

JUAN CARLOS SCANNONE, S.I.

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR – ÁREA SAN MIGUEL

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA ARGENTINA

jscannone@hotmail.com

Recepción: Noviembre 2012

Aceptación: Julio 2013

RESUMEN

El artículo trata primero del *surgimiento* de la filosofía de la liberación en Argentina (1971); luego, de su *caracterización*, en cuanto su punto de partida y lugar hermenéutico es la opción preferencial por los pobres, en cuyo horizonte se replantean todos los grandes problemas filosóficos, desde América Latina, con vigencia universal. En tercer lugar se describen su *historia* y corrientes, dando especial relevancia a la histórico-cultural. Finalmente se habla de su *vigencia actual*, debida a la situación de los excluidos, la crisis del neoliberalismo excluyente, el nuevo mestizaje cultural de imaginarios en la sabiduría popular latinoamericana y la pertinencia del método interdisciplinar y anadialéctico.

PALABRAS CLAVE

Filosofía de la liberación. Acción y pasión históricas. Anadialéctica.

RESUMO

O artigo começa com o *surgimento* da filosofia da liberação na Argentina (1971); logo, de sua caracterização, como o seu ponto de partida e lugar hermenéutico é a opção preferencial pelos pobres, em cujo horizonte se repensam todos os grandes problemas filosóficos, desde América Latina, com vigência universal. Em terceiro lugar, se descrevem sua *historia* e correntes, dando uma importância especial para a corrente histórico-cultural. Finalmente, se explica sua *validade atual*, pela situação dos excluídos, da crise do neoliberalismo excludente, da nova miscigenação cultural de imaginários na sabiduría popular latinoamericana e da relevância do método interdisciplinar e anadialéctico.

PALABRAS-CHAVE

Filosofía da liberação. Ação e paixão históricas. Anadialéctica.

La *filosofía de la liberación* (FL) nació en nuestro país, en 1971, a partir de la toma de conciencia de un grupo de filósofos acerca de la injusticia estructural que oprime a las mayorías populares en América Latina. Hoy la *exclusión* –consecuencia de una *globalización* inspirada en la ideología neoliberal– se muestra más injusta que la explotación; pero el dato nuevo es que, después de la crisis financiera de 2008, dicha ideología está en crisis y se ha abierto la posibilidad de una *globalización alternativa* más equitativa y más humana.

Pues bien, en la presente comunicación expondré, primero, el *surgimiento*, luego las *características*, en tercer lugar la *historia*, y finalmente la *vigencia actual* de la FL.

1. SURGIMIENTO

Mientras que hasta aproximadamente 1965 la preocupación principal en América Latina (AL) había sido la del *desarrollo*, desde la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) comenzó a privilegiarse otro enfoque, que interpretaba el anterior: el de la *liberación*. Así es como surgió inmediatamente antes y, sobre todo, después de Medellín, la teología de la liberación,¹ influida entonces por la *teoría de la dependencia*, que se estaba propagando en las ciencias sociales latinoamericanas (Faletto y Cardoso; Faller Borda, G. Frank, etc.). Ésta interpretaba el subdesarrollo de nuestro Subcontinente no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista (como lo había hecho hasta entonces el desarrollismo), sino –por el contrario– como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente. De ahí que “liberación” se opusiera entonces dialécticamente a dependencia y opresión. Sin embargo, cuando fue abordada por la teología y, luego, por la filosofía, se la comprendió como *liberación humana integral* (de todo el hombre y de todo hombre y mujer), y no meramente en el plano social o económico.

En el ambiente creado por Medellín, bajo el influjo de dichas teorías de la dependencia y como respuesta a la pregunta planteada por Augusto Salazar Bondy sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana,² nació en 1971 en la Argentina, la FL. Tres eventos ocasionaron ese surgimiento: 1) un encuentro de un grupo de filósofos jóvenes provenientes de la ciudad de Santa Fe, con Enrique Dussel y conmigo en las sierras de Córdoba (Santa Rosa de Calamuchita, en enero o febrero de 1971), donde se planteó la FL como camino de respuesta a Salazar, desde una relectura social y situada de la fenomenología ética del rostro del pobre según Emmanuel Lévinas;³ 2) el II Congreso Nacional

de Filosofía, en Alta Gracia (Córdoba), en junio de ese mismo año, donde se congregaron numerosos filósofos interesados en la filosofía latinoamericana, en torno al Simposio “América como problema”, y así se pusieron en contacto con la naciente FL; 3) las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades jesuitas de Filosofía y Teología de San Miguel, en agosto, donde se discutió interdisciplinariamente el tema de la “Liberación latinoamericana”, en un diálogo entre las Ciencias Sociales, la Filosofía y la Teología.⁴

En una primera obra común del grupo de filósofos de la liberación que se congregó gracias a esos tres eventos, participaron –entre otros– Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti-Guldberg, etc.⁵ Allí se afirmó, a modo de Manifiesto, que ese filosofar no parte del *ego* (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto...), sino *desde los pobres* y oprimidos, y desde la praxis de su liberación, tomando en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo.

Así se dio inicio a un movimiento filosófico, cuyo impacto, con todo, no fue tan amplio como el de la teología de la liberación, aunque se extendió aun fuera de Latinoamérica. Se entrelazó con intentos ya existentes, como la búsqueda de una “filosofía americana” (Salazar Bondy y Leopoldo Zea), la filosofía a partir del “pensamiento indígena y popular” (Kusch), la historia de las ideas en América Latina (Roig, Abelardo Ramos) y una reflexión acerca de los presupuestos filosóficos de la TL vinculada a la filosofía de Zubiri (Ignacio Ellacuría). Este último merece una especial atención, pues, por su pensamiento filosófico-teológico de liberación y por su compromiso social, siendo Rector de la Universidad Centroamericana de San Salvador (El Salvador), fue asesinado como mártir de la paz y la justicia en 1989.

Según el arriba mencionado Beorlegui, el “lanzamiento de la FL al resto de AL” se dio en el Encuentro filosófico de Morelia (México, 1975), donde intervinieron, entre otros, Dussel y Roig. Con todo, no hay que olvidar que ya en 1973 tanto Zea como Salazar Bondy habían participado de las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel sobre “Dependencia cultural y creación de cultura en AL”, y en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que se tuvo inmediatamente después de las mismas,⁶ con lo cual ellos pudieron conocer ya entonces de primera mano los planteos de la FL como se estaban dando en Argentina.

2. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA FL

Para la FL la praxis de liberación es el “acto primero” (Gustavo Gutiérrez), punto de partida y lugar hermenéutico de una reflexión humana radical, como es la filosófica, que usa como mediación analítica intrínseca las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura.⁷ Se trata de un nuevo modo de reflexión filosófica concreta, histórica e inculturada, enraizada en la praxis liberadora, como contribución teórica a la misma. Pero no por plantearse desde una perspectiva latinoamericana deja sin embargo de pretender validez universal, aunque se trata de una universalidad situada (según la expresión creada por Mario Casalla).

La FL, por ser filosofía, supera cualquier tipo de reduccionismo en su comprensión de la liberación, considerándola como humana integral. A veces se relacionó con la TL (Ellacuría, Dussel, Scannone), aportando a ésta su momento filosófico intrínseco y sirviéndole de mediación para con las ciencias sociales. Sin embargo, aun en ese caso, no dejó de respetarse la autonomía racional del filosofar.

Desde sus primeros planteos, ese filosofar intentó superar tanto la mera relación sujeto-objeto como la pura dialéctica “opresión-liberación”. Lo hizo a partir de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-históricas del otro, del pobre, inspirándose en Lévinas, pero reinterpretándolo desde América Latina, en cuanto pensó al pobre no sólo en forma personal y ética, sino también social, histórica, estructural, conflictiva y política.

La FL se plantea según un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos (ético-antropológicos) de la realidad histórica, usando la mediación de las ciencias correspondientes; y la segunda, una relectura de *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres.

3. HISTORIA DE LA FL

Sólo me detendré en dos momentos, a saber, el despliegue de la FL – principalmente argentina– según perspectivas distintas, y la situación actual, después de más de 40 años de su nacimiento.

3.1. *Diferenciación en distintas corrientes*

En una segunda etapa se fueron distinguiendo diversas corrientes según distintos enfoques filosóficos e ideológico-políticos. Así es como Cerutti-

Guldberg las diferenció primero en cuatro líneas, según su relación con el “populismo”: populismo concreto y abstracto; crítica historicista o problematizadora del populismo. Más tarde usó una terminología más filosófica para referirse a las mismas tendencias: filosofía ontologista (cuyo principal exponente sería Kusch), filosofía analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), versión historicista (por ejemplo, Roig) y problematización de la filosofía (en la cual se incluye a sí mismo).⁸ En gran parte se juega en esa interpretación la comprensión del “pueblo” pobre, entendido sobre todo desde la cultura y sabiduría populares (Kusch, Carlos Cullen, Scannone), desde la exterioridad al sistema (Dussel) o desde la opresión de clase, comprendida en mayor o menor medida según la concepción marxista (Cerutti).⁹

Hay quienes ponen el principio de diferenciación entre las distintas vertientes de la FL en la mediación analítica preferentemente empleada para la reflexión filosófica desde y sobre la práctica liberadora. Así es como Raúl Fonet-Betancourt distingue entre dos principales enfoques: el ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone, etc.) y el que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” (por ejemplo, Dussel).¹⁰

Sobre la relación entre esas dos vertientes de la FL (que no son las únicas) se puede afirmar que su crítica y contribución mutuas pueden enriquecer a ambas, liberándolas de sus limitaciones (respectivamente, culturalistas o conflictivistas). Asimismo tienen mucho que aportar tanto el estudio de la historia de las ideas y la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana (Zea, Roig, etc.), como también su enriquecimiento con contribuciones de otras filosofías, como son la de Xabier Zubiri (Ellacuría, Germán Marquín Argote), de Paul Ricoeur, Karl-Otto Apel (Dussel, Scannone), Bernhard Welte, Jean-Luc Marion (Scannone), etc.

3.2. Situación actual

El panorama es el siguiente: casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré una como muestra: la última ética de Dussel, a saber: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*.¹¹ Hay representantes de esa filosofía en casi toda AL, así como en otros Continentes. Ha entrado en diálogo con los autores y movimientos filosóficos actuales más reconocidos; en ese contexto conviene mencionar el diálogo con la ética del discurso, a través de numerosos encuentros entre Dussel, Apel y otros filósofos de AL, Europa y

Norteamérica. Se ha abierto a nuevas propuestas, v.g. a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti), la filosofía de género, etc.

Después de 30 años, la mayoría de los firmantes del Manifiesto de 1973 nos reunimos en el 2003, en Río Cuarto (Argentina), para un diálogo renovado, a pesar, más acá y más allá de las confrontaciones entre las distintas corrientes arriba mencionadas. Así quedaron confirmados los puntos siguientes: 1) la vigencia y actualidad de ese movimiento (de lo que hablaré más abajo); 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales, como las tratadas más arriba (en 2); 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en AL, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: “Otro mundo es posible”.

Consecuencia de dicho diálogo fue el nuevo Manifiesto de Río Cuarto (2003), firmado (en orden alfabético) por: Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti.¹² Allí se dice: “Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos”.

Además de las obras de los distintos autores que se van publicando, hace poco apareció en México una especie de voluminosa enciclopedia de la filosofía latinoamericana enfocada según la óptica de la FL, editada por Dussel (México-Argentina), Eduardo Mendieta (USA) y Carmen Bohórquez (Venezuela),¹³ lo que muestra que la FL sigue viva, pensando y publicando. De su vigencia intrínseca trataré en el apartado siguiente.

4. VIGENCIA ACTUAL DE LA FL

Hoy la situación de AL en muchos aspectos ha empeorado con respecto a cuando se originó, en 1971. Pues aunque no pocos pobres latinoamericanos han subido su nivel de vida desde entonces, actualmente las desigualdades son comparativamente más indignantes, de modo que AL sigue siendo *no* el Continente más pobre, pero sí el *más inequitativo*. Por otro lado, la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación. De modo que, si la FL, *de acuerdo a su misma idiosincra-*

cia, sabe adecuar su reflexión a la *nueva cuestión social* –la de la globalización y la exclusión– no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años 70.

Cuando en el párrafo anterior me referí a la idiosincrasia propia de la FL, tenía en cuenta al menos tres notas que le hacen mantener su actualidad, a saber: 1) ser una filosofía *de la acción y pasión históricas*; 2) el *aggiornamento* de su opción por los pobres, implicando especialmente –en tiempos de una *globalización neoliberal*– a los *excluidos*; 3) sus avances *metodológicos* en el empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como *mediación* para un pensamiento filosófico situado que reflexiona *anadialécticamente*.¹⁴

4.1 La FL como filosofía de la acción y pasión históricas

La FL es también –aunque no solamente– un nuevo modo de practicar la filosofía de la historia, usando palabras de Jean Ladrière en el Simposio sobre Filosofía Latinoamericana organizado en la Universidad Católica de Lovaina (Louvain-la-Neuve, 1996).¹⁵ Pues ella reflexiona críticamente *la acción y la pasión históricas*, para contribuir con sus planteos teóricos, a transformarlas en más humanas.

Pero dicha filosofía no solamente intenta *criticar* los supuestos ideológicos –aun pseudo-filosóficos– de la dominación, ni sólo “*llevar a concepto*” la situación para interpretarla, comprenderla, discernirla e iluminar los caminos de su superación; sino que, desde la nueva praxis así alcanzada, se replantea luego, a partir del nuevo horizonte abierto por ésta, todos las grandes cuestiones del hombre y, por eso mismo, de la filosofía, para responder a ellas con un *pensamiento nuevo*.¹⁶ Así se ubica, junto con otras filosofías contemporáneas, bajo su influjo y en diálogo con ellas, en la actual superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, es decir, después de la inflexión heideggeriana (*Kehre*) del giro copernicano, radicalizada en el pensamiento post-heideggeriano, tanto en Europa como en nuestra América.

4.2. Puesta al día de la opción por los pobres

4.2.1. De la opresión a la exclusión

Dussel señaló con las dos últimas palabras del título de su última ética: “*globalización*” y “*exclusión*”, dos importantes momentos de la “nueva cuestión social”, después de la caída del muro de Berlín: primero, una *globalización* promovida según el así llamado “pensamiento único” *neoliberal*. Y, segundo,

una de las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la *exclusión* fuera del sistema económico global, de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros (como el África subsahariana), exclusión cuya máxima expresión entre nosotros son el *desempleo estructural* y la precarización del trabajo.

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

Por otro lado, la implosión de la Unión Soviética dejó entonces sin contrapartida la hegemonía unilateral de los Estados Unidos como nuevo imperio mundial. Por ello, la ideología del “pensamiento único” pretendía antes de la actual crisis global carecer de alternativas viables; y en América Latina se presentaba al ALCA como si fuera la panacea para todos nuestros problemas económicos, con la amenaza de una mayor dominación no sólo económica, sino también política y cultural. Todos éstos son caracteres de la “*nueva cuestión social*”.¹⁷ La crisis financiera y económica –signo de una crisis de carácter ético y cultural– está hoy ayudando a quebrar la hegemonía de USA con la emergencia de los BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica). Así se abren una época post-neoliberal y nuevas posibilidades para una globalización alternativa. A lo dicho se añaden la primavera árabe y el movimiento europeo de los “indignados”, que todavía no se sabe a qué conducirán.

Por todo ello, parece indudable que –tanto por la situación crítica como por las nuevas posibilidades– la “liberación” humana integral –de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluidos– se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema* de reflexión, como *actitud existencial* y *política* y como *práctica histórica*, aun *teórica*, inclusive filosófica.

De ahí que permanezca como necesaria una reflexión *desde y sobre* la liberación, que –en forma interdisciplinar– sea al mismo tiempo: *radicalmente crítica*, “*generalista*” –es decir, abarcando integralmente al hombre, la sociedad y la realidad histórica actuales–, y *universal* sin dejar de estar *inculturada y contextualada*, en cuanto trasciende las particularidades históricas y culturales, pero las abarca y en ellas se encarna. Es necesario discernir interdisciplinaria y filosóficamente los signos positivos de los tiempos, que quizás preanuncian un nuevo paradigma socio-cultural más humano, en los niveles global, latinoamericano y nacional.

4.2.2. Nuevo mestizaje cultural de la sabiduría popular latinoamericana

Pero las víctimas no sólo interpelan y cuestionan al filósofo y su filosofar, sino que también les *enseñan* la *sabiduría humana elemental* que frecuentemente nace de situaciones límite ante la injusticia sufrida por uno mismo y/o por los otros. En nuestro caso, se trata de la sabiduría *popular* latinoamericana renovadamente contextualada en la nueva circunstancia de la globalización y la exclusión. Históricamente, esa sabiduría de la vida recibió el influjo de la comprensión cristiana a través del primer “mestizaje cultural” latinoamericano; hoy –en cambio– se está dando uno nuevo, entre esa sabiduría tradicional y los aportes válidos de la modernidad y la postmodernidad, por ejemplo, en la piedad popular latinoamericana y, en general, en las culturas populares, gracias a un nuevo *mestizaje cultural* de imaginarios.¹⁸

La filosofía aprende así de la sapiencialidad de los pobres, aunque lo hace *críticamente*, tanto *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no lo es –sino una introyección de la cultura dominante–; como también expresando *reflexivamente en concepto* y articulando *argumentativa y sistemáticamente* lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se conoce *por connaturalizad* y no científicamente, se “siente” más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente.

Claro está que, por tratarse de universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción por los *excluidos por la forma actual de globalización* tendrá sus caracteres históricos distintos que el abierto gracias a la opción por los oprimidos en los años 70. Uno de ellos consiste precisamente en el enriquecimiento de la sabiduría y cultura populares con la contribución de la *ciencia y tecnología modernas* en el mencionado nuevo mestizaje cultural. Dicho aporte lo reciben tanto gracias a los “nuevos pobres” (los de clase media

empobrecidos por el desempleo) como por los no pobres puestos al servicio de éstos por razones desinteresadas (éticas o religiosas).

Por todo lo dicho, se puede afirmar que la FL se mueve dentro de un *nuevo paradigma*¹⁹ que –según mi opinión– asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro hermenéutico-pragmático* que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *históricamente*, no sólo histórica sino también *éticamente*), y lo sobrepasa en la línea de lo situado histórica y *geoculturalmente*.²⁰

4.3. La FL y la mediación de las ciencias humanas

Otro de los caracteres específicos de la FL la muestra como muy actual, ya no sólo en su *punto de partida*, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias sociales, a las que luego se integraron otras ciencias humanas, como son las de *la historia, la cultura y la religión*, como por la articulación de las mismas –trascendiéndolas sin reducirse a ellas–, gracias al *método analéctico*.

4.3.1. La filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la FL –precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas–, la integración por el pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica y geocultural* a su universalidad. Ambos pasos –discernimiento y asunción críticos– se dan no sólo en la comprensión *filosófica* (antropológica) de la situación a la luz de la razón *teórica* (que conoce e interpreta lo real), sino también en la propuesta *ética* de una razón *práctica* históricamente situada, que busca transformarlo.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más *analítico-estructurales* (que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico), como también de las ciencias más *sintéticas y hermenéuticas*, como son las de la historia y la cultura (que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo).²¹ Las primeras fueron tenidas en cuenta desde el inicio, gracias al influjo de la *teoría de la dependencia* en los años 70. La incorporación de las otras planteó el interrogante en Europa acerca

de un *cambio de paradigma* en el pensamiento latinoamericano de liberación,²² del socio-económico al cultural. Desde acá se respondió que no hubo un cambio sino una *ampliación* de las contribuciones científicas y una *mayor articulación* entre ellas.

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la filosofía, se abren por esto último a lo humano integral (de todo el hombre y de todos los hombres y mujeres), liberándose de eventuales reducciones a *sólo una* dimensión humana y la consiguiente absolutización ideológica de una de ellas.

Por consiguiente, los aportes de las ciencias son empleados por la filosofía como *mediaciones analíticas* en el orden teórico, y como *mediaciones estratégico-comunicativas* por la razón práctica. En ambos casos son usados *instrumentalmente* por el filosofar situado, sin que ni la filosofía ni las ciencias pierdan su respectiva autonomía, pues se atienden –cada una de ellas– a sus propios métodos, criterios y principios.

Por otro lado, así como en el orden teórico le sirven de mediación a la razón filosófica teórica tanto la racionalidad explicativa (causal y/o estructural) como la hermenéutica, asimismo, en el orden práctico, le sirven de mediación a la razón práctica no sólo la racionalidad estratégica, sino también la comunicativa. Ya lo había planteado epistemológicamente Karl-Otto Apel y fue llevado a concreción en la obra maestra de Dussel –su *Ética de la liberación* (1998)– citada más arriba.²³

Todo ello nos plantea la conveniencia del uso del método *analéctico* por la FL.

3.4.2. Contribución filosófica del método anadialéctico

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, así como a la novedad y creatividad históricas.²⁴ También contribuye –en el empleo del método analéctico– a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias “*encarne*”, *sitúe* y *concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas *sin reducirlas* a una dimensión humana particular, ni a una sola época, ni a un solo ámbito social o geocultural.

Pues es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “*sobreasumirlas*” (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el

contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada* y *analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia* y *exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad* humana histórica y/o cultural situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre, la sociedad, la cultura y la historia.

Por otro lado, su continua apertura a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que, aun tratándose [analógicamente] de *lo mismo* (Heidegger), no se trate de lo [unívocamente] *igual* en el drama de la historia. Por esa razón, se confirma nuevamente lo afirmado más arriba acerca de la necesaria renovación histórica de la FL y de su perenne actualidad mientras se den víctimas de la opresión y/o la exclusión.

Aunque Bernhard Lakebrink habla de analéctica y yo acogí esa expresión, dándole matices propios, fue el mérito de Dussel de inventar el término *anadialéctica*, que me parece particularmente feliz, no sólo porque explicita el momento dialéctico —en sentido amplio, no hegeliano— de la analogía como es expuesta por Sato Tomás según el ritmo *afirmación-negación-eminencia* (*De Pot.* q. 7, a. 5, ad 2), sino también y especialmente porque asume desde otra perspectiva el tema hegeliano de la *negación de la negación*, ya que se trata no sólo de negar el modo humano abstractivo-predicativo de pensar y decir, como en Tomás, sino también de la negación del *mal* —la opresión, la exclusión, la injusticia— perpetrado a las víctimas.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del *método* de la FL, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar anadialéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente las nuevas situación y praxis históricas latinoamericanas y para replantear desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

4. BREVE CONCLUSIÓN

Los problemas planteados en estos momentos a la humanidad y, en especial, al hombre y la mujer latinoamericanos por esta nueva situación histórica han de ser abordados según lo dicho en la Primera parte de esta exposición, que consideró los rasgos *específicos* de la FL. Pues vivimos hoy la

crisis del neoliberalismo –si no del capitalismo– y la búsqueda tanto de una *globalización alternativa* como del lugar que en ésta ocuparía *AL liberada* de la pobreza injusta, la inequidad y la exclusión social, Porque la actualidad de dicha filosofía se muestra justamente en la renovada vigencia de su *opción* ético-histórica y teórica por las víctimas de la injusticia y la violencia, y en su uso de un *método* interdisciplinar y anadialéctico en el abordaje filosófico de los nuevos desafíos históricos.

De ahí que la puesta en práctica de la contribución filosófico-liberadora a los desafíos arriba señalados deba hacerse en la *perspectiva de los excluidos* –tanto en sus aspectos críticos como positivos–, y en un diálogo recíprocamente crítico con las *ciencias humanas*. Por consiguiente, se irán o no confirmando la *vigencia actual* y la *proyección de futuro de la FL*, si y en cuanto ésta vaya logrando respuestas teóricas y contribuya a dar respuestas prácticas válidas y humanizadoras a los desafíos históricos presentes o por venir.

¹ Aunque el libro de GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas* apareció en Lima (Cep) en 1971, una conferencia suya titulada: “Hacia una teología de la liberación” es de 1968, unos meses anterior a la Conferencia de Medellín. Ver mis libros: *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1968, y *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad-Ed. Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987 (hay una 2ª ed. de estos dos últimos libros: Docencia, Buenos Aires, 2011).

² Ver: SALAZAR BONDY, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968. Sobre el surgimiento e historia de la FL cf. mi trabajo: “Filosofía/Teología de la liberación”, en: SALAS ASTRAIN, R. (coord. acad.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* Vol II, Ed. Univ. Cat. Silva Henríquez, Santiago de Chile, 2005, 429-442 (con bibl.); BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Univ. de Deusto, Bilbao, 2004.

³ En ese momento se trataba de: LÉVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1961.

⁴ Fueron publicadas en *Stromata* 28, no. 1-2 (1972).

⁵ Cf. ARDILES, O. (et al.), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973(enero-junio).

⁶ Ver la publicación del Simposio y las exposiciones de Salazar Bondy y Zea en el mismo: *Stromata* 29, no. 1-4 (oct.-dic. 1973).

⁷ Sigo, para la FL, el esquema que he usado para caracterizar la TL, a fin de mostrar su paralelismo, sin dejar de lado sus distintos objetos formales; cf. mi obra, arriba mencionada: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cap. 1.

⁸ Ver, respectivamente, sus escritos: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; y “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* 1, 15 (1989), 65-83.

⁹ Como ejemplos de las distintas corrientes, ver, respectivamente: KUSCH, R., *América profunda*, Hachette, Buenos Aires, 1962; CULLEN, C., *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*, Ed. Castañeda, San Antonio de Padua, 1978; SCANNONE, J.C., *Nuevo*

punto de partida en la filosofía latinoamericana, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1990; DUSSEL, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana* t. 1 y 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973; t. 3, 4 y 5, Edicol, México, Edicol, 1977/79/80; y la obra de Cerutti, citada más arriba en el primer lugar.

¹⁰ Cf. FORNET-BETANCOURT, R., *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt, 1988.

¹¹ Publicada por Trotta, Madrid, 1998. También cf. DUSSEL, E., *Política de la liberación. I: Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007; *II: Arquitectónica*, ibid., 2009. Para los otros autores ver: JALIF DE BERTRANOU, C.A., (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Univ. Nacional de Cuyo, Mendoza, 2001, así como la obra que se mencionará al fin de la nota 13.

¹² Ver el texto en: *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 5, no. 1-2 (2003), 241. Ese número doble (compilado por MICHELINI, D.) está dedicado a: “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, y trae las ponencias expuestas en Río Cuarto.

¹³ Cf. DUSSEL, E.; MENDIETA, E.; BOHÓRQUEZ, C. (eds.), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000) – Historia, corrientes, temas y filósofos*, CREFAL – Siglo XXI, México, 2009.

¹⁴ Sobre esos caracteres de la filosofía de la liberación, ver mi trabajo: “Filosofía in prospettiva latino-americana”, *Rassegna di Teologia* 40 (1999), 325-352, en especial pp. 328-332.

¹⁵ Cf. la traducción castellana de la Conclusión del Simposio, hecha entonces en francés por LADRIÈRE, J., en: “Filosofía de la acción histórica”, *Stromata* 55 (1999), 319-324. Asimismo ver mis trabajos: “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *Teología* 45 (2008), 39-52; y el libro: *Discernimiento filosófico de la acción y pasión histórica. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Anthropos-Universidad Iberoamericana, Barcelona-Ciudad de México, 2009.

¹⁶ Ver mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos-UAM (Iztapalapa), Barcelona-México D.F., 2005, en especial el capítulo 4. La expresión “nuevo pensamiento” la tomo de Franz Rosenzweig.

¹⁷ Ver mi artículo: “La nueva cuestión social a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia” (con bibl.), *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 1, 510 (2002), 45-52.

¹⁸ Cf. TRIGO, P., *La cultura del barrio*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2004; TRIGO, P., *Cómo relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*, Centro Gumilla, Caracas, 2012; SEIBOLD, J.R., “Imaginario social, trabajo y educación. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires” en: SCANNONE, J.C.; REMOLINA, G. (comps.), *Ética y economía. Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*, Bonum, Buenos Aires, 1998, 369-408; SEIBOLD, J.R., “Ciudadanía, transformación educativa e imaginario social urbano”, en SCANNONE, J.C.; SANTUC, V. (comps.), *Lo político en América Latina. Contribución filosófica a un nuevo modo de hacer política*, Bonum, Buenos Aires, 1999, 463-511; GARCÍA CANCLINI, N., *Las culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990. Sobre la piedra popular, ver lo que ya decía hace más de un decenio en mi artículo: “La religión en América Latina del tercer milenio. Hacia una utopía realizable”, *Stromata* 51 (1995), 75-88; asimismo cf. SEIBOLD, J., “Imaginario social, religiosidad popular y transformación educativa. Su problemática en medios populares del Gran Buenos Aires”, en: FARRELL, G. (et al.), *Argentina: tiempo de cambios. Sociedad, Estado, Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. San Pablo, Buenos Aires, 1996, 323-388.

¹⁹ Sobre el nuevo paradigma intelectual –referido a la teología de la liberación, pero que se puede referir también a la FL– ver: GONZÁLEZ, A., “El significado filosófico de la teología de la

liberación”, en: COMBLIN, J.; GONZÁLEZ FAUS, J.I.; SOBRINO, J. (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Trotta, Madrid, 1993, 145-160. Nótese que ahora hablo de un nuevo paradigma *intelectual*, que ya se está dando; más arriba hablé de la posibilidad actual de un nuevo paradigma *socio-cultural*.

²⁰ MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA ubica mis intentos de filosofía inculturada, dentro del giro pragmático-hermenéutico. Piensa que lo radicalizo mediante la superación del enfoque trascendental. Ver su obra: *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*, Ed. Loyola, São Paulo, 1996, en especial, 389-415.

²¹ Sobre este punto cf. mi artículo: “La cientificidad de las ciencias sociales”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, no. 378, 1988, 555-561, donde uso las reflexiones epistemológicas de Ladrière y Ricoeur sobre el tema.

²² Con respecto a la *teología* de la liberación, se realizó en Lovaina un Simposio para dilucidarlo, cf. DE SCHRIJVER, G. (ed.), *Liberation Theologies on Shifting Grounds. A Clash of socio-economic and cultural Paradigms*, Leuven University Press-Peeters, Leuven, 1998. Según el artículo arriba citado de Antonio González, la teología de la liberación ya se mueve en el nuevo paradigma intelectual, como lo hace también la FL.

²³ Cf. APEL, K.-O., “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: GERAETS, TH. (ed.), *Rationality Today-La rationalité aujourd'hui*, Éd. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1979, 307-340.

²⁴ Una concepción “*aggiornata*” de la analogía y la bibliografía correspondiente pueden encontrarse en mi libro: *Religión y nuevo pensamiento*, op. cit., en especial, en el cap. 7. La expresión “analéctica” se refiere a la dialéctica tomásica “afirmación-negación-eminencia” y la tomé – dándole una interpretación propia– de la obra de LAKEBRINK, B., *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, A. Henn, Rattigen, 1968. En *Stromata* 68 (2012) se publicará mi artículo: “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”.