones entre experiencia y teoría, deberá revisarse una u otra” (Horkheimer, 2003, p. 223).¹¹⁴

¹¹³ En este texto, titulado “Qué es el marxismo ortodoxo” Lukács utiliza esa categoría en el sentido de fidelidad a la propuesta de Marx. Esta discusión, tan cara a la época en la que se escribe este texto (la Alemania de 1919) es la misma que al poco tiempo daría lugar a la distinción entre interpretaciones *marxistas* y *marxianas*, donde estas últimas guardarían una fidelidad mayor con los postulados del autor.

¹¹⁴ Para dar una referencia breve pero relevante para nuestra discusión, diremos que la Teoría Crítica es el aporte teórico fundamental de un grupo de autores reunidos en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt, fundado en esa ciudad en 1923 como resultado de la necesidad de tener un instituto ligado al estudio crítico del marxismo. Esta necesidad había surgido de una reunión de trabajo: la “Primera Semana de Trabajo Marxista”, desarrollada en 1923 y motivada por la necesidad de precisar la interpretación correcta del marxismo y sus implicancias frente a los resultados cercanos de la fallida revolución de 1919 y la configuración de un marxismo partidario que algunos veían cada vez más lejos de las propuestas de Marx. Los textos centrales que se discutieron en esa reunión fueron el citado “Historia y conciencia de clase”, de Lukács y “Marxismo y filosofía”, de Korsch. De ese modo, la Teoría Crítica bien podría verse luego como un modo de dar una respuesta a la cuestión de en qué sentido hay una forma de teoría y práctica que puede denominarse *crítica* en un sentido más fiel al propio Marx.

Esta comprensión del marxismo no está ligada a lo crítico o a la crítica en términos de prácticas de pensamiento y de acción, sino que su vínculo con la crítica se da solamente por el hecho de reproducir tesis que sí fueron el resultado de un ejercicio crítico [las tesis de Marx. Cuando el enfoque que venimos evaluando sostiene que “una postura crítica en Trabajo Social parte de negar la apariencia de los procesos sociales, se preocupa por desnaturalizar y problematizar la desigualdad social y, en consecuencia, pensar y llevar a la práctica un ejercicio profesional que ubica en su horizonte la necesidad de revertir aquello que aparenta perpetuo” (Mallardi, 2014, p.14), no muestra un esfuerzo por caracterizar un modo *otro* de abordaje de lo social porque toma las categorías como procesos sociales o desigualdad como si se tratase de identificaciones indubitables de los hechos; perdiendo de vista que la referencia a los “hechos” sociales, por implícita que aparezca, “cae” en uno de los *modus operandi* de ese pensamiento conservador y esa teoría tradicional que subsume las particularidades y diferencias, echando mano, muchas veces, de categorías originalmente críticas. Como señalaba Lukács en aquel texto que citamos, lo crítico del marxismo no es el contenido de sus formulaciones, sino la forma de su pensamiento que, en su momento, dio origen a esas formulaciones: el método dialéctico del materialismo histórico del que los frankfurtianos extrajeron una forma *crítica* de abordar lo social.

Para caracterizar lo *crítico* en esta teoría y señalar de qué modo representa un aporte para los problemas en la vinculación entre marxismo y Trabajo Social, enumeramos a continuación, de manera sintética, algunos de los elementos centrales que, en el pensamiento de los autores como Horkheimer, Marcuse, Adorno y otros miembros de la Escuela de Frankfurt, distinguen la teoría tradicional (o pensamiento conservador) de la Teoría crítica:¹¹⁵

- Mientras que en la teoría tradicional el concepto de teoría se concibe en forma independiente y se funda desde la 'esencia del conocimiento'; en la teoría crítica el concepto de teoría se fundamenta en relaciones sociales e históricas y, por eso mismo, es un momento dependiente del proceso de trabajo (entendido como la actividad histórica del hombre). Es el modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y mantiene sus formas de vida sociales.

- Mientras que, en la teoría tradicional, predomina una *lógica discursiva o del entendimiento* en la que las proposiciones definen conceptos universales bajo los que deben ser comprendidos los hechos de determinado campo; en la teoría crítica se estructura mediante una *lógica dialéctica*, atenta al proceso histórico concreto en cuyo decurso se transforman la estructura social en totalidad (sujeto) y la relación del teórico en la sociedad. La relación con el objeto y el objeto mismo varían sin perder su identidad. Su esencia es la variabilidad de la relación sujeto-teoría-objeto y su carácter de in Clausura.

- En tanto que en la teoría tradicional *explicar* es subsumir o relacionar el saber conceptual con una situación objetiva y esto es un proceso intracientífico, en la teoría crítica *explicar* es captar que la influencia del material sobre la teoría se comprende en su ligazón con procesos

¹¹⁵ La fuente de estas distinciones es el texto ya citado de Horkheimer de 1937: *Teoría tradicional y teoría crítica*. LA recuperación sintética de la contraposición de elementos puede verse en el texto de Barbosa, S. (2003) *Marx Horkheimer o la utopía instrumental*. Buenos Aires: Fepai.

históricos. De allí que la *validez* de las tesis de ésta última se funde en relaciones sociales e históricas concretas, mientras que la *validez* de la primera cree fundarse en la concordancia abstracta entre proposiciones y eventos.

- Cuando la teoría tradicional entiende que la *idea de teoría* en ciencias sociales y en las naturales es la misma y que los mecanismos sociales y la naturaleza exigen una conformación del material científico como la proporcionada por una estructura jerárquica de hipótesis; la teoría crítica cuestiona el *concepto mismo de teoría*, por lo que se opone a la división entre ciencias sociales y a las naturales.

- Cuando en la era burguesa el científico tiene ilusión de independencia del proceso de trabajo, y deriva la ciencia del conocimiento mismo; el crítico sabe que su teoría depende de los procesos de trabajo, procesos a los estudia desde su alteración histórica permanente. La ciencia se transforma por factores extracientíficos y a su vez transforma esa exterioridad.

- Mientras que la teoría tradicional analiza las distancias y relaciones entre la teoría y la práctica; la teoría crítica no admite proceso fáctico sin mediación de la praxis social y atiende a una total inseparabilidad entre individuo y sociedad. La realidad es producto de la praxis social general que incluye la teoría. No puede concebirse la realidad desde la partición teoría-praxis o sujeto-objeto. Siguiendo en parte a Lukács, la teoría crítica entiende que la dialéctica de Marx señalaba la necesidad de que “el hombre tome conciencia de sí mismo como ser social, como sujeto y objeto simultáneamente del devenir histórico y social” (Lukács, 1970, p.53).

En esta mera aproximación a las características de la teoría crítica pueden evidenciarse varios elementos centrales que fortalecen no solamente la vinculación de lo crítico con el marxismo, sino que, sobre todo, permiten significar lo crítico con mayor precisión: entendiendo que es una perspectiva ligada necesariamente el análisis histórico concreto de las relaciones y los procesos sociales, que ese análisis es siempre provisorio y que no puede fundarse en “puntos incondicionados” o aspectos esenciales de una realidad que está siempre constituyéndose en y con lo social. Lo crítico de una perspectiva de este tipo reside en renunciar a las recetas y los dogmas, aun cuando estos hayan sido forjados en un auténtico análisis crítico de un tiempo que ya no puede ser el nuestro si queremos, realmente, hacer un análisis histórico-material. Lo crítico es negar, no desde la mera proposición sino desde el ejercicio de pensamiento/acción, la división entre teoría y praxis, sujeto y objeto.

Es cierto que puede verse ese esfuerzo en esta perspectiva de un marxismo incompleto que venimos analizando. Como bien señala Montaña “pensar la práctica profesional, por lo tanto, exige pensar las concepciones de práctica y de teoría, y la relación entre ambas” (Montaña, 2014, p.17). Pero también pueden verse las contradicciones a las que se somete este enfoque por quedarse en el plano enunciativo y operar luego contra su propia enunciación. Ilustraremos esto con dos breves citas textuales del mismo texto de Montaña que por un lado dice: “el presente texto no pretende ser uno más sobre “métodos de intervención” en la práctica profesional, separando la teoría de la práctica –o reduciendo la primera a un conocimiento “instrumental-operativo”–, e incluso segmentando la realidad social en “áreas de actuación (supuestamente) independientes” (Montaña, 2014, p.17), y por otro

lado aclara luego que “el punto de partida de la crítica (su objeto) es la realidad; su motor es la indignación (con las formas de desigualdad, dominación, explotación, subordinación) y la teoría es la herramienta” (Montaño, 201, p.25).

Creemos que los anhelos de muchos de estos autores, que sostienen la necesidad de fortalecer la articulación teórico-práctica en los procesos de intervención profesional del Trabajo Social como parte del carácter crítico de una nueva perspectiva, estarían más cerca de realizarse si pudieran pasar del plano enunciativo al de una práctica de investigación y producción que dejara de poner al objeto como el determinante último donde reside algo así como la “verdadera realidad”, la constancia en la oposición entre objeto y sujeto, teoría y praxis se evidencia contra toda aseveración de un enfoque crítico. Así puede leerse, por ejemplo, que “a diferencia (...) del conocimiento cotidiano, caracterizado por la inmediatez y la superficialidad, el conocimiento teórico se preocupa por superar lo inmediato e ir más allá de la apariencia de los procesos sociales e identificar su esencia” (Mallardi, 2014, p. 75).

La renuncia de la teoría crítica a la pretensión de una universalidad que explicaría la particularidad (que no es lo mismo que abandonar la categoría de totalidad), su renuncia al suelo seguro de un “objeto” que permite dirimir diferencias en la interpretación de los “sujetos”, la renuncia a la neutralidad valorativa del “conocimiento” es el elemento crítico necesariamente unido a un abandono de la metafísica tal como Marx lo entendía cuando invirtió los análisis hegelianos. De estas renunciaciones se nutre también el pensamiento descolonial, el pensamiento crítico latinoamericano y el feminismo contemporáneo. Desde esa renuncia a la universalidad y a lo incondicionado es que puede darse lugar a la inclusión de heterogeneidad o diversidad, negada o relegada a un segundo plano de la reflexión en la propia Teoría Crítica predominantemente eurocéntrica, la heterogeneidad de género y de raza, que significó un punto ciego incluso para el marxismo crítico más radical.

Se hace una pobre comprensión del materialismo histórico de Marx si no se renuncia a ese lenguaje metafísico de la “Esencia” y la “Verdad”. Solo así, el énfasis estará puesto en los procesos sociales material, histórica y geográficamente determinados y en constante cambio. Sólo abandonando la apelación a una *esencia* de la realidad puede comprenderse lo que Marx nos posibilita entender: que toda disputa de interpretaciones es una disputa por la configuración de la realidad, por su conservación o transformación; y que toda disputa en ese sentido es una lucha política por defender determinadas configuraciones posibles, sus fundamentos y sus consecuencias. Así se ve con facilidad la esfera normativo-valorativa que constituye todo enfoque que pueda pretenderse “meramente teórico”.

Para sintetizarlo brevemente, lo crítico no es entonces reproducir las tesis de Marx, sino seguir sus pasos en la comprensión-acción del proceso teórico-práctico de la realidad social y su transformación. Porque es eso lo que constituye el interés común que une desde el inicio al Trabajo Social con la crítica desde el marxismo.

Pese a sus diferencias sustanciales, la línea crítica que presentamos arriba tiene fuertes puntos de coincidencia con la perspectiva descolonial, como hemos destacado en otros trabajos (Conti, 2018). Es difícil no recordar la lectura de la Teoría Crítica cuando Quijano sostiene

que fue “la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad” (1992, p. 437). Es sencillo encontrar una tendencia compartida, en la caracterización del pensamiento crítico como “prácticas oposicionales” (Mignolo, 1995, p. 40), concepción que atraviesa del mismo modo la teoría crítica. Pero la mirada descolonial ha señalado cuestiones ausentes en aquella concepción del marxismo. El mismo texto de Quijano que mencionamos señala de qué forma la centralidad moderno/europea de la relación sujeto-objeto, se funda en posibilidades abiertas por el proceso de colonización. Es decir, “el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado con el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo” (Quijano, 1992, p.443). Horkheimer y sus colegas de aquel instituto no pudieron ver esta relación. Su referencia a las estructuras de dominio ampliaba en mucho la mera perspectiva de la lucha de clases, pero no podía escapar a la mirada eurocéntrica. Sin embargo, como vimos en las líneas anteriores, pudo abrir un campo de la significación de la crítica que habilitó nuevos desarrollos. Si para Quijano es necesaria la descolonización epistemológica, lo es para “dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y significaciones como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad” (1992, p. 447) y este anhelo ya se encontraba presente en aquellos críticos que discutían con el marxismo ya a inicios del siglo XX.

La cercanía que observamos entre estos enfoques solo puede aceptarse si tenemos en cuenta las posibilidades de una suerte de cosmopolitismo crítico, preocupado en construir “un mundo donde quepan todos los mundos” (Mignolo, 2003, p.58). Esta preocupación es en sí misma el portal de apertura para una crítica de la cultura neoliberal.

Una reunión de elementos para continuar preguntando

La lectura que hemos esbozado del sentido de lo *crítico* o la *crítica* en Trabajo Social, pretende claramente una salida del empirismo o induccionismo tradicional y entiende, también con Samaja (1994) que, es este empirismo en el que podemos caer, si no nos planteamos desde otro lugar ese círculo de mutuas determinaciones que se dan entre el objeto y la teoría, entre el objeto-sujeto. A fin de superar la supuesta preeminencia de los aspectos empíricos de la profesión de Trabajo Social por encima de los teóricos, así como la vieja antinomia entre teoría y práctica, que posibilita plantear la construcción de diferentes objetos escindidos: por un lado la intervención, por otro la investigación, como si se tratase de realidades independientes, es necesario efectuar lo que el autor denomina una “mediación social” y que, siguiendo el legado hegeliano-marxista, piensa las interrelaciones orgánicas de la realidad en todos sus campos y sentidos.

Aproximarnos y comenzar a revisar este tipo de posiciones teóricas, lejos de generar en nosotros una adhesión dogmática o *acrítica* de las mismas, debe constituirse en una invitación a

efectuar un esfuerzo teórico-práctico de conocimiento y transformación; que nos coloquemos frente a los problemas sociales con la convicción firme de que no existe una única realidad posible y que el sentido de conocer cómo se configura actualmente esa realidad no puede ser entonces “constatar cómo es”, sino que el desafío real es poder plantearnos “como podría ser” “cómo queremos que sea”. La invitación es a presentarnos frente a la historia cotidiana de los pequeños y grandes sucesos, frente a los problemas reales de la sociedad desde una mirada decidida en sus fines, pero cuestionadora, reflexiva, pluriversalista y con ello: *crítica*.

La revisión que emprendimos del más difundido enfoque “marxista” en las producciones del Trabajo Social, está atada a la necesidad de dar cuenta del espacio de incompreensión en el que parece haber quedado muchas veces el concepto de *crítica/o* pero sobre todo *lo crítico* entendido como enfoque epistemológico, disciplinar y profesional del trabajador social. Uno de los problemas anexos de las carencias de este enfoque, para nosotras sumamente relevante, es el que se genera en los trayectos formativos de los estudiantes de la carrera de Trabajo Social, cuando las producciones y autores aquí citados se presentan como las líneas “naturales” del enfoque marxista o crítico. El modo en que esta sesgada lectura ha sido incluida en los programas y las currículas de varias carreras de Trabajo Social, como la nuestra, hace que debamos pensar en la necesidad de recuperar la complejidad en torno a la interpretación del marxismo y sus relaciones con el Trabajo Social y con el pensamiento y la praxis social en general.

Uno de los modos de recuperar esta complejidad es, entonces, incluir en los análisis y lecturas, las propuestas teóricas de otros representantes del marxismo crítico y, lejos de ocultar o silenciar las lecturas más conflictivas, propiciar el conocimiento de los debates que se han generado en torno a la comprensión del marxismo. Esto, entre otras cosas, porque en ello reside un potencial transformador para el Trabajo Social que no es meramente enunciativo ni teórico, sino que implica otra visión del complejo teoría-práctica y, con él, de la intervención en lo social. El enfoque crítico que aquí hemos retomado de algunos de los miembros de la denominada Escuela de Frankfurt, como algunos otros que hemos mencionado, nos permiten una intervención desde y contra Marx, en el mismo sentido en que es deseable pensar con y contra cada uno de los autores que han analizado coyunturas histórico-sociales particulares que no son la nuestra.

La amplitud que puede generarnos una comprensión más profunda del sentido de la crítica (o lo crítico), permite que el campo de desarrollo de la Filosofía y el Trabajo Social pueda enfrentar enriquecidamente la complejidad del neoliberalismo contemporáneo que se despliega en múltiples dimensiones de la dominación y colonialismo cultural, entretelado por las esferas económica, social y política. La revisión de esta categoría es, entonces, una apertura, una invitación a transitar -con menos dificultades y contradicciones-, las posibilidades de construcción de una Filosofía y un Trabajo Social críticos para la transformación que anhelamos desde América Latina.

Referencias

- Cecchetto, S. (1991) -Comp.- *Discursos Apasionados. Calidad de vida, política y salud*. Mar del Plata: FBC.
- Conti, R. (2018) – Comp.- *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas*. Mar del Plata: EUDEM.
- Díaz Cardozo, L. C. (2006) “Producción de conocimiento sobre Trabajo Social en las Unidades Académicas de Bogotá en el periodo comprendido entre 1995 a 2003”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.5: 247-259, Julio-diciembre.
- Grimson, A. (2007) *Cultura y neoliberalismo*. Buenos Aires: CLACSO, pág.11
- Guerra, Y. (2013) *El Proyecto Profesional crítico: estrategia de enfrentamiento de las condiciones contemporáneas de la práctica profesional*. Cátedra Libre Marxismo y Trabajo Social. Disponible en: www.catedralibrets.org
- Hermida E. y Meschini P. (2015) “Rupturas epistemológicas con el pensamiento anglosajón y eurocentrado en el Trabajo Social argentino”. *Revista Sud Americana* Depto. de Sociología Facultad de Humanidades, UNMDP (Mimeo)
- Horkheimer, M. (2003) “Teoría tradicional y teoría crítica” (1937), en *Teoría Crítica*. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu.
- Iamamoto, M. (2003) *El servicio social en la contemporaneidad. Trabajo y formación profesional*. San Pablo: Cortez editora.
- Lukács, G. (1970) “Qué es el marxismo ortodoxo” (1919), en *Historia y Conciencia de clase*. La Habana: Instituto del Libro.
- Mallardi, M. (2014) “Presentación” y “La intervención en Trabajo Social: Mediaciones entre las estrategias y elementos táctico-operativos en el ejercicio profesional”, en id. (Comp.) *Procesos de intervención en trabajo social: contribuciones al ejercicio profesional crítico*. La Plata: Colegio de Asistentes Sociales o Trabajadores Sociales de la Provincia de Buenos Aires.
- Mignolo, W. (1995). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales". *Revista iberoamericana*, 170-171, 27-40.
- Mignolo, W. (2000) “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales*. Madrid: Akal.
- Montaño, C. (2014) “Teoría y práctica del Trabajo Social crítico: desafíos para la superación de la fragmentación positivista y post-moderna”, en id. (Comp.) *Procesos de intervención en trabajo social: contribuciones al ejercicio profesional crítico*. La Plata: Colegio de Asistentes Sociales o Trabajadores Sociales de la Provincia de Buenos Aires.
- Netto, J.P. (1997) *Capitalismo monopolista y servicio social*. Trad. Montaño. San Pablo: Cortez editora.

- Netto, J.P. (2003) "El servicio social y la tradición marxista", en Borgiani, Guerra y Montaña (orgs.). *Servicio Social Crítico. Hacia la construcción del nuevo proyecto ético-político profesional*. San Pablo: Cortez editora.
- Netto, J.P. (2012) *Trabajo Social: Crítica de la vida cotidiana y método en Marx*. Instituto de Capacitación y Estudios Profesionales, Colegio de Trabajadores Sociales de la Provincia de Buenos Aires, Argentina.
- Parisi, A. (2005) "Los avatares del liberacionismo en la historia de América Latina", en *Revista Conciencia Social Nueva época* Publicación de la escuela de Trabajo Social Universidad nacional de Córdoba Año V N° 7, 8 Edición Doble. Diciembre 2005
- Puello-Socarrás, J.F. (2015) "Neoliberalismo, antineoliberalismo, nuevo neoliberalismo. Episodios y trayectorias económico-políticas suramericanas (1973-2015)", en Rojas Villagra (Coord.) *Neoliberalismo en América Latina. Crisis, tendencias y alternativas*, Asunción: CLACSO.
- Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En Bonilla (comp.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Libri Mundi, Tercer Mundo.
- Samaja, J. (1994) *Epistemología y Metodología (Elementos para una Teoría de la Investigación científica)*. Buenos Aires: Eudeba.
- Travi, B. (2006), *La dimensión técnico instrumental en Trabajo Social. Reflexiones y propuestas acerca de la entrevista, la observación, el registro y el informe social*. Buenos Aires. Ed. Espacio.
- Wallerstein, I. (2005) *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*. México, D. F., Siglo Veintiuno Editores.
- Wallerstein, I., (1979) *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid: Siglo Veintiuno Editores.

CAPÍTULO 8

El trabajo doméstico y la opresión de las mujeres en la teoría de Silvia Federici

*Luisina Bolla, Fabiana Parra y Christian Torno*¹¹⁶

El cuerpo de las mujeres ha sido uno de los primeros territorios que ha intentado privatizar el estado. La reapropiación de nuestro cuerpo debe encuadrarse dentro de esta óptica de reapropiación de los bienes comunales.

El cuerpo debe ser nuestro. Ni del estado, ni del mercado.

Silvia Federici, *EL PATRIARCADO DEL SALARIO*

Introducción

El siguiente capítulo busca profundizar algunos debates en torno a los aportes de Silvia Federici, con el objetivo de analizar filosóficamente su propuesta y, desde allí, interpelar en clave feminista el trabajo social y su intervención profesional. Partimos de una contextualización del pensamiento de Silvia Federici, recuperando sus orígenes teóricos y militantes en el seno de la Campaña internacional Salario para el Trabajo Doméstico. De modo pionero, a principios de la década del '70, Federici - junto a Leopoldina Fortunati, Nicole Cox, Mariarosa Dalla Costa, Selma James, entre otras autoras- denuncian el silencio de Marx acerca de la opresión específica de las mujeres, ya no en la fábrica, sino en el interior de otro espacio de explotación: el hogar. Ello permite re-pensar la propia categoría de "trabajo" para incluir en ella las múltiples formas de trabajo invisibilizado, en particular, el denominado trabajo doméstico.

En segundo término, analizamos los principales aportes de la autora para releer la historia del capitalismo en clave feminista y, especialmente, las luchas encabezadas por las mujeres. Nos interesa identificar desde qué lugar escribe la autora, recuperar su historia de lucha, sus principales tesis vinculadas al cercamiento de las mujeres, a la matanza de brujas y la apropiación del trabajo y cuerpo femenino como engranajes centrales para la puesta en marcha del

¹¹⁶ Luisina Bolla: Centro de Investigaciones de Género (CINIG) – IdIHCS – CONICET / Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: luisinabolla@gmail.com. Fabiana Parra: Centro de Investigaciones en Filosofía (CIEFI) - IdIHCS- CONICET / Universidad Nacional de La Plata. Correo electrónico: fabianaparra00@gmail.com. Christian Torno: Centro de Investigaciones Geográficas (CIG) – IdIHCS – CONICET / Universidad Nacional de La Plata.

sistema capitalista. Ello permite abordar la relación entre sistema productivo, cercamiento y producción de saberes.

Finalmente, nos centramos en ciertas categorías de Federici que nos parece importante profundizar mediante un diálogo con otros saberes: en particular, la idea de cuerpo-territorio, recuperando desde allí las propuestas de la antropóloga Rita Segato y de autoras feministas indígenas, junto a categorías que acompañan este debate como apropiación de cuerpos-territorios, violencia y luchas contra el extractivismo. En el último apartado, ponemos en diálogo los elementos teóricos que proporciona Federici con el trabajo social. Desarrollamos las potencialidades históricas del colectivo profesional a partir de su subalternidad y de su feminización, para revalorizar - a la luz de Federici y de la economía feminista - el espacio reproductivo como garante de la reproducción de la vida.

El silencio de Marx: los comienzos de la reflexión de Federici

En los últimos años, en nuestro país en particular, pero también en nuestra región latinoamericana e incluso a nivel mundial, los movimientos feministas y de mujeres han cobrado un protagonismo cada vez mayor en la escena pública. La denuncia del patriarcado como un sistema estructural de dominación permitió desplazar el problema de la violencia de género del ámbito privado (donde era tradicionalmente ubicada), para situarla en el debate social. Desde la formulación pionera de Kate Millett en los años sesenta, *lo personal es político*, la violencia de género “ha pasado de calificarse como un drama personal a conceptualizarse como un problema social y político” (De Miguel, 2007, p. 74)¹¹⁷.

Mientras que, desde el feminismo radical, Kate Millett formulaba por primera vez la categoría de patriarcado, numerosas investigadoras feministas (provenientes en su mayoría del campo del marxismo y de la izquierda) insistían en la necesidad de comprender la relación entre patriarcado y capitalismo, proponiendo diversas formas de articular la teoría feminista con la marxista. Una de las principales exponentes del feminismo marxista es la filósofa Silvia Federici. Federici nació en Parma (Italia) en el año 1944 pero reside desde hace varios años en Estados Unidos. Durante la década del '80, vivió y enseñó en Nigeria, donde trabajó con organizaciones de mujeres y también luchó contra las políticas de ajuste (cf. Gago, 2011). Si bien su libro más conocido posiblemente sea *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* [2004] (2010), su producción teórica comienza muchos años antes.

¹¹⁷ Desde la década del '80 en adelante, estos profundos cambios motorizados por las luchas de los movimientos de mujeres y las organizaciones sociales, se plasman jurídicamente en las convenciones internacionales y en nuestras legislaciones. Un hito fundamental en este sentido fue la sanción y promulgación, en el año 2009, de la Ley Nacional 26.485, denominada “Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales”.

Para contextualizar el trabajo de Federici desde sus inicios, es preciso tener en cuenta que la autora se inscribe dentro de las denominadas teorías feministas sobre la reproducción. Estas adquieren su nombre, precisamente, porque se centran en el trabajo llamado “reproductivo”, diferente al “productivo”, según las distinciones conceptuales de Marx y de Engels. Recorde-mos que, en la perspectiva marxista clásica, mientras el trabajo productivo es aquel que tiene por finalidad producir mercancías o valores de cambio, el trabajo reproductivo es aquel destinado a satisfacer las necesidades de la vida cotidiana y la “reproducción” de la fuerza de trabajo. El primero se realiza eminentemente en la fábrica o en el espacio público y el segundo, en el espacio privado del hogar. El primero es pago y se realiza a cambio un salario, mientras que el segundo se realiza sin remuneración alguna, de manera gratuita.

Desde la década del '70, las investigaciones de las autoras vinculadas a la corriente de la reproducción, Mariarosa Dalla Costa, Selma James, Leopoldina Fortunati, junto a la propia Federici, permitieron descubrir “un nuevo Marx” al analizar lo que dentro de su teoría permanecía relegado al silencio: este segundo tipo de trabajo, el trabajo reproductivo. Podemos sostener que estas autoras parten de la teoría de Marx, pero la radicalizan. Según Federici, la limitación principal de la teoría de Marx reside en que no logra ver la reproducción como un *trabajo*:

[Marx] se enfrentó a la historia del desarrollo del capitalismo en Europa, en el mundo, desde el punto de vista de la formación del trabajador industrial asalariado, de la fábrica, de la producción de mercancías y el sistema del salario, mientras que obvió problemáticas luego cruciales en la teoría y la práctica feminista: toda la esfera de las actividades centrales para la reproducción de nuestra vida, como el trabajo doméstico, la sexualidad, la procreación (Federici, 2018, p. 13).

La Campaña por el salario para el trabajo doméstico

Sin embargo, estas autoras no se limitan a hacer teoría, sino que además se organizan políticamente en torno a un objetivo común: la lucha por el salario para el trabajo doméstico. Este movimiento tuvo por nombre “Campaña internacional Salario para el Trabajo Doméstico” (WfH por sus siglas en inglés, *Wages for Housework*; “la Campaña” de aquí en adelante) y sus orígenes se remontan al año 1972, cuando surge en la ciudad italiana de Padua. Como lo indica su nombre, el objetivo de la campaña era lograr una movilización feminista internacional “que llevase al Estado a reconocer el trabajo doméstico como un trabajo que debía ser remunerado” (Federici, 2013, p. 25).



Ilustración 1: "¡Huelga! Mientras la plancha está caliente". Folleto de la Campaña por el Salario para el trabajo doméstico

La Campaña contó con el apoyo de amplios sectores, entre ellos, lxs estudiantes. Una de las principales influencias de la Campaña fue el *operaísmo*, un movimiento que se desarrolló durante las huelgas fabriles en el norte de Italia, en los años 60 y 70. Como explica María Luisa Femenías: "El operaísmo instaba a los trabajadores a actuar directamente (acción directa) en defensa de sus intereses, reclamando mejores condiciones de trabajo, una metodología adoptada en parte por la Campaña" (Femenías, 2019, p. 70). Los operaístas sostenían que toda la sociedad funcionaba según el modelo de la fábrica, y de este modo, el poder fabril se extendía más allá de los límites de las usinas. Este modelo permite a las activistas vinculadas a la Campaña repensar también la familia como un espacio capitalista cuyas relaciones de producción se asemejan a las relaciones de producción fabril (cf. Ilustración 2).

Junto a los aportes del operaísmo, la Campaña por el salario para el trabajo doméstico también abreva de los movimientos anti-coloniales de la década del sesenta y setenta. Ellos mostraron que la explotación del capital no sólo se desarrolla a través del trabajo asalariado y fabril, sino que se expande hacia espacios marginados: los territorios colonizados, la periferia de trabajadores y trabajadoras sin salario, descuidadxs por los análisis marxistas tradicionales (que priorizaban la figura del proletariado fabril asalariado). En particular, como hemos mencionado, el análisis feminista de la Campaña reveló un nuevo cimiento de la explotación que permanecía inadvertido para el marxismo clásico: el "hogar".

“Ellos dicen que es amor; nosotras decimos que es trabajo impago...”

El argumento central de la Campaña era el siguiente: dado que el trabajo doméstico constituye la condición de toda forma de producción, el mismo debe ser remunerado. Dicho en términos concretos: un obrero no puede ir a trabajar a la fábrica si no tiene la ropa limpia, si alguien no le preparó la cena el día anterior (o el desayuno), si alguien no se ocupó de cuidar a sus hijos/as o a su madre anciana, si alguien no le remendó la camisa, etc., etc.... Es por eso que, según la Campaña, todas esas tareas, realizadas mayoritariamente por las mujeres, deben ser pagas, dado que gracias a ellas las otras formas de producción (los otros trabajos) son posibles. Como explica la propia Federici: “Si millones de mujeres en todo el mundo no estuvieran en las casas reproduciendo niños, ¿qué harían los capitalistas, los empleadores? ¿Quién podría ir a trabajar todos los días? Se debería limpiar, lavar, cuidar de niños, mayores, enfermos” (Díaz Lozano y Félix, 2016, p. 152).

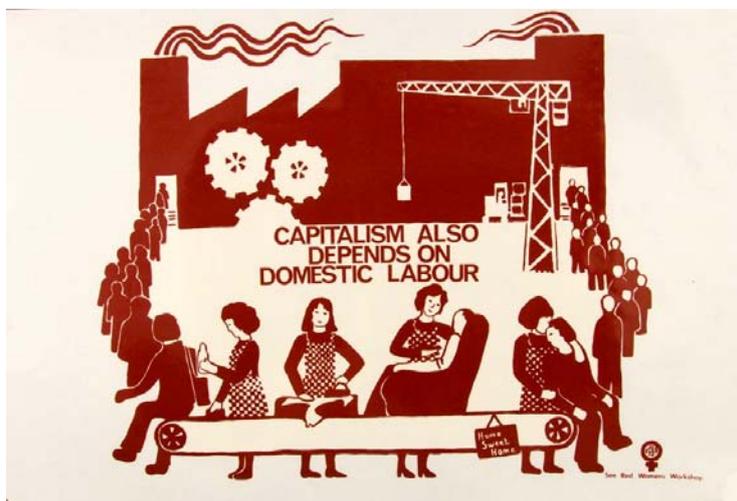


Ilustración 2: "El capitalismo también depende del trabajo doméstico"

Desde esta perspectiva, el trabajo doméstico beneficia y sostiene el funcionamiento del capitalismo. Los trabajos realizados por las mujeres gratuitamente le permiten al capital acumular una riqueza mayor y, al mismo tiempo, garantizan que la clase obrera se reproduzca, crezca y vaya a trabajar todos los días. Actualmente, las encuestas revelan que las mujeres siguen realizando la mayor parte del trabajo reproductivo, también llamado “no remunerado”. El mismo abarca tareas sumamente diversas que van desde el lavado, la limpieza, la cocina y preparación de alimentos, hasta el cuidado de personas mayores y de niños o la ayuda para realizar tareas escolares, entre otras. Vale la pena observar que, según la Encuesta sobre Trabajo No Remunerado y Uso del Tiempo del Indec (2013), en nuestro país las mujeres destinan más del doble del tiempo que los varones al trabajo reproductivo (cf. Rodríguez Enríquez, 2015).

¿Qué se oculta bajo estos porcentajes? ¿Por qué asumimos que son ciertas personas, llamadas mujeres, quienes realizan el trabajo doméstico y de cuidado, en lugar de otras perso-

nas? ¿Existe una vocación, un destino o una propensión que lleva a las mujeres a cumplir esos roles? Y yendo aún más lejos, ¿cómo es que se construyeron estas divisiones dicotómicas entre lo público y lo privado, lo político y lo personal, que denunciaba Kate Millett? ¿Siempre ha sido así o podemos identificar ciertos giros en la historia donde estas separaciones se consolidan? Y en particular, ¿cómo fue que “el hogar” (la esfera doméstica) devino un sitio privilegiado para las mujeres?

Estas preguntas no son evidentes y las feministas de la Campaña por el salario para el trabajo doméstico fueron de las primeras en problematizarlo¹¹⁸. Para encontrar nuevas claves que despejen estos interrogantes, debemos dirigir nuestra mirada hacia otro texto: *Calibán y la bruja*, publicado en el año 2004, desplazándonos así hacia la producción más reciente de Silvia Federici.

Algunas categorías para agudizar nuestra mirada

Para responder a estas preguntas y comprender cómo es que las mujeres quedan “sujetas”¹¹⁹ al trabajo doméstico, Federici pone el foco de su investigación en las cacerías de brujas. La autora va a entender estas cacerías como un momento fundacional del capitalismo a comienzos de la era moderna, que surge “mientras esta guerra contra las mujeres está en marcha” (Federici, 2010, p. 23) y que sirvió para allanar el camino al desarrollo de un régimen patriarcal más opresivo¹²⁰.

Desde los puntos de vista social, económico, cultural y político, la caza de brujas, así como el control de la natalidad y la intervención del Estado para disciplinar los cuerpos feminizados, fueron momentos decisivos en la vida de las mujeres; similares a la derrota histórica a la que alude Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* como la causa del desmoronamiento del mundo supuestamente matriarcal.

¹¹⁸ Pero no fueron las únicas: por las mismas épocas en que surgía la Campaña por el salario al trabajo doméstico en Italia y luego en Estados Unidos, otras teóricas feministas en otras partes del globo también denunciaban la explotación realizada al interior de la familia. Desde diversas perspectivas, pero combinando igualmente feminismo y teoría marxista, las feministas materialistas como Christine Delphy (1985), por ejemplo, denunciaron el trabajo no remunerado realizado por las mujeres y la articulación solidaria entre capitalismo y patriarcado.

¹¹⁹ Por sujeción entendemos el proceso de constitución de subjetividades (subjetivación), siendo asimismo un proceso de sujetamiento (sujeción) a determinados roles, y lugares de la estructura social.

¹²⁰ Para Segato el patriarcado es la estructura política más arcaica y permanente de la humanidad, que moldea la relación entre posiciones y precede a la era colonial-moderna. En esta línea sostiene que “la conquista misma hubiera sido una empresa imposible sin la preexistencia de ese patriarcado de baja intensidad, que torna a los hombres dóciles al mandato de masculinidad” (Segato, 2016: 19) y que coloca a la mujer como vencida y disciplinada, es decir, en una posición de subordinación y obediencia.



Ilustración 3: Brujas conjurando un chaparrón de lluvia (1489).
Grabado extraído del libro *Calibán y la bruja*

La nueva división sexual del trabajo: los “cuidados”

De acuerdo con la tesis de Federici, a partir de la nueva división sexual del trabajo las mujeres son reclutadas para cumplir el trabajo doméstico y reproductivo – como hemos visto, el conjunto de actividades que son necesarias para reproducir y mantener la vida, no para producir en el circuito de valorización de capital- bajo el supuesto de su predisposición natural al *cuidado*.

Con el concepto de *cuidados* se hace referencia a aquellas actividades que cubren los espacios que los mercados dejan vacíos por ser no rentables, y que se rigen “por la ética conservadora”, y por desarrollarse de manera invisible y oculta. Por ello, desde algunas perspectivas críticas se considera que “cumplir adecuadamente la labor de cuidadora es un elemento fundamental en la construcción del género” (Pérez Orozco, 2014, p. 92). Ya que se trata de una tarea constitutiva de la matriz heterosexual del capitalismo heteropatriarcal¹²¹, que se acompaña de una división étnica y de clase.

Sin embargo, la preocupación por el bienestar de los otros no es lo único en juego en los *cuidados*: hay grandes dosis de culpa, de sentimiento, de responsabilidad, de imposición normativa. Para Pérez Orozco, bajo esta “ética del cuidado” - constitutiva de la matriz heterosexual- hay una coerción que obliga a las mujeres a *cuidar de los otros* “por amor”¹²². De allí que

¹²¹ En este sentido, se vislumbra que “heteropatriarcado” es una categoría útil de análisis porque permite dar cuenta de cómo las estructuras sexuadas impregnan espacios e instituciones, además de condicionar a los sujetos.

¹²² Para ampliar sobre pensadoras críticas del “amor romántico”, cf. los textos clásicos de Millet [1969; (1995)] y Firestone [1973; (1976)]; así como los trabajos más contemporáneos de Lagarde (2001) y Galletti (2016). Notas sugeridas:

Pérez Orozco proponga pensarla más bien como una “ética reaccionaria” puesto que los cuidados: 1) implican un sacrificio que termina generando (auto)daño; 2) son fundamentales para el bienestar de la familia; 3) *deben* resolver y acallar los conflictos generados por la lógica de acumulación capitalista. Atendiendo a esta conflictividad capital/vida, la autora advierte el peligro que supone idealizar los *cuidados*¹²³, al contraponerlos a las actividades reguladas por el mercado (“mientras que el capital destruye la vida, los cuidados la garantizan”); ya que tiene como efecto que éstos sean esencializados como naturalmente inherentes a la femineidad (Ibíd., pp. 171- 173).

Así las cosas, la nueva división sexual del trabajo diferenció no sólo las tareas que las mujeres debían realizar, sino también sus experiencias, sus proyectos de vida, sus posibilidades, sus deseos. Mediante un discurso ideológico que las interpelaba para ocupar su rol de madres, de esposas, de hacedoras domésticas, de “sostén” de la familia -el aparato ideológico de Estado fundamental-, éstas quedan reclutadas al trabajo doméstico y reproductivo.

El discurso ideológico y el mandato de género durante este período fueron efectivos en la medida que pudo sujetar a las mujeres a las actividades domésticas que el sistema requería por parte de ellas- al mismo tiempo que las constituía como reproductoras, por un lado; y no trabajadoras, por otro. No sorprende que, por entonces, el matrimonio se presentara como “la verdadera carrera para una mujer” (Federici, 2010, p. 167) y que la maternidad se haya calificado como una experiencia femenina ineludible, valorada por encima de cualquier otra, fundamentada en las cualidades naturales de la mujer para la reproducción y la crianza de lxs hijxs.

De qué manera la nueva división sexual del trabajo reconfiguró las relaciones entre hombres y mujeres es algo que puede verse a partir del amplio debate que tuvo lugar en la literatura culta y popular de la época acerca de una supuesta *naturaleza femenina*. Se estableció que las mujeres eran inherentemente inferiores a los hombres, excesivamente emocionales, poco razonables, vanidosas, salvajes, despilfarradoras y lujuriosas, incapaces de manejarse por sí mismas y que, por lo tanto, *debían* estar bajo control masculino.

Estos *discursos naturalistas* en torno a las mujeres legitimaron una serie de prácticas de apropiación y violencia contra éstas, similar a la que recibían “los salvajes indios” (Ibíd., p. 182)¹²⁴. Lo cual se ha logrado gracias a la complicidad del Estado con la introducción de leyes y nuevas formas de tortura dirigidas a controlar el comportamiento de las mujeres dentro y fue-

<http://www.resumenlatinoamericano.org/2017/07/27/analisis-los-mitos-romanticos-son-el-germen-de-la-violencia-de-genero/>; <http://revistaanfibia.com/ensayo/madres-la-trampa-del-amor-romantico/>.

¹²³ Atendiendo a éstas críticas, Pérez Orozco opta por utilizar la expresión “sostenibilidad de la vida”, combinando diversos modos de referencia para los trabajos invisibilizados (trabajos no remunerados, trabajos residuales, reproducción).

¹²⁴ En este sentido, el planteo de Federici se aproxima al de la filósofa María Lugones (2012). Recordemos que, para Lugones, en discusión con Anibal Quijano -para quien la colonialidad del poder consiste en un poder capitalista, eurocentrado y global que surge a comienzos del siglo XVII y que se imbrica con la idea de “raza”-, las mujeres colonizadas son las más violentadas.

El argumento de Lugones sostiene que la dicotomía fundamental de la colonialidad moderna “es la distinción entre lo humano y lo no-humano” (Lugones, 2012, p. 130), a partir de la cual los negros e indios - los no humanos- eran considerados como *seres sin género*: “en tanto bestias se los trató como totalmente accesibles sexualmente por el hombre y sexualmente peligrosos para la mujer” (Ídem). Dado que, en el sistema moderno colonial, el género sólo aplica para quienes pertenecen al canon de “lo humano” (los blancos), los colonizados tendrán el estatuto de machos “no-humanos”. Mientras que las colonizadas se constituyen en alteridad radical en tanto son “lo no humano de lo no macho”.

ra del ámbito doméstico. En este sentido, Federici destaca que durante los siglos XVI y XVII, en un contexto de creciente misoginia, al tiempo que se criminalizaba la prostitución se legalizaba la violación (Federici, 2010, p. 169) así como se radicalizó el proceso condenatorio por infanticidio y por delitos reproductivos (Ibíd., p. 159) para controlar la natalidad.

Lo que resulta sintomático es que una vez que se instaura el sistema capitalista (y patriarcal), el discurso en torno a las mujeres cambia rotundamente. A partir de entonces, éstas son representadas como “pasivas”, “dulces”, capaces de “apaciguar a los hombres” y de “ejercer una influencia positiva sobre ellas”. En el cambio de discurso ideológico sobre las mujeres, se manifiesta que el capitalismo debe justificar y mistificar las contradicciones incrustadas en sus relaciones sociales (como “la promesa de libertad frente a la realidad de la coacción generalizada y la promesa de prosperidad, frente a la realidad de penuria generalizada”) denigrando la “naturaleza” de aquellos a quienes explota: “mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización¹²⁵” (Federici, 2010, p. 31). Lo que manifiesta que la ideología naturalista (Delphy, 1985, p. 15) juega un rol central como instrumento de dominación, ya que, a partir de una supuesta inferioridad natural, se legitima la dominación y la hostilidad contra estas alteridades¹²⁶. En el caso de las identidades feminizadas, la homologación de éstas con la naturaleza es fundamental para justificar la lógica extractivista del sistema capitalista, que objetiva sus cuerpos, expropia sus decisiones y sus proyectos.

La expropiación de los cuerpos y saberes de las mujeres

Una de las consecuencias más nocivas del capitalismo para las mujeres se vincula al hecho de que sirvió para destruir el control que éstas tenían sobre sus propios cuerpos, ya que destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista (vinculada a conocimientos medicinales, sabiduría ancestral y cosmovisiones femeninas). De manera que el modo de producción capitalista tiene como efecto escasez para las mujeres, en lugar de riqueza, ya que a partir de entonces estas pierden relación con su propio cuerpo y con la comunidad. Uno de los derechos que perdieron en este sentido fue el de poder realizar actividades económicas por su cuenta, lo que habilitó su sujeción a los hombres, perdiendo así tanto poder social como político y económico.

¹²⁵ Para Sandra Ezquerra (2012) retomando discusiones con Harvey y Harstock, el momento actual de globalización debería ser pensada como un momento de *acumulación por desposesión*, un momento de feminización de la fuerza de trabajo y donde la clase trabajadora es denigrada y goza cada vez menos de poder de negociación.

¹²⁶ Monique Wittig (2006) sostiene que la ideología de la diferencia sexual se funda en la heterosexualidad obligatoria y funda los roles de varón- mujer. De hecho, mujeres y hombres representan dos clases antagónicas y la heterosexualidad es una norma instituida con el fin de sostener la división en clases sexuales, reproduciendo las condiciones para la explotación de las mujeres. Las lesbianas no son mujeres, ya que, al romper el contrato heterosexual, han huido de la clase a la que estaban adscritas. Son pues “no-mujeres” y su condición abre la vía a la liberación del resto de las mujeres.

En esta línea, cabe atender, por ejemplo, a que la eliminación de las brujas como curanderas tuvo como contrapartida la creación de una nueva profesión médica masculina bajo la protección y el patrocinio de las clases dominantes¹²⁷. Lo que revela que una de las estrategias del proyecto político capitalista era despojar de autonomía a las mujeres, pero, además, intentaba dividir las alianzas entre éstas, alianzas que iban más allá de sus pertenencias de clase, étnica/ racial:

Las mujeres indias daban colibríes a las curanderas españolas para que los usaran para la atracción sexual, las mulatas enseñaron a las mestizas a domesticar a sus maridos, una hechicera loba contó sobre el Demonio a una coyota. Este sistema “popular” de creencias era paralelo al sistema de creencias de la Iglesia y se propagó tan rápidamente como el cristianismo por el Nuevo Mundo, de tal manera que después de un tiempo se hizo imposible distinguir qué era “indio” y qué era “español” o “africano (Federici, 2010, p. 97).

La partición de lazos sociales puede ser pensada bajo la categoría de *epistemicidio sexo genérico* (Sousa Santos, 2010) en tanto destruyó un mundo de prácticas y saberes ancestrales que constituía el empoderamiento de las mujeres. Lo cual significó también la destrucción de la vida comunal dictada por el interés económico específico de asegurar las condiciones para una economía capitalista, para lo cual la reclusión forzosa de las mujeres a las actividades domésticas, fue fundamental para la acumulación de capital.

Hay que atender también que, en un sistema donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de la fuerza de trabajo sólo podía lograrse con el máximo de violencia, para que la violencia misma se transforme en la fuerza más productiva. En este sentido, Federici confronta a Marx argumentando que:

Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria, lo que demuestra que la continua expansión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época. Debería agregar que Marx nunca podría haber supuesto que el capitalismo allanaba el camino hacia la liberación humana si hubiera mirado su historia desde el punto de vista de las mujeres (Federici, 2010, p. 21).

De este modo, a diferencia de lo que creía Marx, para Silvia Federici el proceso de acumulación originaria no es sólo un momento en la historia remota de los orígenes del capitalismo. Por el contrario, el capitalismo sigue operando hasta la fecha mediante nuevas “acumulaciones

¹²⁷ Ehrenreich y English abordaron esta cuestión, siendo un antecedente para Federici.

originarias” mediante las cuales vuelve a apropiarse de tierras, de cuerpos feminizados, de territorios construidos como periferias, de recursos denominados “naturales”.

Diálogos entre Federici y el Trabajo Social

Como en múltiples espacios de la vida social, la academia y las ciencias sociales, el trabajo social no ha sido ajeno ni ha permanecido al margen de la interpelación feminista. El intento de poner en diálogo las perspectivas críticas del trabajo social con los aportes de los feminismos ha permitido reflexionar sobre procesos intrínsecos a la categoría profesional, al mismo tiempo que pensar e interpelar la práctica profesional.

Al igual que la mayoría de las ciencias sociales, la disciplina del trabajo social tiene su génesis en la dinámica interna del sistema capitalista heteropatriarcal. Es por eso que, como profesión, tradicionalmente está llamada a intervenir en los espacios de reproducción de las relaciones sociales (Iamamoto, 1997). Junto con las tareas de disciplinamiento y control de la clase trabajadora, el trabajo social aparece como un modo particular de intervención estatal que garantiza la reproducción de las clases trabajadoras, como brazo ejecutor de las políticas sociales impulsadas por el estado (Dulcich, 2005; Grassi, 1989).

Esta disciplina de carácter interventivo se constituye en una profesión eminentemente feminizada¹²⁸, asociada a funciones de cuidado y de reproducción a partir del trabajo no asalariado de las mujeres (Gavrila, 2018a) y como tal, subordinada a otros saberes hegemónicos como el discurso médico, jurídico, etc., espacios típicamente masculinizados. Canela Gavrila por su parte sostiene que “Todas estas tareas son feminizadas en tanto se consideran exclusivas del orden femenino, y en contraposición con las acciones del mundo masculino, “no merecerían” mayor atención puesto que no generarían bienes intercambiables en el mercado” (2018a, p. 14)

Este proceso de feminización, como sostiene Grassi (2005), tiene estrecha vinculación con el carácter subordinado de la profesión. A partir de las desigualdades de género y los mandatos de cuidado vinculados a las feminidades, se realiza una lectura sexista de la profesión. Como sostiene Laura Riveiro (2014), el trabajo social se vincula con el conjunto de profesiones que tienden a reproducir tareas similares a las que desempeñan las mujeres en el ámbito doméstico, pero desde una inserción vinculada a la política estatal y en condición de profesionales asalariadas. Es decir, el estado, se vale de la desvaloración social y cultural de las tareas femeninas y se apropia de estos saberes y experiencias de las mujeres (Gavrila, 2018b).

En este sentido, resulta de interés traer a cuenta los conceptos de Silvia Federici que hemos examinado anteriormente. Federici sostiene que

¹²⁸ “La *feminización* es un término que designa el proceso de atribución de una serie de trabajos útiles a la reproducción de la vida -individual y colectiva - de manera exclusiva para las mujeres” (Gavrila, 2018a: 14)

Donde sea que miremos podemos observar que los trabajos llevados a cabo por mujeres son meras extensiones de la labor de amas de casa. No solo nos convertimos en enfermeras, criadas, profesoras, secretarias para todo, labores en las cuales se nos adoctrina en casa, sino que estamos en el mismo aprieto que entorpece nuestras luchas en el hogar: el aislamiento, el hecho de que dependan de nosotras las vidas de otras personas y la imposibilidad de ver dónde comienza y termina nuestro trabajo, dónde comienzan y acaban nuestros deseos. (Federici, 2013, p.42)

Al igual que en esta serie de trabajos reservados para las mujeres, en el trabajo social, las condiciones de aislamiento son una de las características del colectivo profesional. Ese mismo aislamiento que, como sostiene Federici, es fundante de la apropiación de los cuerpos de las mujeres para ser recluidas en los trabajos de reproducción y cuidado. La posibilidad de entender tal proceso en clave histórica nos permite comprender que muchas de las condiciones en las que se desarrolla el ejercicio profesional no son meramente coyunturales, sino que se inscriben en un proceso y una estrategia de largo plazo del capital.

Otro de los grandes aportes del pensamiento de Silvia Federici que podemos recuperar para fortalecer una perspectiva crítica del trabajo social, se vincula con los aportes acerca del “patriarcado del salario”. La autora sostiene que existe una relación intrínseca entre capitalismo y patriarcado y recupera desde una perspectiva histórica la centralidad del trabajo reproductivo para la acumulación capitalista.

La apropiación de este trabajo de manera no asalariada, junto con el cercamiento y exterminio de las redes comunitarias, buscaron reducir a las mujeres a máquinas reproductoras y cuidadoras, disciplinando la sexualidad, aplicando la violencia y el silenciamiento como modos de reclutar a las mujeres al espacio doméstico. “El control del cuerpo de las mujeres se convirtió en un instrumento para la acumulación, pero para ello era necesario antes desposeer a las mujeres de su propio cuerpo y de todos los saberes propios de una sociedad ginocéntrica” (Cielo y Vega, 2015, p. 134).

La perspectiva de Federici aporta una mirada crítica de las relaciones sociales de producción y del capitalismo que se centra en las luchas. Sus desarrollos en torno a la crítica al patriarcado del salario nos permiten resignificar el espacio de lo doméstico como trinchera, rescatando la potencialidad y la centralidad de lo reproductivo como clave para pensar nuevas formas de reproducción de la vida. Así, el pensamiento de Silvia Federici es resultado de un riguroso proceso de investigación que parte de la necesidad de reflexión a partir de la participación y el compromiso en las luchas sociales de su tiempo. Como señalamos al inicio de este capítulo, desde los comienzos de su producción, enmarcada en la Campaña por el salario para el trabajo doméstico, hasta su actual militancia en diferentes países, el pensamiento y la praxis de Silvia Federici muestran su entrelazamiento, de forma tal que el uno no puede pensarse sin el otro. Esta forma de habitar la academia y la intelectualidad parte de una concepción que privilegia el carácter situado de la producción de conocimiento y el compromiso con la transformación de las estructuras de explotación y opresión.

Una perspectiva marxista interseccional

Los aportes críticos al pensamiento de Marx, en particular, y al marxismo, en general, desde una mirada de género, son para lxs trabajadorxs sociales una herramienta que permite potenciar el análisis de la realidad social. Estas críticas habilitan una mirada interseccional que integra la lucha de clases como una dimensión ineludible, pero que también visibiliza la complejidad que representa la articulación de los diferentes sistemas de opresión, como el patriarcado y el racismo. La síntesis entre marxismo y feminismo, sostendrá la autora, “es importante no solo para leer el pasado, para entender la historia del capitalismo, sino para entender lo que pasa hoy, para leer el presente” (Federici, 2018, p. 20).

Esta perspectiva interseccional recorre la obra de Silvia Federici y representa para el trabajo social una potencialidad no solo a nivel metodológico sino también estratégico: por un lado, nos permite pensar alianzas y potenciar luchas hacia dentro de un colectivo profesional fuertemente feminizado, por otro lado, permite también problematizar los espacios en los que realizamos nuestras prácticas profesionales. De este modo, la radicalidad del pensamiento feminista interpela no solo los espacios ocupacionales, lxs sujetxs con los que intervenimos; sino también al colectivo profesional y a nosotrxs mismxs como sujetos históricos.

Una perspectiva interseccional, que piense la clase, el género, la sexualidad y la raza como parte de un sistema de dominación múltiple, permite al trabajo social enriquecer su perspectiva de análisis incorporando una mirada de totalidad, que no privilegie una de las opresiones, sino que las comprenda como parte de un entramado que opera de múltiples formas sobre las personas con las que intervenimos.

La política de los comunes

Otro de los conceptos centrales de la obra de Federici en los últimos años tiene que ver con los debates en torno a los “comunes”. Existe para Federici una estrecha relación en los debates acerca de la expropiación de los territorios y de los cuerpos de las mujeres, que encuentra un punto de contacto en la defensa de los comunes. La avanzada de la lógica extractiva y destructiva del capital sobre los múltiples territorios (incluyendo la idea de cuerpo como territorio) y espacios de la vida cotidiana, ha llevado a crear una nueva conciencia política que integra estas dimensiones en la defensa de la vida comunitaria. La política de los comunes hace referencia a todo ese acumulado histórico que garantiza la reproducción de la vida desde las comunidades, que permite pensar en la construcción de una nueva humanidad vinculada al territorio, a lxs otrxs, a la comunidad, atravesada por lógicas de solidaridad y de reconocimiento mutuo. Este concepto, vinculado a las experiencias de los feminismos comunitarios e indígenas, invitan al trabajo social a repensar los modos de actuar y potenciar las intervenciones en la esfera territorial. En tanto que espacio de construcción de nuevas lógicas y estrategias de vida, lo comunitario atraviesa la práctica profesional y permite potenciar procesos de autonomía y de

empoderamiento. Las redes comunitarias y las experiencias ancladas en lo común son el soporte sobre el que se están dando las principales luchas contra el extractivismo y la violencia. Como sostiene Silvia Federici son las mujeres las que se encuentran en “la primera línea de la defensa de los comunes (...) de la defensa de la tierra, del bosque, de los conocimientos ancestrales” (Bayón, 2019, p. 1), son ellas quienes posibilitan la sostenibilidad de la vida y junto a esto posibilitan tejer resistencias contra las lógicas de saqueo y explotación del capital sobre las comunidades.

La lucha contra las lógicas extractivas del capital implica la defensa de los comunes es decir de aquellos territorios, espacios, prácticas y relaciones en las que las lógicas mercantilistas del capital no han podido avanzar. La noción de cuerpo-territorio, asumida como consigna política (Cabnal, 2010), posibilita comprender los vínculos en los que se tejen las resistencias feministas contra el capital. El territorio/cuerpo es el primer espacio de batalla contra el colonialismo y la apropiación por parte del capitalismo patriarcal. Sobre el cuerpo de las mujeres se implanto un sistema sostenido en la violencia, el saqueo y la destrucción en el que el Estado dice Federici “quiere tener el control sobre el cuerpo de las mujeres” (Bayón, 2019, p. 1).

Desde los feminismos populares, se buscan establecer nuevas prácticas políticas “que consideren la imbricación de los sistemas de dominación sexista, racial, heterosexista y capitalista” (Curiel, 2009), que rompan las fronteras entre lo privado y público, entre lo personal y lo colectivo, estableciendo conexiones entre territorios y comunidades.

Reflexiones finales

A lo largo de este capítulo, hemos trazado un recorrido que comenzó rastreando y contextualizando los comienzos del pensamiento de Silvia Federici en el marco de la Campaña por el salario para el trabajo doméstico. Desde allí, su reflexión continúa a la par que su compromiso político, ofreciéndonos en *Calibán y la bruja*, pero también en todo el resto de su producción, un ejemplo de articulación entre teoría y práctica. Dijimos que los conceptos de Federici están implicados en la transformación social. Esto no es sólo una afirmación de rigor: su pensamiento es situado y comprometido, y precisamente por eso nos interpela en diferentes latitudes, desde donde releemos su propuesta y discutimos sus libros, dialogamos, desarmamos, reinventamos; en este caso, desde la filosofía y el trabajo social, desde América Latina.

Gran parte de la obra de Federici logra visibilizar una historia silenciada, que nos permite comprender el largo y violento trayecto que finaliza con el confinamiento de las mujeres en el trabajo doméstico y en el hogar. En este sentido, tal como hemos visto, la caza de brujas constituyó un hecho biopolítico central para entender la sujeción de las mujeres. Este proceso de acumulación originaria, sin embargo, no ha finalizado. Hemos visto que la lógica extractiva y destructiva del capital continúa expropiando territorios, entre ellos, esos primeros territorios que son nuestros cuerpos. Podemos añadir que no sólo se trata de los cuerpos de aquellas personas llamadas “mujeres”, sino en términos más generales, de

todas aquellas personas que desobedecen las normas del sistema binario heteropatriarcal. Si desde el proceso de constitución del capitalismo, la violencia y el control se ha descargado con virulencia contra quienes representan un “peligro” y una amenaza para mantener el orden capitalista patriarcal; en la actualidad, en un contexto de avanzada neoliberal y neoconservadora, asistimos a un recrudecimiento de violencia por parte de los “voceros del capital”¹²⁹. Ello no sólo se manifiesta en los discursos moralizantes propios de la retórica conservadora de la familia tradicional; sino también en el disciplinamiento que buscan los feminicidios actuales, cuya naturaleza expresa un exceso de crueldad contra los cuerpos femeninos y disidentes sexual y racialmente, donde la conquista, la rapiña y la violación como damnificación se asocian y se inscriben en los cuerpos para dejar su mensaje¹³⁰.

Sin embargo, como señaló hace varios años el filósofo Michel Foucault (autor que es retomado y profundizado por Federici), todo poder ejercido sobre algo/alguien habilita al mismo tiempo una forma de resistencia (oprimir resistir). Es por eso que, además de identificar las opresiones y su génesis histórica, Federici también detecta las múltiples prácticas que oponen, mediante la lucha, resistencias a aquellas opresiones. En una entrevista reciente, Federici se refiere con admiración a las múltiples luchas, a lo largo y a lo ancho de América Latina, que permiten crear comunes. Crear comunes, en la propuesta de Federici, consiste (como vimos) en desarrollar formas de reproducción de bienes comunes más allá del modelo estatal. Pero también implica recuperar modos de cooperación solidarios, que rechacen las estrategias del capital:

A partir de los años 2000, las mujeres zapatistas han sido fundamentales para inspirarnos en este proceso de construcción de formas más comunitarias, más cooperativas, más solidarias de reproducción (...) Rescatamos también las luchas en la Argentina luego del 2001, con una crisis política y económica tan intensa, y un Estado que no está, no te da nada y está solo como represión. Esta experiencia se ha reproducido en la Argentina con las mujeres piqueteras y continúan hoy. (...) Para nosotras estas luchas, los comedores populares, los huertos urbanos, son todas cosas que nos han inspirado mucho. Y son experiencias que las mujeres inmigrantes que han llegado a Estados Unidos, por ejemplo, desde América Latina, han llevado y comenzado a sembrar allí (Federici en Díaz Lozano y Félix, 2016, p. 155).

Es por eso que los aportes de Federici, lejos de desesperanzarnos, nos invitan a re-encontrarnos. Nos convocan para crear nuevos espacios más habitables, más solidarios, como

¹²⁹ La demonización de la “ideología de género” por parte del neoliberalismo de los gobiernos de “derecha” -que por ejemplo destituyeron a Dilma Rousseff en 2016 bajo los valores de la “familia”- constituye una muestra de cómo la cuestión de género se encuentra en el centro de la batalla política, y revela que simultáneamente al avance de gobiernos neoconservadores y neoliberales, se recrudece la violencia contra las mujeres.

¹³⁰ Tal recrudecimiento sólo puede explicarse, para Segato, al reconocer que la pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora “porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un pasaje de crueldad” (Segato, 2016, p. 21).

de hecho ya ocurre actualmente en muchos territorios de Latinoamérica y del mundo. La filosofía de Federici nos interpela para pensarnos desde una mirada crítica y lúcida que comprenda el pasado histórico, para alumbrar las luchas del presente e imaginar nuevas formas de resistencia feministas, anti-extractivistas y anti-capitalistas.

El trabajo social está llamado a cuestionar las bases sobre las que se ha pensado a sí mismo y sobre las que ha pensado su intervención. La desnaturalización de los mandatos de género, así como una crítica radical sobre la familia, la heterosexualidad como régimen político (Wittig, 1992) y la monogamia, son procesos necesarios en la lucha por un trabajo social feminista.

En la búsqueda por radicalizar una perspectiva crítica y feminista del trabajo social, los aportes de Silvia Federici invitan a incorporar una mirada que reconozca los procesos de resistencia y luchas histórica en defensa de los comunes como espacios estratégicos y necesarios para pensar nuevos mundos, saberes y prácticas de transformación radical.

Referencias

- Arbide Aza, H. (s/f) “Entrevista a Silvia Federici”, *PlayGround*. Disponible en: <https://www.traficantes.net/noticias-editorial/%E2%80%99Cel-cuerpo-debe-ser-nuestro-ni-del-estado-ni-del-mercado%E2%80%99D>
- Bayón Jiménez, M. (2019) “Silvia Federici: acumulación originaria y violencia contra las mujeres”. Entrevista publicada inicialmente en junio del 2016 en el sitio de noticias de Tegantai antiguo.
- Cielo, C. y VEGA, C. (2015) “Reproducción, mujeres y comunes: leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual”. *Nueva sociedad*, (256), 132.
- Curiel, O. (2009), “Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas afrodescendientes”, en *Revista Electrónica Construyendo Nuestra Interculturalidad*, Año 5, N°5, vol.4: 1-16.
- De Miguel Álvarez, A. (2007) “El proceso de redefinición de la violencia contra las mujeres: de drama personal a problema político” en *Daímon. Revista de Filosofía*. n. 42, pp. 71-82.
- Delphy, Ch. (1985) *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*. Barcelona: LaSal.
- Díaz Lozano, J. y Félix, M. (2016) “La caza de brujas sigue siendo un proceso clave para comprender el capitalismo hoy’: Conversaciones con Silvia Federici” en *Cuadernos de economía crítica*, n° 4, pp. 145-155.
- Dulcich, R. (2005). Algunas ideas sobre las determinaciones fundamentales del surgimiento del Trabajo Social como profesión. *Cátedra Paralela N*, 2, 41-58.
- Ezquerro, S. (2012) “Acumulación por desposesión, género y crisis en el Estado español” en *Revista de Economía Crítica*, núm. 15, 2012, pp. 124-147.

- Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Federici, S. (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2018) *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Femenías, M. L. (2019) *Itinerarios de teoría feminista y de género: algunas cuestiones histórico-conceptuales*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Firestone, Sh. (1976) *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: editorial Kairós. [Título original: *The Dialectic of Sex*, 1970].
- Gago, V. (2011) "Cuentos de brujas". Entrevista a Silvia Federici. En *Página 12*, 15 de abril 2011. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6441-2011-04-16.html>
- Galletti, H. (2016) "Violencia contra la mujer en la pareja y acceso a la justicia: mitos románticos como factor de riesgo" en Colanzi, Irma, Femenías, María Luisa y Seoane, Viviana (comps.) *Violencia contra las mujeres: la subversión de los discursos*, Los ríos subterráneos, vol. 5. Rosario: Prohistoria. pp. 223-245.
- Gavrila, C. (2018a) "Sed cual ángeles de piedad, fuertes en vuestra propia debilidad": la feminización profesional y agenciamiento de las visitadoras de higiene social, 1935-1942. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 18.
- Gavrila, C. (2018b) *Hermosear y vigilar* (Doctoral dissertation, Facultad de Trabajo Social). Disponible: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/70919/Documento_completo.pdf-PDFA.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Grassi, E. (1989). *La mujer y la profesión de asistente social: el control de la vida cotidiana*. Buenos Aires: Humanitas
- Grassi, E. (2005). «Prólogo». En Genolet, Alicia y otros (comps.) *La profesión de trabajo social, ¿cosa de mujeres? Estudios sobre el campo profesional desde la perspectiva de los trabajadores sociales*. Buenos Aires: UNER, Espacio Editorial. pp. 9-14.
- Iamamoto, M. (1997). *Servicio Social y División del Trabajo*. San Pablo: Cortez.
- Lagarde, M. (2001) *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lugones, M. (2012) "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". En *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.
- Millet, K. (1995) *Política sexual*. Madrid: Ediciones Cátedra. Traducción Ana María Bravo García. Título original: *Politics sexual*, 1969.
- Pérez Orozco, A. (2014) *Subversión feminista de la economía*. Buenos Aires: Traficantes de sueños.

- Rodríguez Enríquez, C. (2015) *El trabajo de cuidado no remunerado en Argentina. Un análisis desde la evidencia del módulo de trabajo no remunerado*. Buenos Aires: ELA/CIEPP/ADC. pp. 1-24.
- Segato, R. (2016) *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Tinta Limón.
- Sousa Santos, B. (2010) *Para descolonizar Occidente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Wittig, M. (2006) *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales

CAPÍTULO 9

Autoconciencia y reconocimiento del otro en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel

Héctor Oscar Arrese Igor y Luis Tellechea¹³¹

En este trabajo procuramos dar cuenta del problema de la autoconciencia y el reconocimiento del otro en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Con esta finalidad en mente, presentaremos en primer lugar el contexto histórico en el que se origina el idealismo alemán, del que Hegel es uno de los representantes más importantes. En un momento posterior haremos una presentación somera de la dialéctica hegeliana, de modo tal de poder dar cuenta de la estructura argumentativa de la dialéctica del amo y el esclavo. En un momento final, apuntaremos a desarrollar el problema de la autoconciencia y el reconocimiento del otro en la dialéctica del amo y el esclavo, mostrando el devenir y la superación de esta figura de la conciencia.

El contexto en el que surge el idealismo alemán

Poniendo la mirada en el contexto histórico de la Alemania de fines del siglo XVIII y principios del XIX, podemos llegar a descubrir el suelo donde se dan esas relaciones de dominio específicas, constituidas por el vasallaje. Estas relaciones luego se visibilizan en los textos de Hegel, sobre todo en su dialéctica del amo y el esclavo.

En efecto, entrada la era moderna, habiendo acontecido las dos revoluciones, la industrial y la francesa, Alemania no ocupa el primer lugar como potencia comercial y política y no ha emprendido todavía ninguna empresa colonial. Como potencia comercial comanda cómodamente Inglaterra, denominado como “el almacén del mundo”, mientras que Francia es sin duda la que toma la iniciativa política. Inclusive la católica España tiene una larga tradición de conquista y colonización. Estas tres nacionalidades hace tiempo están conformadas como Estados-Nación, teniendo una unidad tanto política como territorial.

¹³¹ Héctor Oscar Arrese Igor (†): Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones en Ciencia y Tecnología – CONICET / Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. Luis Tellechea: Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de La Plata. E-mail: luistellechea76@yahoo.com.ar.

En cambio, Alemania, está fragmentada en una multiplicidad de pequeños estados, sean estos reinos, etc., además de numerosos electorados, cada uno con sus intereses y controles que impiden el desenvolvimiento nacional. Cada gobierno es mercantilista y paternalista en extremo, abrumba a sus súbditos en vistas a la estabilidad social y para desesperación de los empresarios privados. Luego del “Congreso de Viena”, entra en vigor, por iniciativa de Prusia, la única institución común en medio la fragmentación “germana”.¹³² Se trata de la unión aduanera o asociación de aduanas, llamada “Zollverein”. Es una institución de carácter proteccionista que tiene vigencia entre 1818 y 1834, cuando desde Europa se declaman y se difunden las bondades del libre juego de la oferta y la demanda (Hobsbawm, 2007, pp. 180-181).

La economía alemana es eminentemente rural, por lo cual es impotente frente al progreso económico. Su sistema agrario sigue siendo tradicional, porque no considera a la tierra como objeto de comercio. Por lo tanto, la tierra no es poseída por propietarios privados, que tengan plena libertad de comprarla y venderla, guiados por razones comerciales, es decir en función de su interés y su provecho. Este sentido del lucro es una actitud que conlleva un gran cambio de ciertas características poblacionales, porque la gran masa rural tiene que transformarse, al menos en parte, en jornaleros libres y móviles que sirvan al sector no agrícola de la economía.

Dos grandes obstáculos aparecen en el camino del “progreso”, es decir los terratenientes precapitalistas y el campesinado tradicional. Los británicos y los norteamericanos optan por una solución extrema, dado que eliminan al mismo tiempo a ambos grupos. En Alemania soplan aires medievales. En este sentido, recordemos un dato significativo. Los gremios son abolidos recién en 1811, por lo que permanecen las corporaciones, que ejercen una enorme influencia. Por lo tanto, la solución prusiana es la menos revolucionaria, porque consiste en convertir a los terratenientes feudales en granjeros capitalistas y a los siervos en labradores asalariados. Los “Junker” conservan sus pobres haciendas, que habían cultivado mucho tiempo para el mercado de exportación, empleando un trabajo de tipo servil.¹³³ No obstante, ahora lo llevan a cabo contratando a campesinos “liberados” de la servidumbre y de la atadura a la tierra.

Las típicas relaciones feudales desaparecen lentamente en el continente al compás del vaivén de la historia. Esto ocurre luego de la marcha triunfal de los ejércitos de Napoleón que, como fuerza de ocupación, exporta los principios de la Revolución Francesa, es decir la libertad, la igualdad y la fraternidad. En consecuencia, se abolen las relaciones feudales. Estas son restablecidas luego de las guerras, que culminan en la restauración monárquica (Hobsbawm, 2007, pp. 158-162).

¹³² El Congreso fue un encuentro internacional celebrado en la capital austríaca entre el 18 de septiembre de 1814 y el 9 de junio de 1815. Su objetivo es restablecer las fronteras de Europa, tras la derrota de Napoleón Bonaparte. Tiene la intención de retomar la situación anterior a la Revolución Francesa. En relación al tema de nuestro texto, puede hacerse una observación relevante, consistente en que, como resultado del congreso, los diversos estados alemanes fueron reducidos de casi 360 a sólo 38,

¹³³ Se denomina como Junkers a los terratenientes que son miembros de la antigua nobleza de Prusia. Esta domina Alemania durante gran parte del siglo XIX y principios del siglo XX.

La concepción lineal del tiempo frente a la idea cíclica de la historia

La nueva situación epocal impulsa la adopción de una concepción lineal del tiempo. Se trata de una concepción diametralmente opuesta a la concepción cíclica del tiempo. Los griegos de la “la época clásica” imaginaron al tiempo como una figura geométrica, es decir un círculo. Esta era una imagen mítica, de raíces orientales, que estaba estrechamente relacionada con factores astronómicos, tales como los movimientos circulares de los astros. De la temprana literatura de Occidente heredamos una bella imagen, creada por Platón, en la que el tiempo en su gira cósmica mide el movimiento de los planetas (Platón, *Timeo*, 38b-39a). De acuerdo con esta imagen, el tiempo es un gran círculo, con un recorrido perfecto, que es necesario para que los planetas se encuentren en la misma posición respectiva y vuelvan al mismo punto. Este tiempo cíclico implica un futuro cerrado.

Aristóteles define al tiempo de una manera menos estética, más austera y claramente inteligible para nuestra razón secular. Lo caracteriza como la medida del movimiento utilizando como referentes lo anterior y lo posterior (Aristóteles, *Física IV II*, 219 b). En este sentido, el tiempo está subordinado al movimiento, es decir al cambio y, en definitiva, al mundo. El tiempo entonces tiene la misma naturaleza que el espacio. En consecuencia, se produce una espacialización del tiempo, pues el “antes”, el pasado, queda atrás y el “después”, el futuro, queda adelante. Otra de las características que se desprenden de su papel subordinado es su carácter modal, pues el tiempo no es una cualidad del ser, sino solo un modo de medirlo. La verdad del ser se encuentra en lo intemporal (desde Parménides de Elea). La verdad no llega ni deja de ser (Placido Suárez, 2004). Esto nos lleva a recordar la posición “dualista” de la filosofía griega, donde el tiempo es puesto como “antítesis” imperfecta y finita de la eternidad intemporal.

Estamos en un extremo de la historia, que nos lleva a las posiciones de Hegel. Partimos de una concepción circular y cíclica del tiempo, que es dualista. Tiene una dialéctica, que es concebida por Platón desde el horizonte de su cultura estática.

Más allá de la filosofía occidental, encontramos en la tradición judeo-cristiana, una rica y antigua concepción del tiempo, entendido como línea recta. En esta concepción rectilínea, el tiempo fluye en una determinada dirección. El tiempo no vuelve a un mismo punto, sino que se orienta hacia un fin, en el futuro. Lo que “fue” no será lo mismo que lo que “vendrá”, es decir que hay algo nuevo bajo el sol. De este modo, madura el concepto de “teleología”, es decir del transitar por un sendero singular hacia un determinado fin. Desde este punto de vista, la historia se vuelve compleja y ya no es una mera “crónica” puntual sobre un hecho histórico relevante.¹³⁴ Entonces la historia se vuelve una “narración”, es decir que es

¹³⁴ Una crónica es un registro de una realidad contemporánea al historiador, que es un testigo directo de los hechos. Es decir que lo contemporáneo allí precede a lo antiguo.

una sucesión que tiene un principio, un medio y un fin. Por lo tanto, esta sucesión necesita de un sentido para su comprensión.

Luego, una vez llegada la “modernidad” y estando afianzada esta concepción rectilínea del tiempo, los pensadores no se conforman con una descripción de los hechos históricos. Más bien quieren descubrir la dirección de esos “acontecimientos”, esto es hacer una filosofía de la historia.¹³⁵ Se trata de advertir, con el optimismo moderno a cuestas, que hay una progresión de la historia, es decir que lo nuevo es lo progresivamente mejor. De este modo, resurge la idea establecida desde la antigüedad por la tradición judeo-cristiana. En este sentido, la historia es concebida como el proceso de la evolución de la humanidad.

A diferencia de la concepción clásica, la historia, en tanto que paso del tiempo, ya no sería un camino equivocado a la hora de buscar la verdad. La esencia misma de la realidad está constituida en última instancia por el tiempo. El tiempo no es una instancia externa al ser, en tanto que le permite desplegarse y conocerse. El tiempo ya no es un mero modo de medición, sino que más bien es una instancia de transformación del mundo.

La cesura es una de las características fundamentales de la concepción lineal del tiempo. Se trata del acontecimiento principal que determina lo anterior y lo posterior, es decir el pasado y el futuro. Esta cesura está dada por el Mesías, en el contexto de la tradición judeo-cristiana, si bien se da de modo diferente. En el caso del judaísmo, el Mesías todavía no ha llegado, por lo que se está a la espera permanente de esta nueva época de paz y justicia a nivel universal. Este es el contenido del anuncio mesiánico contenido en los libros proféticos.

Es decir que la humanidad mira la historia con el horizonte de un tiempo futuro de plenitud. De este modo, la concepción judía de la historia contiene un momento inacabado y un sentido todavía no determinado del todo, a la espera de su completud final. De allí la importancia del pasado en esta concepción histórica, en la que la memoria juega un rol ético y político fundamental. Pensemos en la Tesis IX de Walter Benjamín, en la que el Ángel de la Historia es arrastrado en su vuelo al futuro, pero mirando aterrorizado al pasado y sus víctimas (Benjamín, 1999, pp. 46-47; Mosès, 1997, pp. 132/ 151-153). En este sentido, Benjamín sostiene que el instante histórico tiene un carácter de pureza, dado que no está sujeto a una concepción de la historia en términos de progreso. En caso contrario, nos hallaríamos frente a una concepción del tiempo homogénea y vacía.

Por otro lado, la concepción cristiana de la historia está determinada por una cesura fundante, que viene dada por la primera venida de Cristo y su resurrección. En consecuencia, la historia tiene un sentido acabado y completo, en la medida en que constituye un progreso inevitable hacia el hecho histórico que marca de modo indeleble el final de los tiempos. Se trata de la segunda venida de Cristo o Parusía. En dicho momento histórico, la humanidad será dividida entre quienes han cumplido con los mandatos del Mesías y quienes no lo han hecho. Dicho de

¹³⁵ El acontecimiento es un hecho histórico, sobresaliente e irrepetible, que altera el curso posterior de la historia. Es decir que supone un quiebre con los sucesos anteriores, o sea un cambio de estructura.

otro modo, se separará el trigo de la paja. En este sentido, Agustín de Hipona articuló una concepción de la historia como progreso en su obra *La Ciudad de Dios* (Agustín de Hipona, 2019).

Una nueva conciencia de la historia

Ya en el siglo XVIII asistimos a una modificación profunda de la concepción judeo-cristiana de la historia, si bien se mantiene su carácter lineal. El sujeto histórico ya no está a la mera espera pasiva de un acontecimiento mesiánico de carácter sobrenatural. Por el contrario, en este momento se seculariza la idea del futuro histórico, ahora concebida como el producto de la agencia de los mismos sujetos. Dicho de otro modo, los procesos históricos pasan a ser concebidos como el resultado de las decisiones de los actores en cada caso. Esto conlleva, por otro lado, la aceleración de los tiempos históricos, en la medida en que el devenir político pasa a estar en manos de sus protagonistas y depende de sus tomas de decisión.

La historia entonces tiende hacia un futuro de plenitud que le es inmanente y no ya trascendente. La consecuencia de esta transformación es necesariamente la pérdida de vigencia de los antiguos dogmas y concepciones del mundo (Habermas, 1994, pp. 113-116). De allí la necesidad de generar nuevas concepciones filosóficas de la historia. Wilhelm Friedrich Georg Hegel desarrolla una concepción dinámica de la dialéctica, en el marco de esta experiencia de renovación continua. En este sentido, se distancia de la concepción platónica de la dialéctica, que le otorga un carácter estático y atemporal.

Hegel piensa al sujeto entonces en términos de autoconciencia, en tanto que está fundado en un movimiento autorreflexivo y de búsqueda continua de su identidad. De allí la relevancia de la *Fenomenología del Espíritu*, publicada por Hegel hacia 1807. El devenir de la conciencia, en la búsqueda del conocimiento de sí misma es el eje de la obra. En particular constituye la estructura misma del capítulo IV, en el que Hegel desarrolla la dialéctica del amo y el esclavo.

El idealismo de Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart hacia 1770. Estudió teología en un seminario en Tübingen, junto con Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Friedrich von Schelling (1775-1854). En 1801 obtuvo el cargo de Profesor en Jena, donde su actividad se vio interrumpida por la invasión napoleónica en 1806. A causa de la invasión tuvo que cerrarse la universidad y Hegel perdió su cargo. Por eso tuvo que trabajar como editor de un diario en Bamberg y fue director de un colegio secundario en Nüremberg. Durante este período se casó y formó una familia, así como publicó su *Ciencia de la Lógica*, en tres volúmenes, aparecidos en 1812, 1813 y 1816.

A partir de 1816 fue profesor en Heidelberg. Allí publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, consistentes en un resumen de la *Ciencia de la Lógica* (llamada también la *Lógica de*

la *Enciclopedia*), seguido de sus aplicaciones a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Luego en 1818 consiguió el cargo de profesor en la Universidad de Berlín. Hasta su muerte dio a la luz varias versiones de su *Enciclopedia*, así como sus *Elementos de Filosofía del Derecho*, apoyándose en la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*, entendiendo al derecho como “espíritu objetivo”.

Murió inesperadamente en 1831 de cólera en Berlín. A su muerte lo sucedió Schelling en su cátedra, quien había sido llamado para cubrir el puesto a causa de haber criticado su racionalismo y proponer una filosofía más religiosa. Las autoridades berlinesas, de este modo, buscaban evitar que la filosofía hegeliana siga extendiéndose entre los jóvenes revolucionarios. Las obras de Hegel editadas después de su muerte consistieron primeramente en manuales pensados para los alumnos de sus clases, o en apuntes de lecciones dadas por Hegel, con agregados de varios de sus alumnos.

Durante su período como director de colegio secundario, Hegel escribió varios trabajos defendiendo algunos aspectos del curriculum, tanto como la educación militar, religiosa y científico-natural. También apoyó la idea de Immanuel Niethammer (1766-1848), un administrador importante del sistema educativo bávaro, de que la educación secundaria debe estar basada en la educación clásica en el griego y el latín y en la literatura (Wood, 2003, p. 300).

La posición de Hegel ha sido denominada como una forma de idealismo. Veamos con algún detalle en qué consiste esta posición. Si bien ha estado presente de una forma u otra a lo largo de la historia de la filosofía, el idealismo tal como desarrolló Hegel tiene su punto de inflexión en la filosofía de Immanuel Kant (1724-1804).

Kant vivió en Königsberg toda su vida, una ciudad que pertenecía al antiguo Imperio Prusiano. Kant puso las bases de su idealismo en su *Crítica de la razón pura*, un libro publicado en 1781. Allí Kant sostiene que no podemos conocer al objeto tal como es, por lo que el pensamiento solamente puede conocer su propia actividad. Es decir que sólo podemos saber que conocemos algo, pero no podemos saber si eso es tal como lo conocemos. Por ejemplo, si estoy viendo esta mesa con un mantel rojo, puedo saber que tengo un concepto de algo (una mesa) y que recibo datos sensibles (colores, olores, etc.), pero no puedo saber si esta mesa efectivamente tiene esta forma y este color. Es decir que el pensamiento es una actividad que tiene un objeto que de alguna manera permanece en penumbras.

Otro mojón fundamental es el pensamiento filosófico de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), quien dio clases en las universidades de Jena y Berlín. Fichte buscó eliminar la idea kantiana de que el conocimiento está limitado por su objeto, si bien el sujeto no puede saber si el objeto es tal como lo conocemos. Lo único que podemos conocer es que realizamos juicios, es decir que decimos que algo es de una manera o de otra, por ejemplo, que esta pared es blanca. Esta es una actividad totalmente libre del Yo, y no está determinada por ninguna instancia externa al mismo.

Hegel elaboró una tercera posición, que algunos intérpretes han calificado como realismo ideal. El realismo implica la presuposición de que algo existe fuera de nosotros, lo cual conlleva el peligro de caer en un empirismo ingenuo. El idealismo sostiene que tenemos una capacidad

cognitiva para conocer formas de la conciencia, sin adjudicarles por eso necesariamente una validez objetiva. Cuando se habla de funciones cognitivas, gracias a las cuales se pueden hacer enunciaciones sobre el mundo que tienen un valor de verdad, esto es, se puede hablar sobre aquello que existe en realidad, se abandona el ámbito del idealismo ingenuo. Hegel aboga por una posición intermedia entre el craso realismo y el mero idealismo de la conciencia, en tanto que sostiene que nosotros construimos juicios con categorías que nos permiten pensar sobre contenidos que existen en la realidad, esto es, sobre contenidos verdaderos.

Ahora bien, Hegel considera que el pensamiento tiene una dinámica propia, que es el modo en que se desarrolla también la realidad. Consideramos que este modo de pensar puede entenderse si observamos el modo en que funcionan los organismos. Supongamos que un animal tiene hambre y luego la satisface con una naranja. En un primer momento tenemos un organismo que necesita nutrición, que se opone a un objeto que no es él, esto es la naranja que le servirá de alimento. Es decir que tenemos dos objetos que se oponen y niegan mutuamente. Sin embargo, en un tercer momento estos dos objetos son integrados en una unidad superior, que es el organismo nutrido. En este organismo que ha recibido el alimento, este último ha quedado integrado y ha formado una realidad nueva, que es distinta al estado del organismo cuando necesitaba nutrición.

De acuerdo con este proceso cada momento nuevo asimila e integra a los dos anteriores, que estaban opuestos entre sí. Esta dinámica está presente en la famosa dialéctica del amo y el esclavo, que consideraremos a continuación.

El deseo de la autoconciencia

La *Fenomenología del Espíritu* es la primer gran obra del corpus hegeliano, que vio la luz en 1807. El libro busca mostrar el modo en que la conciencia humana se va formando. A lo largo del texto la conciencia va adoptando diferentes figuras, que van entrando en contradicción. En consecuencia, cada figura de la conciencia va colapsando y dando lugar a una figura nueva. Pero cada figura sucesiva no aniquila a la anterior, sino que la contiene y la integra. Esto puede verse en la dialéctica del amo y el esclavo, desarrollada en el capítulo IV del libro.

El núcleo metodológico del texto es el principio de la conciencia, según el que la conciencia se relaciona consigo misma por medio de aquello respecto de lo que se diferencia. Con este principio en mente, Hegel articula las diferentes figuras de la conciencia. En la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*, nuestro autor analiza las figuras de la conciencia en las que el sujeto está relacionado con un objeto que conoce. En este contexto está el capítulo donde trata de la certeza sensible, que hace referencia al conocimiento directo de los cinco sentidos.

En un capítulo posterior se ocupa de la percepción, que tiene que ver con la captación estructurada de un objeto, en la que están combinados los datos de los cinco sentidos, junto con conceptos que nos permitan captar al objeto. Es decir que, en la percepción, por ejemplo, de

una mesa, entran en juego los colores, olores, sonidos que me permiten captar dicho objeto, junto con el concepto de mesa, que me permite identificarlo.

Finalmente, nuestro autor se ocupa del conocimiento puro del entendimiento, propio de la física. Allí entran en juego relaciones matemáticas, con independencia de los datos que recibamos de los sentidos. Por eso Hegel denomina a este mundo racional como el “mundo invertido”, porque opera con independencia de lo que percibimos directamente.

Las tres figuras de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento van colapsando, pero son sustituidas por la siguiente, que conserva todo el contenido de la figura previa. Una vez que se anula la figura del entendimiento, Hegel pasa del grupo de aquellas figuras que involucran a un sujeto que conoce a un objeto, al grupo de las figuras de la “autoconciencia”, que se conoce a sí misma.

Es en este contexto de la autoconciencia que se relaciona consigo misma, que tiene lugar la dialéctica del amo y el esclavo, la cual viene precedida por las figuras de la vida y el deseo. La vida es el primer momento de la autoconciencia, en el que el sujeto está inmerso en una totalidad. En este sistema de la vida cada elemento o estado se convierte en su opuesto. Por ejemplo, pasamos de estar sanos a estar enfermos y, una vez curados, volvemos a fluctuar hacia aquel estado de salud. Si tenemos sed, una vez que tomamos agua pasamos al estado de saciedad, para luego volver a tener sed al rato. Cuando el organismo vivo muere se convierte en su opuesto, que es un cadáver, el que permite abonar la tierra para que germinen semillas y den lugar a organismos vivos otra vez.

Pero la vida es seguida por el deseo, que surge cuando en medio del sistema de la vida hace su aparición la autoconciencia, como la animalidad del ser humano. El deseo es una figura de la conciencia que tiene un carácter animal porque consiste en el consumo inmediato del objeto, que es destruido para satisfacer las necesidades del sujeto. El ejemplo paradigmático de esta figura es la alimentación, cuando el sujeto devora el objeto. Si yo consumo un alimento, lo destruyo para calmar mi hambre, pero no puedo conocerme a mí mismo gracias al acto de la alimentación. Esto es así porque el objeto no puede reflejarme mi identidad, dado que desaparece como tal una vez que lo he consumido.

En la figura del deseo, la autoconciencia establece una relación directa con un objeto que produce placer. De allí que esta figura nos recuerde aquella frase del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe, en la que se define a este estado como si el sujeto se tambaleara desde un deseo hacia la satisfacción de dicho deseo, para volver a sufrir el mismo deseo, consumiéndose en este proceso profundamente insatisfactorio (Goethe, 2002, p. 104). El deseo consiste entonces en una búsqueda permanente de objetos, que nunca pueden apagar su intensidad. Dado que la relación del deseo con sus objetos es sumamente inestable, la autoconciencia no puede vincularse consigo misma por medio del objeto, y por eso esta relación colapsa.

Como dijimos anteriormente, la figura del deseo corresponde al estadio animal de la conciencia humana. En tanto que tal, el deseo supone que la conciencia está aislada en sí misma, sin contacto con las demás autoconciencias. Pero sobre todo gira en torno de la búsqueda de la supervivencia del propio organismo. Por eso es insaciable, dado que la propia existencia

siempre está en peligro. Dadas estas razones, Hegel sostiene que esta figura puede ser superada únicamente si la autoconciencia se relaciona con otra autoconciencia y no ya con un objeto. De este modo, se puede acceder al plano de la intersubjetividad.

El reconocimiento del otro

La razón de este cambio de figura tiene que ver con que la autoconciencia necesita estar vinculada con un objeto que tenga independencia en sí mismo y, por lo tanto, no pueda ser destruido. Sólo de este modo la autoconciencia podrá tener garantizada una relación estable consigo misma. Por eso este objeto de la autoconciencia en realidad debe ser otro sujeto. Por otro lado, la nueva figura de la conciencia debe superar otro rasgo fundamental de la animalidad, que es la búsqueda exclusiva y permanente de la propia supervivencia. Para decirlo con palabras de Hegel, esta figura debe dejar de ser una “(...) conciencia hundida en el ser de la vida” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, p. 130/111). Dicho de otro modo, la autoconciencia se niega permanentemente a sí misma en el objeto que desea. Por lo tanto, debe negar esta relación negativa para poder volver a sí misma.

Esta negación del deseo implica que la autoconciencia no se relacione más con un objeto que sea dependiente de ella y que esté a su merced, para que no pueda destruirlo y que no colapse este vínculo. Dicho de otro modo, el otro sujeto debe tener alguna independencia, que le permita sostenerse frente a cualquier intento de manipulación o cosificación por parte del otro. Por lo tanto, esta otra autoconciencia debe haber negado en sí misma su relación inmediata con la vida, en la medida en que no busque ya exclusivamente su supervivencia.

Hegel postula entonces una “duplicación” de las autoconciencias, que tiene a su vez un doble sentido. Esto es así porque la autoconciencia puede encontrarse consigo misma únicamente en la medida en que se niega a sí misma, al afirmar a la otra autoconciencia, que es otro sujeto. La otra autoconciencia puede afirmarse a sí misma también únicamente en la medida en que se niegue a sí misma. Es decir que cada autoconciencia puede saber que existe sólo si es confirmada por otra autoconciencia, que opera como mediación o espejo de aquella. Por eso Ludwig Siep explica esta estructura de doble sentido en términos de que “algo se convierte en su opuesto o es su opuesto por medio de sí mismo” (Siep, 1998, p. 110).

Por lo tanto, cuando la autoconciencia niega a la otra, en realidad afirma que es otra autoconciencia independiente y capaz de actuar por sí misma. Si bien la otra autoconciencia es utilizada como un mero instrumento para que la primera autoconciencia pueda conocerse a sí misma, a esta última no le queda otra alternativa más que reconocer a la otra como una autoconciencia libre y dueña de sí misma, es decir que no es un medio para ninguna otra autoconciencia. Dicho de otro modo, la otra autoconciencia es liberada de su “ser en el otro”, por lo que recupera el dominio de sí misma (Hegel, 1987, p. 114; Hegel, 1988, pp. 128 / 109-110).

Este es el sentido de la relación de reconocimiento, por medio de la cual cada autoconciencia se reconoce a sí misma en la otra. En principio, parecería que se trata de una rela-

ción de reconocimiento simétrica, porque cada autoconciencia reconocería a la otra como un sujeto igual y con los mismos derechos. Sin embargo, como señala Alexandre Kójeve, en esta relación postulada por Hegel cada autoconciencia quiere imponerse a la otra como superior a ella (Kójeve, 1975, p. 25; Brandom, 2004, pp. 46-77; Gadamer, 1998, p. 228; Kelly, 1998, pp. 191-193). Veamos en detalle la argumentación desarrollada por Hegel para arribar a esta conclusión.

Luego de las secciones correspondientes a la vida y al deseo, nuestro autor llega a una situación tal que la autoconciencia tiene una existencia meramente animal, es decir que toda su existencia gira en torno a garantizarse la subsistencia, para evitar morir. Es decir que se trata de una autoconciencia pasiva, que meramente reacciona frente al entorno, de modo instintivo. Dicho de otro modo, en este estadio primitivo la autoconciencia es un mero reflejo de la realidad exterior (Taylor, 1998, pp. 208-209).

Sin embargo, como se mostró anteriormente, la figura del deseo colapsa en un momento, porque la autoconciencia no puede relacionarse consigo misma por medio del objeto buscado, en tanto que lo destruye y busca otros permanentemente. Por lo tanto, la autoconciencia debe negar su relación con la vida y trascender la necesidad de garantizarse la mera supervivencia de su organismo. A su vez la autoconciencia no podrá llevar a cabo esta tarea si no se relaciona consigo misma por medio de otra autoconciencia, la que necesariamente deberá haber realizado la misma operación de negación consigo misma. Para decirlo con palabras de Hegel, “el hacer del uno” (*sein Tun*) es igual al “hacer del otro” (*das Tun des Anderen*) (Hegel, 1987, p. 114; Hegel, 1988, pp. 128 / 109-110).

Como explica Taylor:” el reconocimiento recíproco es una tarea a realizar en común. Según Hegel cada uno lleva a cabo en sí mismo y para sí mismo lo que el otro intenta lograr en la relación con él” (Taylor, 1998, p. 209). En tanto que cada autoconciencia libre se “representa” y “muestra” como tal ante la otra, es “vista” por el otro también como una autoconciencia libre e independiente. Cada uno es “reconocido” de este modo por el otro como un ser libre y autónomo (Marx, 1986, pp. 62-63). De ello resulta la confirmación recíproca de ambas como autoconciencias (Gadamer, 1998, p. 229). Con palabras de Hegel, las autoconciencias “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, pp. 129 / 110).

Gadamer ilustra esta relación con el ejemplo del saludo, como una forma de reconocimiento recíproco, del siguiente modo: “Piénsese en el sentimiento de humillación, cuando el otro no responde a nuestro saludo, ya sea porque el otro no nos quiere conocer, lo cual constituye una derrota terrible para la propia autoconciencia, sea porque el otro efectivamente no nos reconoce, o sea porque nos ha confundido con otro y por ello nos ha negado, esto tampoco provoca un sentimiento agradable, tan esencial es la reciprocidad” (Gadamer, 1998, p. 229).

Debe explicarse, por otro lado, en detalle el principio que Hegel formula para explicar esta relación de mutuo reconocimiento: “la autoconciencia es en y para sí, en tanto que es en y para sí para un otro” (Hegel, 1987, pp. 112-113; Hegel, 1988, pp. 127 / 108-109). Según este principio, cada autoconciencia se relaciona consigo misma como un ser libre y autónomo, esto es, se entiende a sí misma como tal. Este es el contenido de la certeza de sí misma, y cada

una es en este sentido “para sí” (*für sich*). Pero cada uno es a su vez realmente así, por eso es además “en sí” (*an sich*). Esto es posible sólo gracias a que cada una se objetiva a sí misma en la relación con otra autoconciencia.

Luego el concepto de autoconciencia tiene su realidad sólo en la relación del reconocimiento recíproco. Por medio de la mediación mencionada surge una “unidad espiritual” (*geistige Einheit*) en la duplicación de la autoconciencia, por lo que puede decirse que el yo es nosotros y nosotros somos el yo. Es gracias a esta interdependencia que ambas autoconciencias pueden objetivarse a sí mismas por medio del reconocimiento de la otra, porque pueden identificarse con la otra en su interrelación y así identificarse consigo mismas y volver a sí mismas (Marx, 1986, p. 62).

La dialéctica del amo y el esclavo

Sin embargo, asombra al lector que, luego de que Hegel postule la necesidad de que se logre esta comunidad de las autoconciencias, desarrolle su famosa dialéctica del amo y el esclavo. Se trata de una relación de dominación y menosprecio del otro y de ningún modo de una relación de reconocimiento mutuo. La razón de esto es que nuestro autor considera que la comunidad de las autoconciencias en realidad es un estadio final de un proceso complejo y conflictivo, que debe ser expuesto en primer lugar. Este camino de la formación de la autoconciencia en relación con las demás es el tema de la sección “Independencia y Dependencia de la autoconciencia: señorío y servidumbre” (*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft* “).

Este proceso necesariamente debe partir del aislamiento de la autoconciencia, propio de la figura del deseo. En esta actitud inicial, la autoconciencia está en una relación inmediata consigo misma, excluye totalmente a todas las demás autoconciencias, dado que todas aparecen como si no tuvieran nada que ver con la esencia de aquella primera autoconciencia individual. Como se mostró anteriormente, en un comienzo la autoconciencia está unida inmediatamente a la vida, es decir que se relaciona consigo misma a través del objeto que consume y no de la otra autoconciencia. De allí la frase contundente de Hegel: “surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida” (Hegel, 1987, p. 115; Hegel, 1988, pp. 130 / 111).

Dado que la autoconciencia podrá ir al encuentro de las otras autoconciencias sólo negando su relación inmediata con la vida, deberá abandonar la búsqueda exclusiva de su supervivencia biológica, negándola y superándola. Dicho de otro modo, la autoconciencia deberá negar la preservación de su organismo, a fin de lograr que la otra autoconciencia la reconozca como una autoconciencia libre y que puede determinarse por sí misma. Pero la otra autoconciencia debe hacer la misma operación, según lo argumentado más arriba. Por eso la lucha de ambas autoconciencias para ser reconocidas por la otra es una lucha a muerte. El reconocimiento que ambas buscan en el enfrentamiento es necesariamente el honor y el prestigio, como señala

Alexandre Kójeve. Dicho de otro modo, cada autoconciencia busca ser considerada como superior a la otra autoconciencia. Esto es así porque todavía la autoconciencia no ha superado el ámbito de su aislamiento y percibe a la otra autoconciencia como un sujeto que debe ser controlado y, en este sentido, debe ser tratado como una cosa. Gadamer ilustra este momento de la *Fenomenología del Espíritu* por medio del ejemplo del duelo, para el restablecimiento del honor herido (Gadamer, 1998, p. 230).

Por otro lado, Robert Brandom recurre al ejemplo del código del samurai, que exige el suicidio en caso de un comportamiento deshonesto. El samurai se identifica tanto con este código, que se ha convertido en una parte de su auto-interpretación. Por eso está dispuesto a poner en riesgo y ofender las características superficiales de su auto-interpretación (con las cuales no se ha identificado, en este caso su vida biológica), a fin de completar su auto-interpretación. La negación de la vida biológica por parte del samurai es indispensable cuando ha violado el código Bushido, porque no es más un samurai, sino un mero organismo biológico. Se convierte, por decirlo así, en un mero animal, por lo que podrá superar este estado sólo si se suicida. De acuerdo con este código el samurai ofrenda su vida, a fin de seguir siendo un samurai. Las obligaciones del código son elementos esenciales de su auto-comprensión, mientras que la autoconservación no lo es. En este contexto es que Brandom considera a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento como “una imagen vivaz de una dimensión importante de la transición de la naturaleza al espíritu” (Brandom, 2004, p. 50).

En esta lucha, entonces, cada autoconciencia está dispuesta a matar a la otra, porque no la reconoce en tanto que organismo vivo, sino más bien en la medida en que niega la necesidad de cuidar por su supervivencia. Por lo tanto, parece razonable esperar que la lucha termine con el asesinato de alguna de las dos autoconciencias, o con ambas. Sin embargo, si esto ocurriera la relación misma de reconocimiento que se busca sería imposible, dado que no habría otra autoconciencia que pudiera confirmar a la otra que es un sujeto libre. Hegel lo expresa del siguiente modo: “(...) el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la consciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como “cosas” (Hegel 1987, pp. 116-117; Hegel, 1988, pp. 131/112).

Siguiendo la dialéctica hegeliana, en realidad las dos autoconciencias deben ser conservadas e integradas en la nueva relación de reconocimiento que resulta de la lucha, por lo que ninguna de ellas puede ser eliminada. Por esa razón Hegel postula que la lucha por el reconocimiento culmina con dos formaciones diferentes, una de las cuales es el amo (*Herr*) y el otro es el esclavo (*Knecht*). El amo es la autoconciencia que arriesgó su vida para lograr el reconocimiento del otro y por eso ganó el conflicto. Por otro lado, la autoconciencia del esclavo decidió preservar su vida por miedo a la muerte, con lo que perdió en el enfrentamiento. Como resultado, la autoconciencia del amo puede verse reflejada en la del esclavo, que le confirma su superioridad y, en tanto que tal, su carácter de sujeto libre. Por el contrario, la autoconciencia del

esclavo no puede relacionarse consigo misma, porque el amo la percibe únicamente como una cosa o un instrumento que puede usar para satisfacer sus preferencias y necesidades.

Entonces el amo se relaciona consigo mismo por medio de dos elementos, que son el objeto que puede desear en cada caso y el esclavo, quien es un instrumento para conseguir su objeto. El amo se relaciona inmediatamente con el objeto en la medida en que es un mero objeto de disfrute, por lo cual debe ser negado y destruido al modo en el que ocurriría en la figura del deseo. Pero también el amo se relaciona con el esclavo de modo inmediato, porque lo reconoce como un sujeto superior a él y, en tanto que tal, como un sujeto libre. Finalmente, el amo se relaciona con el objeto de modo mediato, dado que el esclavo es el que elabora el objeto para que el amo lo disfrute y consuma. De este modo, la actividad del esclavo es totalmente dependiente, dado que es una extensión del brazo del amo (Hegel 1987, pp. 117-118; Hegel, 1988, pp. 132-133 / 113-114).

Ahora bien, al igual que en las demás figuras de la conciencia que se manifiestan en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura del amo y el esclavo colapsa, dado que no puede sostenerse. Esto es así ninguno de los dos puede establecer una relación de reconocimiento recíproco. Claramente el esclavo no puede ser reconocido por el amo, dado que este último lo considera un mero animal que busca mantenerse vivo a cualquier precio. Pero el amo tampoco puede verse confirmado por el esclavo, justamente por esa misma razón. Es decir que la autoconciencia del esclavo no puede devolver al amo su imagen de ser un sujeto libre, dado que el esclavo no tiene autoridad normativa para hacerlo. Sería una situación análoga a una institución que otorgara un premio académico sin tener el prestigio necesario para ello.

De este modo, el amo no puede conocerse a sí mismo gracias al esclavo y queda deshumanizado, degradado al estado animal del deseo, que es previo a la relación intersubjetiva entre las autoconciencias. Según Hegel el destino del esclavo es muy distinto. La autoconciencia del esclavo se desarrolla por medio de la experiencia del miedo (*Furcht*). La vida del esclavo depende del poder del amo, en tanto que él tiene el control sobre su vida y puede matarlo en cualquier momento. El amo no considera a la vida del esclavo como algo de valor, de modo tal que el esclavo no tiene miedo por esto o por aquello, sino por la totalidad de su vida. Así experimenta él que la vida biológica no es nada y puede llevar a cabo en sí mismo la negación del momento de la vida. En consecuencia, suprime en la autoconciencia del esclavo su “supeditación a la existencia natural” (Hegel 1987, p. 119; Hegel, 1988, pp. 134/ 114).

El esclavo hace esta experiencia de la futilidad de la vida no sólo en sí mismo, sino también por medio del trabajo. Como ya se dijo más arriba, la relación del amo con la cosa está mediada por el esclavo, que la elabora para dejarla lista para ser consumida. El amo sencillamente disfruta la cosa, es decir, la consume y la destruye. Como ya se constató en el momento del deseo, esta relación colapsa porque la cosa no conserva ninguna independencia (Hegel 1987, p. 120; Hegel, 1988, pp. 135 / 115). Más bien, luego de la destrucción del objeto, se busca uno nuevo, y este proceso se repite al infinito.

Por el contrario, el esclavo logra la mediación de su autoconciencia por medio de un ser externo, gracias a la formación de sí mismo (*Selbstbildung*) por medio del trabajo. El esclavo se

relaciona inmediatamente con la cosa que existe independientemente de él. Debe elaborarla, pero no destruirla, por lo que la dinámica del deseo es interrumpida. Esta interrupción del deseo marca el comienzo del proceso de la formación de sí mismo, por medio del cual el esclavo se representa a sí mismo en la cosa por medio del trabajo. El esclavo expresa allí su singularidad en tanto que conciencia individual, y se relaciona de este modo consigo mismo por medio de la cosa independiente. Por ejemplo, cuando alguien cultiva una huerta, está expresando y materializando los objetivos que se va proponiendo al realizar la tarea, tales como desmalezar, colocar las semillas en tal lugar y no en otro, etc. De este modo, el esclavo logra humanizar su entorno y reconocerse en él, como algo que él mismo ha producido.

El esclavo supera el miedo inicial, en tanto que él se encuentra a sí mismo en la realidad de la vida, por la que antes había experimentado tanto temor. La autoconciencia del esclavo suprime la cosa que se le presenta como contrapuesta, a la que temía por considerarla algo extraño. De este modo el esclavo se expresa a sí mismo, exterioriza su ser verdadero para sí. Gracias al miedo, el esclavo ha llevado a cabo la negación de su dependencia de la vida, y ha logrado una relación consigo mismo, que permanecía sin embargo en el ámbito interno de la propia conciencia.

La formación de sí mismo (*Selbstbildung*) es la realización en el mundo objetual de esta relación consigo mismo. Por lo tanto, la formación de sí mismo del esclavo representa un progreso frente al estado anterior del miedo. Sin embargo, ambos son, según Hegel, elementos centrales en el desarrollo de la conciencia esclava. Sin el miedo, la autoconciencia del esclavo no se relacionaría consigo misma, porque no podría renunciar a estar unida a la vida. Pero sin la formación (*Bildung*), sin la obediencia y el servicio, el miedo no se hubiera vuelto consciente y hubiera permanecido como algo interno, por lo que la autoconciencia del esclavo no habría podido objetivarse (Hegel 1987, pp. 120-121; Hegel, 1988, pp. 136 / 115-116).

Con esto se ha modificado radicalmente el modelo de la lucha por el reconocimiento. La formación del amo, que representó la conciencia en relación consigo misma, deviene ahora la conciencia del esclavo. La conciencia del amo termina unida a la vida porque no puede medirse a sí misma en el objeto con el cual se relaciona sólo por medio del disfrute. El objeto permanece meramente negado por el disfrute, destruido, dependiente e inestable, por lo cual no es posible ninguna mediación.

Asimismo, el amo no puede ser mediado por la conciencia del esclavo, porque no se trata de una interrelación de reconocimiento recíproco. La conciencia del esclavo se relaciona finalmente consigo misma por medio de la mediación objetiva del objeto a trabajar. La formación de sí mismo le da al esclavo una nueva chance de volver a sí mismo y de liberarse de su vinculación a la vida. Pero es la figura del amo y no la del esclavo la que estaba definida por su desvinculación con la vida. Por lo tanto, el resultado de la dialéctica del amo y el esclavo es una reinterpretación radical del primer modelo.

A modo de conclusión, consideramos que estamos en condiciones de afirmar que la dialéctica del amo y el esclavo muestra la imposibilidad de establecer una relación de reconocimiento basada en la dominación y la cosificación del otro. Por otro lado, Hegel destaca la importancia

del trabajo como instancia de liberación de la subjetividad respecto de la vinculación a la vida y al logro consecuente de la autoconciencia.

Referencias

- Agustín De Hipona. (2019). *La ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Benjamín, W. (1999). "Tesis sobre la historia". En: *Ensayos escogidos*. México: Coyoacán.
- Brandom, R. (2004). "Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung". En: Halbig, Ch., Quante, M., Siep, L., (Hrsg.), *Hegels Erbe*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 46-77.
- Gadamer, H. G. (1998). "Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins". En Fulda, H. F., Henrich, D., (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 217-242.
- Goethe, J. W. (2002). *Faust*. Munich: Verlag CH Beck.
- Habermas, J. (1994). "La nueva impenetrabilidad", *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Hobsbawm, E. (2007). *La era de la revolución. 1789-1898*. Buenos Aires: Crítica.
- Kant, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelte Schriften* (Akademie Ausgabe), Band V, (1908). Berlin. Citado con la abreviatura *KpV*.
- Kojève, A. (1975). *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1987). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. Citado con la abreviatura *FE*.
- Hegel, G. W. F. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Félix Meiner Verlag. Citado con la abreviatura *PdG*.
- Marx, W. (1986). *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Mosès, S. (1997). *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Madrid: Cátedra.
- Pöggeler, O. (1998). "Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes". En: Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16. Berlin: Akademie Verlag, pp. 129-141.
- Placido Suárez, D. (2004). "El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica", *RDTP*, LIX, 1 157-172.
- Siep, L. (1998). "Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes". En: Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16, Berlin, Akademie Verlag, pp. 107-127.
- Taylor, Ch. (1998). *Hegel*, Übersetzt von Gerhard Fehn. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wood, A. (2003). "Hegel on Education". En: Oksenberg Rorty, Amélie, *Philosophers on Education*. London/New York: Routledge, pp. 300-317.

Las/os autoras/es

Coordinadores/as

Asprella, Ezequiel

Profesor de Filosofía egresado de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es docente de la materia Filosofía Social en la Facultad de Trabajo Social (UNLP) y en Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. También es profesor de la materia Filosofía y Filosofía e Historia de la Ciencia y Tecnología en escuelas secundarias. Está realizando el posgrado en Epistemología e Historia de la Ciencia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Realizó la Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación “Geopolítica y descolonización del saber” en la Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.

Liaudat, Santiago

Magíster en Ciencia, Tecnología y Sociedad por la Universidad Nacional de Quilmes, Especialista en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Federal de Juiz de Fora (Brasil), Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata y Diplomado Universitario en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy. Profesor Titular Ordinario en la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Investigador del Laboratorio de Estudios en Cultura y Sociedad (FTS-UNLP). Se dedica a temas del pensamiento nacional y latinoamericano en general y, en particular, referido a ciencia, tecnología, desarrollo y dependencia, las relaciones entre capitalismo y conocimiento, el análisis de la dependencia epistémica y las vías para alcanzar un pensamiento emancipador y un desarrollo nacional soberano e inclusivo. Integrante de la Cátedra Libre Ciencia, Política y Sociedad (UNLP), la Red de Pensamiento Latinoamericano en Ciencia, Tecnología y Sociedad (Red PLACTS), la Asociación de Filosofía y Liberación (AFyL) y la revista Ciencia, Tecnología y Política.

Parra, Fabiana

Doctora, Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Trabajo Social (FTS- UNLP).

Su investigación posdoctoral en el CIEFI- IdIHCS/ CONICET- UNLP consiste en una crítica política del género desde una perspectiva feminista interseccional. Ha realizado estancias de investigación en la UNAM- México; UNICAMP y UFRJ- Brasil, en UDELAR- Uruguay; y en la UGR- España. Y ha sido Profesora Visitante de la UNMSH- México y en Uchile. Es Editora en *Resistencias*, Revista de Filosofía de la Historia editada por Religación Press, CICSHAL. Directora del Proyecto de Extensión “Cuestionarlo todo para retejernos de otro modo” con mujeres privadas de la libertad. E integra proyectos de investigación en la UNLP y en UGR.

Autores/as

Arrese Igor, Héctor

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Fue becario doctoral y postdoctoral del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en las universidades de Halle y Heidelberg. Se desempeñó como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como Profesor Titular de Filosofía Social en la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Publicó numerosos artículos sobre ética, filosofía política y social, filosofía del derecho, idealismo alemán y neokantismo. Es autor además del libro *Derecho, Intersubjetividad y Justicia*. Falleció en el año 2020.

Baldoni, César

Licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Auxiliar docente de la cátedra de Filosofía/Introducción a la Filosofía desde el año 1999. Ha trabajado por treinta años en la función pública en la Secretaría de Niñez y Adolescencia del Ministerio de Desarrollo Social de la Provincia de Buenos Aires (actualmente se encuentra jubilado de ese cargo). Participa de un proyecto PI+D en el LECyS y participa en el dictado de seminarios de grado en la Facultad.

Bolla, Luisina

Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Integrante del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (FaHCE, IdIHCS, UNLP). Trabaja como docente en las Facultades de Trabajo Social y de Psicología (UNLP). Participa de proyectos de investigación radicados en la Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación (UNLP) y de proyectos de extensión (Centro de Atención a Víctimas de violencia de género, FCJyS, UNLP). Cuenta con diversas publicaciones en el país y en el exterior. Es co-autora del libro *Antropología Filosófica (para no filósofos)*, Buenos Aires, Waldhuter, 2016 (junto con M. Anzoátegui y M. L. Femenías). Su investigación doctoral analiza teorías feministas materialistas contemporáneas desde la Filosofía de Género.

Conti, Romina

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Especialista en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional de Mar del Plata y Profesora en Filosofía (UNMdP, 2005). Actualmente se desempeña como Profesora e investigadora de la Facultad de Humanidades y la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social, ambas de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Radica sus investigaciones en el Grupo Problemas de Filosofía Contemporánea (FH-UNMdP) y en el Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales (GIPS, FCSyTS-UNMdP) y es integrante de la Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires (AAIE-BA). Ha participado como conferencista, panelista y expositora en numerosos encuentros nacionales e internacionales de su especialidad, ha dictado cursos de grado y posgrado en el área de la Filosofía social y política, la Estética y los estudios culturales y coordina diversos grupos de investigadores/as en formación en esos campos. Entre sus publicaciones se encuentran: *Teoría social y praxis emancipatoria* (Comp. Herramienta, 2011) y *Perspectiva decolonial. Conceptos, debates y problemas* (Comp, EUEM, 2017-2020).

García Corona, Omar

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación, México (AFyL). Ha trabajado en su tesis doctoral una crítica latinoamericana con clave decolonial a la Primera Escuela de Frankfurt (Horkheimer y Adorno) respecto a su visión de la modernidad todavía eurocéntrica. Ha sido profesor invitado en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, en la Universidad Nacional de Jujuy, Argentina y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM al Curso colectivo Filosofía y Teoría Crítica. Actualmente es docente investigador en el IEMS de la Ciudad de México. Es también parte del grupo de autores de la *Política de la liberación III* que dirige Enrique Dussel. Ha escrito artículos sobre Teoría crítica, filosofía de la liberación y pensamiento decolonial.

Gerónimo, Federico

Licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesor en Filosofía por el Instituto de Formación Docente de Buenos Aires. Ayudante ordinario en Introducción a la Filosofía Facultad de Trabajo Social UNLP. Actualmente cursa la Especialización en Docencia Universitaria en UNLP. Adscripto a la docencia en Prácticas educativas en perspectivas de Inclusión FTS UNLP. Docente de Filosofía en instituciones del nivel secundario y en el Nivel Superior Terciario en los profesados de Educación Inicial, Primaria y Especial y en las tecnicaturas de Psicopedagogía y Fonoaudiología. Participa como investigador y docente ad honorem en el Programa “Pensamiento Americano” UNTREF y en el dictado del curso de formación docente Pensar en Movimiento UNTREF.

Estévez, Darío

Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Se encuentra culminando la Especialización en Gestión de la Educación Superior. Trabaja desde 2010 como docente en Escuelas Secundarias de La Plata, Berisso, Ensenada y Brandsen. Actualmente es docente de Filosofía y Lógica en el Colegio Nacional Rafael Hernández, de Lógica en el Liceo Víctor Mercante (ambos dependientes de la UNLP) y de Bioética en Colegios dependientes de la UNLP. Fue Presidente de la Federación Universitaria de La Plata. Fue adscripto graduado de la cátedra de Filosofía de la Facultad de Trabajo Social entre 2017 y 2019.

Fontana, Juan Manuel

Profesor de Filosofía por Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Especialista en Epistemologías del Sur (CLACSO). Diplomado Universitario en Filosofía de la Liberación (UNju). Profesor Adjunto en *Introducción a la Filosofía* (FTS-UNLP). También tiene años de ejercicio docente en educación superior no universitaria y educación media. Publicaciones: *Descolonizar el saber, transformar nuestras prácticas educativas. El pensar filosófico más allá del canon eurocéntrico* (2019). *La democracia económica más allá del paradigma tradicional del desarrollo* (2019). Miembro de los proyectos de investigación: *Formas de estar juntos. Mecanismos generadores de desigualdad y alteridad...* (FTS); *Dependencia epistémica, eurocentrismo y colonialidad del saber: hacia un pensamiento situado* (FTS). Co-director del proyecto de extensión: *Estigmatización y alternativas en contextos de pos-encierro. Cooperativismo y estrategias comunitarias para personas privadas de su libertad* (FaHCE-FTS).

Verdini Aguilar, Marina

Diplomada en Filosofía de la Liberación por la Universidad Nacional de Jujuy (UNju). Profesora en Historia. Licenciada en Historia con orientación en Historia Americana y Argentina por la Universidad Nacional del Sur (UNS). Doctoranda en Historia Americana y Argentina. Miembro del Centro de Estudios Interdisciplinarios sobre Nuestra América “José Martí (CEINA) y del PGI “La independencia de Cuba y el entramado de actores en el contexto 1868-1898 y su despliegue”. Se desempeña como Asistente (JTP) y Ayudante en la cátedra de Historia Constitucional (Universidad Nacional del Sur) y como Profesora a cargo de Historia de la Cultura y Problemática Social Latinoamericana (Universidad Salesiana). Sus investigaciones se vinculan a la *praxis* revolucionaria de José Martí, al proceso cubano del '98 y a la Filosofía y Psicología de la Liberación. Ha coordinado el Taller “Filosofía de la Liberación y pensamiento decolonial”, en el marco de VIII Jornadas de Investigación en Humanidades.

Maddoni, Luciano

Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CES-BA). Se desempeña como docente en el área de Filosofía en la Universidad Nacional de San

Martín (UNSAM), en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR), en la Universidad del Salvador (USAL) y en institutos superiores de profesorado de la provincia de Buenos Aires. Es miembro del equipo del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF). Coordina el proyecto de investigación “La Filosofía de la liberación en su ‘polo argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975” en el Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL/UNSAM). Recientemente ha publicado, en coautoría con Marcelo González, el libro: *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)* (Buenos Aires: Teseo).

Meschini, Paula

Licenciada en Servicio Social por la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP). Actualmente se desempeña como Profesora e investigadora de la Facultad de Ciencias de la Salud y Trabajo Social de la UNMdP, y como Decana de la misma unidad académica. Integra el Grupo de Investigación Problemáticas Socio-culturales (GIPS, FCSyTS-UNMdP), donde dirige dos Proyectos bianuales vinculados a la perspectiva descolonial y a la sistematización en Trabajo Social. Ha participado como conferencista, panelista y expositora en numerosos encuentros nacionales e internacionales de su especialidad, ha dictado cursos de grado y posgrado en el área del Trabajo Social y las Ciencias Sociales en general en Argentina y en el extranjero. Sus investigaciones, vinculadas a los aportes descoloniales y a las problemáticas sociales contemporánea, abordan cuestiones disciplinares propias de las Ciencias Sociales, problemas de economía popular y políticas públicas, así como problemas en torno a la noción de Estado y modelos de desarrollo. Entre sus publicaciones se encuentran: *Sistematización de la intervención en trabajo social* (Espacio editorial, 2018) y *Trabajo Social y descolonialidad* (Comp, EUDEM, 2017-2020)

Tasat, José Alejandro

Doctor en Educación por la Universidad Tres de Febrero y la Universidad Nacional de Lanús (UNTREF/UNLA). Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordinador General del Programa Pensamiento Americano, de las Jornadas el Pensamiento de Rodolfo Kusch 2012-2019, del 1º y 2º Congreso Internacional Interdisciplinar de Pensamiento Crítico, de las Jornadas Pensar América 2013/2014 así como de la Plataforma Educativa Pensar en Movimiento. Coordinador del seminario de posgrado presencial y virtual “Aportes del pensamiento de Rodolfo Kusch a la filosofía, educación, arte y estética, arquitectura y psicoanálisis”. Ha realizado numerosas publicaciones en torno al pensamiento de Rodolfo Kusch, entre las que se destaca su libro “La educación negada: aportes desde un pensamiento americano”. Coordinador del libro, “El Hedor de América”, 2013.

Tellechea, Luis

Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), cuenta con más de quince años de trabajo docente en la cátedra. Ha participado de eventos académicos, así como en actividades de investigación vinculados a la línea de la cátedra.

Torno, Christian

Licenciado en Trabajo Social por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y Profesor en Filosofía. Doctorando en Ciencias Sociales en la UNLP. Es becario doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones Geográficas (IdIHCS- UNLP/CONICET). Miembro del Grupo de trabajo CLACSO “Cuerpos, territorios y feminismos”, e investiga los ejes de políticas sociales, economía feminista y trabajo. Es autor y coautor de ponencias y capítulos de libros. Fue Adscripto en las cátedras de Trabajo Social I, Introducción a la Filosofía y del seminario “Hábitat popular y política urbana”, en FTS-UNLP. E integrado y coordinado proyectos de extensión sobre niñez, cultura, formación política y organizaciones populares, en la misma unidad académica. Participa del colectivo de investigaciones Al Borde (Construcción de Pensamiento Indisciplinado) y de la Cátedra Libre Virginia Bolten. Activista marica y trava.

Filosofar desde Nuestra América : liberación, alteridad y situacionalidad /
Héctor Oscar Arrese Igor ... [et al.] ; coordinación general de Ezequiel
Asprella ; Santiago Liaudat ; Fabiana Parra. - 1a ed. - La Plata :
Universidad Nacional de La Plata ; La Plata : EDULP, 2020.
Libro digital, PDF/A - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-1964-9

1. Filosofía. I. Arrese Igor, Héctor Oscar. II. Asprella, Ezequiel, coord. III. Liaudat, Santiago,
coord. IV. Parra, Fabiana, coord.
CDD 306.098

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2021
ISBN 978-950-34-1964-9
© 2021 - Edulp

S
sociales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA