

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ALGUNAS NOTAS PARA UNA GENEALOGÍA DEL FILÓSOFO Y SUS POBRES EN AMÉRICA LATINA.

Paola Gramaglia

“...no hay naturaleza humana; la idea de naturaleza humana es un elemento ideológico [...]. El humanismo sostiene que hay un tipo de hombre universal, que es un modo de normalizar el hecho de ser hombre, mientras que en realidad, el hombre es meramente una presencia histórica.”

Louis Althusser

Me gustaría decir ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos quince años. No he formulado, -ni es mi intención tampoco- ninguna teoría de las esencias de lo latinoamericano, ni de los sujetos latinoamericanos, ni tampoco de sus fundamentos. Mi objetivo, en cambio ha sido rastrear los diferentes fundamentos filosóficos de los sujetos políticos latinoamericanos teniendo como hipótesis el carácter central del vínculo social y la relevancia de una ontología política.

Mi lectura está guiada por lo que llamo una Historia de las ideas latinoamericana crítica. Esto significa que están en juego los usos genealógicos trabajados por Foucault. Quiere decir que no solamente entiendo las investigaciones como una descripción más o menos erudita de las adscripciones teóricas de los autores sino que el entramado resulta más complejo si lo analizamos en el juego de poder que dichos discursos establecen, provocan y sustentan.

Mi propósito en este texto, que es parte de mi tesis de doctorado, posee como principal interés analizar en detalle la categoría de sujeto-pobre que elabora uno de los autores más relevantes de la tradición latinoamericanista de la filosofía contemporánea. Con el fin de proponer herramientas conceptuales y metodológicas concretas para el estudio sobre la comprensión filosófica del sujeto latinoamericano, que trascienda el escollo del esencialismo humanista.

En primer lugar me gustaría destacar que esta investigación del concepto de sujeto-pobre representa cierto “espíritu de época”. Considerando no sólo que la sensibilidad del sujeto aparece como un fenómeno primario de la historia y se constituye la experiencia fechada de una determinada cultura, sino la que alude a una forma de descripción en la que la imagen de construcción del discurso depende del imaginario social al que pertenece, o lo que puede entenderse como “espíritu de una época”. Claramente en esta concepción de espíritu de época considero que pueden leerse no sólo los esfuerzos de los filósofos liberacionistas

de la argentina sino que pueden pensarse los discursos sociales y políticos de las perspectivas radicalizadas de los años sesenta-setenta¹²⁷.

En segundo lugar destacar que la filosofía de la liberación es el grupo en el que encuentra cierta resonancia Enrique Dussel con la elaboración de sus trabajos¹²⁸. Esta perspectiva puede verse como un intento de hacer converger tópicos desplazados o eludidos desde la disciplina filosófica. La referencia filosófica es a los términos planteados en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, cuando trata la diáda amo/esclavo¹²⁹. Es clara la mención a este tópico, que ha adquirido autonomía respecto del sistema hegeliano mismo en casi cualquiera de los trabajos de los autores liberacionistas, ya sea para tratarlo como para ponerlo en discusión. Insisto en afirmar que los latinoamericanistas intervienen de manera potente, instalando el registro empírico de los datos y las variables que producen las ciencias sociales: pobreza, desigualdad, alienación y dominación provocando una interpelación fundamental en el mismo campo filosófico; allí radica su novedad.

Es por ello que la crítica que emprendieron a la modernidad como paradigma epistémico desde América Latina puede ser valorada como *avant la letre* ya que

¹²⁷ En esta caracterización del concepto, el pueblo como tal siempre sería definido en relación por oposición. De la misma forma, para quienes intentaron determinarlo, en última instancia, como “Clase”. Pueblo tuvo muchos nombres: proletariado, clase trabajadora, conjunto de la sociedad, etc. Se entendía por clase, el conjunto de actores sociales determinados por las relaciones de producción. Esta clase, por la misma relación de explotación, sería capaz de cambiar esas relaciones injustas. Sin embargo, en América Latina, el panorama, tanto de las relaciones de producción como de conciencia de clase, no era del todo comparable con el planteo hecho por Marx en la Alemania de la Industrialización. “Es el espectáculo de las formas originales de sobre-determinación que han asumido las luchas sociales en el tercer mundo, con la construcción de identidades políticas que tienen poco que ver con estrictos límites de clase”: Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

¹²⁸ No me detendré en éste trabajo a dar cuenta de las diferentes perspectivas de la filosofía de la liberación, sólo me interesa que se comprenda el contexto de debate intelectual en el que es posible insertar las preocupaciones generales del autor en relación a estos temas. Para un análisis más minucioso y completo de este grupo de intelectuales considero que el texto que con mayor fidelidad heurística lo ha trabajado es *Filosofía de la liberación latinoamericana* de 1977 de Horacio Cerutti Guldberg.

¹²⁹ Dos perspectivas tenidas en cuenta en este tópico: la que definió Marx en sus *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*, también llamados Manuscritos de París, donde considera que la alienación es una condición histórica específica en la cual el hombre experimenta una separación de la naturaleza, de otros seres humanos, y especialmente de los productos de su trabajo. Dado que el hombre crea a través de su trabajo, todas estas formas de alienación implican una alienación del hombre respecto de sí mismo. La otra es la de Hegel, para quien la alienación era un concepto filosófico que expresaba uno de los aspectos del proceso de objetivación: en el proceso dialéctico, el Espíritu se objetivaba a sí mismo en la naturaleza y luego retornaba a sí.

claramente ha sido el horizonte de comprensión de más largo aliento. Sus trabajos y sus discusiones fueron formulados antes del movimiento posmoderno producido en Europa, cuyo texto central, es la obra de Lyotard de 1979¹³⁰. Estas incipientes y ambiguas intervenciones teóricas han posibilitado una ampliación, una complejidad y una profundidad de cuestiones epistémicas aún impensadas por ellos mismos en la actualidad. Además de darle nuevos impulsos a la agenda filosófica de Latinoamérica, posibilita nuevos horizontes interpretativos que resultan vitales para pensar desde la crítica al canon de la filosofía europea occidental moderna.

Estos filósofos abordaban desde un paradigma teórico de superación del marxismo ortodoxo, y para ello trabajaron desde otras tradiciones filosóficas, a veces complementarias, a veces con posiciones antitéticas como la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, el cristianismo e incluso el propio marxismo crítico althusseriano. Pensaron las relaciones binarias de dominación/liberación; opresor/oprimido; pobre/rico; cultura popular/cultura de élite entre otros. Focalizaron centralmente la lectura de la experiencia social vivida por aquellos años en los países periféricos como naciones colonizadas y cómo esta específica situación permea también las condiciones de pensamiento, y lo realizan en análisis binarios¹³¹.

¹³⁰ Para Dussel el concepto de posmodernidad está planteado en el texto *Filosofía de la liberación*, en “Palabras preliminares”, escrita en 1976 y publicada en 1977, decía ya en un tiempo anterior a las propuestas ochentistas de la posmodernidad Argentina que: “La filosofía de la liberación es posmoderna, feminista, popular...”. Véase, Gramaglia, P. (2003). “La filosofía de la Liberación en la encrucijada de la universalidad y la ética”, en *Libertad, Solidaridad, Liberación*: Fundación ICALA, Río Cuarto, pp. 93-97. También Solís Bello Ortíz, N., Zúñiga, J., Galindo, M. y González Melchor, M. (2000). “La filosofía de la Liberación”, en *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*, (Ed.) Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohorquéz, Siglo XXI.

¹³¹ Para los filósofos liberacionistas, la categoría político-económica de “centro-periferia”, como una herramienta crítica al capitalismo, les permitió investigar las relaciones de dominación en diferentes dimensiones de lo social, las cuales son caracterizadas en forma un tanto estática -leídos desde la actualidad-, pero que les posibilita la comprensión, desde esta complejidad, de dos dimensiones de lo social-político: ad-intra y ad-extra. A pesar de las heterogéneas formas, es preocupación central concebir en términos filosóficos las determinaciones particulares de los países de la periferia y formular interrogantes tales como: ¿Cuáles son las relaciones entre cultura y sociedad? ¿cómo “interviene” en la vida de los sujetos?, ¿se puede seguir comprendiendo como cultura lo que producen los sujetos dominados?, ¿y si lo hacen, reproducen mecánicamente la dominación?, ¿es la dominación una forma absoluta?, ¿en qué medida la política es parte de estas relaciones de dominación?, ¿cómo opera la conciencia enajenada?.

Los autores liberacionistas realizan una operación de entrecruzamiento del plano epistémico con el ontológico, facilitado por los instrumentos conceptuales de la crítica al capitalismo en la comprensión de la *Realpolitik* de los países periféricos¹³².

El campo liberacionista latinoamericano se ha desarrollado como un proceso en estado de debate ya desde sus inicios en los años sesenta-setenta respecto a la crítica a la totalidad moderna. Esta perspectiva ha sido posible desde la dinámica vital que se propuso al considerar sus trabajos en íntima relación con la praxis social. Estos intelectuales anti-intelectuales se sintieron interpelados por la barbarie, por los desposeídos, los agentes subordinados de un proceso de dominación, que caracterizaron como masas pobres de los países de la periferia. Estos agentes particularmente sobredeterminados fueron pensados y analizados como: los pobres¹³³.

En estas páginas me concentro en lo que considero el tema central de esta perspectiva filosófica respecto a los asertos y a las limitaciones de tal trabajo en la obra de uno de los representantes más notorios. Particularmente despliego en este texto algunas vertientes genealógicas del concepto de sujeto-pobre específicamente las relacionadas con el cristianismo como cultura y las genealogías teológicas elegidas por Enrique Dussel, señalando que difieren en conceptos neurálgicos de las propuestas de los teólogos de la liberación¹³⁴.

La relevancia del concepto de sujeto-pobre en las investigaciones de América Latina desde los años cincuenta hasta los setenta del siglo veinte ha sido notable. No sólo por la popularidad que adquirió en diferentes ámbitos, ya sea en el cine documental, en la antropología incipiente y en la política, sino que tal concepto implica una indisoluble tensión en la misma definición de filosofía como crítica a la modernidad. Sobre todo en los conceptos que alimentaron tal filosofía como: cultura, historia y sujeto.

¹³² Vale la aclaración anterior de que es a partir de la idea de Imperialismo que puede ser pensada la periferia, aunque como portadora de novedad. Gunder Frank A. (1974) “Feudalismo no: capitalismo” en autores varios *América Latina: ¿feudalismo o capitalismo?* 2da Edición. La Oveja Negra. Bogotá.

¹³³ Según datos del PNUD, se estima que la población en condiciones de pobreza en América Latina en 1960 era de 110 millones de personas (de las que 56 millones estaban bajo la línea de pobreza extrema) y representaba el 51 % de la población” Leff, E. (2005) *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*: Siglo XXI, p.172.

¹³⁴ Dussel, E. (1974), *El dualismo de la cristiandad*. Escrito en Maguncia-Mendoza entre 1963 y 1964, publicado en abril de 1974. Allí afirma: “En efecto a partir de nuestro estudio sobre el humanismo semita habíamos pensado que la antropología de la cristiandad debía defender claramente una comprensión unitaria del hombre...”

Por ello este trabajo pretende contribuir en el análisis para una crítica del sujeto-pobre en lo que tenga de esencialista como una de las formas de reescritura de la crítica al sujeto moderno europeo occidental desde la periferia. Sobre todo, teniendo presente que no es posible concebir una correspondencia entre aspectos y planos de la vida social. Como argumentan Laclau y Mouffe¹³⁵ no existe una correspondencia necesaria ni directa entre las posiciones de clase ocupadas, las identidades sociales y las articulaciones políticas. Las relaciones establecidas son contingentes e históricamente producidas y localizadas. Desde allí es posible pensar nuevas formas emancipatorias, para no perder de vista en su escritura, la capacidad política de los propios sujetos-agentes.

I

A partir de la lectura de la totalidad de la obra de Enrique Dussel (1964-2010) es posible rastrear el constante tratamiento de tópicos principales de su obra, que se acomodan a la forma de una elipsis. Es decir, concentra en sus primeras producciones teológico-políticas un complejo tejido de referencias textuales que mostrarían el entramado teórico en el que se construyen las relaciones entre lo que defino como el sujeto-pobre, en tensión con una narración filosófica claramente eticista. Esta tendencia supone a la pobreza como una virtud existente independiente del sujeto que la analiza, pues está sobredeterminada por la cultura cristiana. Al mismo tiempo ésta se constituye en la estructura vital que precisa para la “invención” de la historia en América Latina.

En tal sentido, considero que en sus primeras obras despliega las tesis necesarias para comprender que para Enrique Dussel hacerse un lugar en el seno del discurso filosófico significa secularizar las huellas en las que se sostiene su pensamiento desde la cultura del cristianismo postulado como forma sintética en Latinoamérica¹³⁶. Aun así, y sobre todo en los primeros trabajos (1964-1974), no ha podido clausurar estas íntimas relaciones entre teología y filosofía presentes en su obra.

¹³⁵ Laclau E. y Mouffe C. (1987), *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Siglo XXI, España.

¹³⁶ Véase Dussel, E. (1968), “Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal”. Resistencia: Universidad del Nordeste: Rotaprint. Reeditado en *Método para una Filosofía de la Liberación*. (1974), pp. 213-222. versión en <http://www.ifil.org/Biblioteca/dussel/textos/01/pdf> con acceso dic.2008.; 1968) “Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional”, Mendoza, pp. 7-40.; (1967) *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*: Estela, Barcelona; (1968) “La antropología filosófica, fundamento teórico del servicio social en América Latina” En García Cambeiro (Comp.) (1973). *América latina, Dependencia y liberación*, p. 68; (1970) *América Latina y conciencia Cristiana*: Don Bosco. Quito; (1970) “Crisis de la Iglesia Latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina”, *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, año XXVI.

Las categorías y conceptos que utiliza poseen diferentes fuentes de referencias, por una parte deriva de un espectro definido del mundo de lecturas que varían desde los años de estudio en Münster y las preocupaciones cristianas propias de ese tiempo en Europa. Posteriormente los acentos más radicalizados y de preocupaciones latinoamericanistas -hasta 1974- que sin dudas son las referencias a lo que he llamado el “*Mundo Stromata*”¹³⁷, particularmente la influencia notable de las conversaciones y de las lecturas del Padre Scannone-. Inclusive la lectura de Levinas y su reinterpretación. En este periodo de su obra que trato aquí, el texto que sin dudas condensa esta constelación teológico-filosófica es *Método para una filosofía de la liberación* que publica en 1974 pero que es fruto de un tratamiento de años anteriores¹³⁸.

El autor utiliza categorías y conceptos como herramientas y lo hace de formas diversas, en la medida en que se confronta con ellas y las rechaza parcial o totalmente, lo que hace dificultoso seguir las recepciones de los autores como si se tratara de una urdimbre plana, cuando es más bien todo lo contrario.

Uno de los objetivos centrales de estos autores será la búsqueda de una teoría no reductivamente materialista ni idealista de la cultura. En consonancia con posiciones románticas en un intento por mostrar que existe más allá de la cultura de élite otra, la popular. La idea de que la cultura popular, como consecuencia de estar restringida a funcionar como cultura dominada, se transforma en la problemática de definirla como *cultura de denegación* o como *cultura de aceptación*, sub-cultura y contracultura ha sido tratada por estos autores desde diferentes justificaciones teóricas.

Para atender a las explicaciones de cultura lo hacen desde distintos mapas conceptuales que relacionan unos con otros, sin perder de vista, la coyuntura política argentina de aquellos años como la clave de interpretación, en una clara perspectiva “realista” de su concepción filosófica. Es desde este plano, que

¹³⁷ La revista de la Universidad comenzó a publicarse en 1944 con el nombre de *Ciencia y Fe*, unificando lo que hasta ese momento habían sido esfuerzos de las facultades de Filosofía y Teología: los *Fascículos de la Biblioteca* (años 1937-1943) y *Stromata* (años 1938-1943). Posteriormente se denominará *Stromata*. Pertenece a la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, en San Miguel, provincia de Buenos Aires.

Recordemos que *Stromata* recoge, en la mayoría de sus números, las Jornadas Académicas que se desarrollan en su Universidad en busca del diálogo entre la teología y la filosofía en Latinoamérica, campo teórico de nuestro autor. Las primeras jornadas de 1970 tuvieron como tema “El pensamiento argentino”. Las segundas, de 1971, profundizaron y ampliaron el tema de “La liberación latinoamericana” con el número publicado en junio de 1972.

¹³⁸ Dussel, E (1972) “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana”, *Stromata*, N° 1/2, enero-junio, año XXVIII, pp. 53-89; Dussel, E. (1972). *La dialéctica hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar: Ser y Tiempo*, Mendoza.

Cerutti lo definió como la “ambigüedad abstracta”¹³⁹ que comprende la posición del sujeto pobre como oprimido, y en ese sentido es un signo de la cultura latinoamericana periférica.

El empeño de estos intelectuales está puesto en la construcción de un aparato conceptual que explique la cultura identificada con el fenómeno de masas del primer peronismo¹⁴⁰. En primer lugar desde una clara interpretación nacionalista-anticolonial¹⁴¹ en relación a la dominación imperialista norteamericana. Por otro lado, conciben como problemático la configuración de una categoría política clasista e invalidan la concepción desarrollista (liberal-marxista) de la historia que caracterizó el momento del ascenso de las masas del peronismo como: pre-político. Para estos intelectuales era necesario realizar una inversión

¹³⁹ Véase para un estudio detallado de estas posiciones Cerutti Guldberg de renovada edición, (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*: F.C.E., México.

¹⁴⁰ Me he ocupado de este aspecto en Gramaglia, P. (1995), *La categoría de revolución y pueblo en la década del setenta en Argentina*. Trabajo Final de Licenciatura. Inédito. Biblioteca FFYH.UNC. “El Peronismo tenía dos imaginarios sociales, en un primer momento de la dictadura de Onganía podemos hablar de uno, el de “Perón Vuelve”. Este imaginario social no emerge espontáneamente con la dictadura de Onganía, convengamos que la historia Argentina desde 1945 cambia en su estructura social hegemónica y en especial emerge a la política un nuevo sujeto histórico, las masas. Hasta ese momento, veían cómo iba aconteciendo la historia sin ser ellos los actores sociales. Es así que con el golpe de estado de 1955 los actores sociales emergentes fueron activos participantes en la concreción de esta idea, “Perón Vuelve”. Los actores fueron cambiando en tanto cambiaba la realidad económica y social del país. De esta manera, la oposición a la dictadura como gobierno no-legítimo en la realidad cotidiana fue invadiendo de movilizaciones, luchas, huelgas, puebladas. Los imaginarios se fueron dividiendo. La idea de “Perón vuelve” da lugar a otra, “Perón, la Patria Socialista”. Aquí vemos la ruptura con la idea original: la vuelta del líder y que éste hiciera, lo que este imaginario social, esperaba: las reivindicaciones de los más empobrecidos y el espacio político para los trabajadores. La Revolución Argentina de 1966 y la dictadura de Onganía venían a favorecer la incorporación de otro sector de la sociedad golpeada no en la exclusión de lo económico, sino en el recorte de las libertades públicas. El sector social en cuestión era lo que representaba la clase media Argentina, que se incorpora con los jóvenes y un sector muy importante de intelectuales, en especial estudiantes universitarios”.

“Se daba un hecho de real importancia. Era la primera vez, desde el surgimiento del peronismo, que los estudiantes se movilizaban junto a los obreros. Del 45’ al 55’ toda actividad política universitaria había tenido un neto corte antiperonista. Ser estudiante universitario era prácticamente inaccesible a los sectores populares. Por todo esto había surgido un resentimiento de parte de los obreros hacia los estudiantes y una incomprensión de estos al proceso político de la clase obrera.” (18). Anzorena, O. (1987). *Tiempo de Violencia y Utopía: Contrapunto*, Bs.As. “Para la clase media, el golpe de Onganía supuso más que una pérdida de representación política. Significó un violento ataque a lo que sus componentes habían considerado tradicionalmente su coto privado, incluso durante la década Infame de los años treinta: las universidades y el mundo de la cultura en general.”(19) Gillespie, R. (1987). Véase Neiburg, F. (1998). *Los Intelectuales y la invención del Peronismo. Estudio de antropología social y cultural*: Alianza, Bs. As., p. 135.

¹⁴¹ Véase para la relación entre cultura y nacionalismo el texto en la introducción que compila Álvaro Fernández Bravo: (2000), *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Manantial.

axiológica en la mirada de este inédito sujeto pueblo en pleno proceso de ascenso. Es decir, lo que resultaba inédito en Argentina es que la “barbarie popular” se convertía en un signo positivo¹⁴².

Además en sus ropajes teóricos se apropia en forma *sui generis*, de la teología de liberación¹⁴³, de las teorías de la dependencia¹⁴⁴ tras la crisis de las teorías del desarrollo¹⁴⁵, y también se percibe en sus escritos una lectura del pasado, claramente emparentada con la perspectiva historiográfica que formula el revisionismo histórico¹⁴⁶. Aunque incipiente y aún deficiente en su tratamiento historiográfico, ésta perspectiva realiza los primeros pasos para construir una historia social que comprende la cultura desde un enfoque antropológico.

¹⁴² Roig, Arturo (1993) *Rostro y filosofía en nuestra América*. EDIUNC, Mendoza, pág. 65

¹⁴³ Véase para un estudio más detallado de la teología de la liberación: Gutiérrez, G. (1971) *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP. p. 387. (5° ed. 1987); Gutiérrez, D. “Figuras del Sujeto” <http://www.flacso.org.ec/docs/gutierrez13.pdf>. con acceso 31/01/2011 Bresci, D. (comp.) (1994) *Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”* para la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica: CEHILA, Buenos Aires; Rabadán, E. (2006). *Filosofía y teología de la liberación latinoamericana*. En <http://www.liceus.com>. Tesis Doctoral: Filosofía y teología, con acceso el 18/01/2007; Piñol, J. M. (1972) *Iglesia y Liberación en América latina. Diálogos con la vanguardia católica latinoamericana*: Fontanella.

¹⁴⁴ Las bases de la teoría de la dependencia surgieron en 1950 como resultado, entre otros, de las investigaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Foster-Carter (1973) encuentra tres diferencias fundamentales entre el Marxismo ortodoxo clásico y el neo-marxismo, siendo el segundo el que provee una base para la teoría de la dependencia. Primero, el enfoque clásico se centra en el análisis del papel de los monopolios extendidos a escala mundial, mientras que el centro del neo-marxismo es proveer una visión desde las condiciones periféricas. Segundo, el movimiento clásico previó la necesidad de una revolución burguesa en la introducción de procesos de transformación; desde la perspectiva de neo-marxista y basándose en las condiciones actuales de los países del Tercer Mundo, es imperativo “saltar” hacia una revolución social, principalmente porque se percibe que la burguesía nacional se identifica fuertemente con posiciones de elite y de la metrópoli más que con posiciones nacionalistas. El enfoque marxista clásico consideraba que el proletariado industrial tenía la fuerza y estaba llamado a ser la vanguardia para la revolución social; el enfoque neo-marxista insistió en que la clase revolucionaria debía de estar conformada por los campesinos para poder llevar a cabo un conflicto revolucionario. Véase: *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Cardoso, F. y Faletto, E. 1958) y *La dependencia político económica de América Latina* (Jaguaribe, H. y otros, 1970), escritas por Cardoso, Faletto, Jaguaribe, Ferrer, Wionczek y Dos Santos fueron un verdadero manifiesto. Del último nombrado, especialmente su trabajo: “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina” (pp. 147-187) y su último trabajo sobre la teoría de la dependencia en Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia*: Plaza y Janés, México, p. 30.

¹⁴⁵ El contraste centros/periferias es pues inherente a la expansión mundial del capitalismo realmente existente en todas las etapas de su despliegue desde sus orígenes. El imperalismo, que es propio del capitalismo ha revestido diversas y sucesivas formas en relación estrecha con las características específicas de las sucesivas fases de la acumulación capitalista: el mercantilismo (de 1500 a 1800), el capitalismo industrial clásico (de 1800 a

Es cierto que, el tiempo desarrollista sigue presente, aunque no se asienta en la figura ilustrada del ciudadano-individual sino que se piensa en los sujetos-pueblos como nación y en las figuras criollas anticoloniales. La representación de la dinámica social está ahora enfocada en un sujeto-pueblo-pobre-oprimido. De esta manera, introduce la figura del agente-pueblo, aún ambiguo en su misma definición, en ciertos espacios académicos como agente pensable de las transformaciones sociales.

Recordemos que tanto las ciencias sociales funcionalistas y las marxistas de la época trataron al fenómeno del peronismo como una desviación de la teoría o como una forma política deficitaria. Este sujeto-pueblo no clasista se definía como: pre-político; no civilizado, “cabecitas negras”, sin capacidad de conciencia revolucionaria, sólo con capacidad de manifestaciones espontáneas¹⁴⁷.

Entonces decía que, para desentrañar la pregunta por el carácter de ese sujeto que definían como político, se interesaron por las formas de la cultura popular para determinar y definir en el entramado social en el que se desarrollaba, sus particulares relaciones. De esta manera, los filósofos de la liberación, promovieron –con ciertas dificultades– que la figura del pueblo por su desposesión posee un valor cultural que lo hace constitutivamente político¹⁴⁸. Es precisamente en

1945), la fase posterior a la Segunda Guerra Mundial (de 1945 a 1990) y la globalización en camino de construirse.” Amin, S. (2009). “Introducción Franz Fanon en África y Asia” en Fanon, F. *Piel Negra, máscaras blancas*: Akal, p. 7. Véase las investigaciones de la CEPAL: Prebisch, R (1964) *Nueva política comercial para el desarrollo* y la obra de Prebisch, R. en la Cepal, selección de Adolfo Gurrieri: F.C.E., México, 1982, t. I, p. 157.

¹⁴⁶ Véase Ramos A. (1968) *Historia de la Nación Latinoamericana*, dicha versión historiográfica comienza en 1935 con el Ensayo sobre Rosas del historiador entrerriano Julio Irázusta. Entre otros revisionismos. Véase Devoto-Pagano (2009) *Historia de la historiografía Argentina*. Sudamericana. Buenos Aires.

¹⁴⁷ Véase para un similar tratamiento historiográfico crítico Ranahit Guha (2002) *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*: Crítica. Barcelona.

¹⁴⁸ En cada uno de los sectores, comenzando por el populista, Cerutti subraya que existen matices, distingue un subsector de extrema derecha o “ambigüedad concreta” y otro populista ingenuo o “ambigüedad abstracta”; y en el sector crítico, un subsector historicista y otro problemático. A partir de la consideración crítica de Salazar Bondy en 1964, retomada por Cerutti Guldberg, respecto al sujeto pueblo, se problematiza a este en su relación con la cultura. La cuestión se aborda en dos dimensiones, y gran parte de la crítica reside justamente en que el sector populista pasa por alto, por un lado, las dificultades de identificación del sujeto pueblo, cuya determinación, identificación y enunciación correspondería al sujeto del filosofar que no es el pueblo, sino los intelectuales. Lo que le interesa decantar a Cerutti son las estructuras discursivas involucradas en esta tarea de la filosofía de dicho sector. También con Salazar Bondy aparece otra arista del tema en el enfrentamiento populismo vs. revolución y a ello se sumará el rol del intelectual en la transformación o cambio que se propone. La pregunta será entonces: ¿cómo ha caracterizado el sector populista el universal ideológico, podríamos decir, pueblo? En tanto la revolución aparece como el modo de transformación, lo que se trata de indicar es quién es el sujeto idóneo para esta tarea.

esta última disquisición -la cualidad de pueblo- en la que, en un agónico debate, se va constituyendo la usina de pensamiento de ese espacio filosófico. Es decir, las diferentes fundamentaciones que elaboran del sujeto pueblo constituyen las posiciones de la filosofía de la liberación.¹⁴⁹

Es evidente la influencia de las lecturas de Karl Mannheim en la obra de Dussel, a quien no le es ajena la explicación del mundo social del marxismo, pero quien también señala que una sociología organizada en términos de clase no puede dar cuenta de los intelectuales como categoría. Para estos sectores, los intelectuales todavía tenían la fuerza del concepto ilustrado, auto-comprendidos como “clase ética”, en tanto preparados por los saberes de la sociedad y comprometidos con los “oprimidos” por las injusticias sufridas.

Es clara también la herencia del historicismo, que si bien es crítico de la filosofía de la historia de corte hegeliano-marxiano asimila el humanismo a la filosofía del sujeto, tanto en versión existencialista (el pronunciamiento de 1946 de Sartre: “El existencialismo es un humanismo”) como en reformulación fenomenológica (Maurice Merleau-Ponty, 1955). El historicismo crítico que desarrolla esta propuesta se encontraba estrechamente ligado al humanismo: como filosofía de la historia, como filosofía de la praxis y como filosofía de la alienación y redención que “promet l’homme à l’homme”, tal como decía Foucault¹⁵⁰. El humanismo del que resultan sucesores -característica de la reacción antiestalinista de las décadas del 50’ y 60’- representaba una antropología filosófica teleológica que proyectó una odisea de la esencia humana, desde su alienación en la sociedad de clases a su reapropiación en un futuro sin clases.

En alguna medida, a pesar de los desacuerdos y de las distancias y tensiones que se manifiestan en el interior de la filosofía de la liberación, pareciera que está presente cierta preocupación común para determinar ciertas tendencias incipientes de una antropología social de la cultura popular. En este sentido, estarían en sintonía con lo que afirma el sociólogo chileno Pedro Morande: la renovación de la idea de nación pasa por un reencuentro con la idea romántica de pueblo, desde la cual “la pregunta por la cultura se convierte en la pregunta por la sociedad como sujeto”¹⁵¹.

¹⁴⁹ Entiendo por *posición*, el concepto de *posición diferencial* tal cual lo trabaja Laclau-Mouffe cuando analiza el campo discursivo como campo social y afirma que “...no existe un discurso y un sistema de categorías a través del cual lo “real” hablaría sin mediaciones” p.3 y “...hemos hablado de discurso como un sistema de identidades diferenciales...” p.116. Laclau, E.-Mouffe, Ch. (1989) *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

¹⁵⁰ Foucault, M (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

¹⁵¹ Morandé, P. (1984) “Cultura y modernización en América Latina”, en *Estudios públicos* N° 16, p. 62.

II

En el texto *Para una des-trucción de la historia de la ética*, Enrique Dussel explicita el estudio de las relaciones con la cultura, particularmente lo hace considerando la importancia de la comprensión del *ethos* “es entonces una tonalidad existencial, es el modo inmediato, perdido y cotidiano que predetermina el obrar humano dentro del horizonte significativo del mundo”¹⁵².

De esta manera, pareciera que la cuestión estriba en una re-significación de los llamados “orígenes de la filosofía occidental,” reorganizando el sentido de las culturas primitivas. Es importante señalar que el autor, por una parte, lo entiende en la definición del núcleo ético-mítico¹⁵³ que favorece la comprensión radical de la particularidad cultural latinoamericana, pero redefinida por una interpretación de la lectura cristiana del mundo a luz de la historia.

Piensa, entonces, la cristiandad, como parte constitutiva de la cultura definida latinoamericana, que constituye un momento necesario de la dialéctica filosófico-político. De esta manera, es posible advertir la íntimas conexiones entre la unificación política de lo latinoamericano constituida de acuerdo a un modo de comprensión cristiano y en la unificación racional de la cultura latinoamericana que se pone de manifiesto en la historia, como cristiandad.

Para el autor, un modo de religazón lo poseen las morales de los pueblos. Es de esta manera que el cristianismo funciona como una fe vinculada en la cultura del hombre, a través de un modo de la existencia. Desde esta interpretación concibe la constitución de una cultura a partir de la categoría ricoueriana de núcleo *ético-mítico* pero en este contexto de lo latinoamericano. Entonces, el hilo de la trama de la historia universal se sostiene en el desarrollo del “mundo vital” de la cristiandad que reconstruye y puede justificar en la cultura latinoamericana¹⁵⁴. El autor considera que está presente una suerte de analogía entre la historia de América Latina, como novedad histórica de pueblo-pobre y la historia de la Iglesia que constituye como sujeto de la historia a Cristo, como el hijo de Dios.

¹⁵² Dussel, E. (1972), *Para una des-trucción de la historia de la ética I: Ser y Tiempo*, Mendoza, p.166.

¹⁵³ Dussel, E. (1975) “Hipótesis de Investigación”(1963) en *El humanismo helénico* (1975):Eudeba, Bs.As, p.9. “La filosofía contemporánea, gracias al concepto de “mundo de la vida cotidiana” (el *Lebenswelt* de Husserl), puede cuestionar no sólo la historia de la filosofía constituida, sino las etapas históricas previas y paralelas a su constitución. Es decir, en el tiempo en que todavía los helenos no habían inventado la filosofía, ya existían en otros pueblos, y en el mismo pueblo griego, estructuras intencionales perfectamente estructuradas, sea en los ritos, en las leyendas, en fin, en lo que llamaremos, siguiendo a Paul Ricoeur, el “núcleo ético-mítico”, que no es sino el complejo orgánico de posturas, concretas de un grupo ante la existencia. No es sólo una visión teórica del mundo (*Weltanschauung*), sino también una postura existencial concreta, un modo de comportarse (*éthos*)”.

¹⁵⁴ Véase para un estudio más completo el capítulo del núcleo ético-mítico en: Gramaglia, Paola (2015), “*La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*”. Autodeterminación, La Paz. Bolivia.

De esta manera, la definición del pobre representa un signo de la historia de la Iglesia y en este sentido las interpretaciones del Cristo-histórico se convierten en la fuente de explicación de la nueva teología. Pero ahora es preciso develar en qué sentido lo hace en la historia de América Latina, es en esta tarea que se afanan los teólogos de la liberación de la segunda mitad del siglo veinte. Las derivas de estas preocupaciones se centran en definir un pueblo poseedor del fundamento original que legitima como auténtica a la cultura como “cultura popular” en tanto crítica al saber académico. En este sentido es posible situar las preocupaciones tempranas de Enrique Dussel en la problemática cristiana que implica un reordenamiento de las relaciones entre la cultura y el pueblo.

En cualquier caso, a mi juicio, aparece claramente la importancia de las interpretaciones que sostienen que la filosofía de la liberación sin la incidencia de la teología de la liberación no es explicable y que el giro que puede articularla en estos años, que estamos estudiando y que atañe a la comprensión de sí misma, no sería posible sin esta relación. Es decir, que el impacto de la teología de la liberación en la filosofía se nota primeramente en un proceso de redefinición de ésta última; un proceso por el que la filosofía se empieza a comprender a sí misma como una actividad práctica que no brota de un sentimiento abstracto de admiración sino de una experiencia de afectación por la realidad histórica de América Latina: el pobre.

Ahora bien, la posición teológico-filosófica de Enrique Dussel, presenta un deslizamiento en sus argumentaciones, que lejos de radicalizar la perspectiva liberacionista crítica a la totalidad moderna, recae en diluirla capacidad política del sujeto-pobre (teológico), tal como lo plantearan los teólogos de la liberación. La teología de la liberación efectúa una inversión trascendental de los presupuestos teológicos al asumir para sí la liberación del hombre en la tierra para la utopía humana. Los valores cristianos valen en tanto sean efectivos en el mundo humano: el pueblo de Dios, son los oprimidos concretamente por el sistema capitalista de producción.

Por una parte como teólogo, hace fenomenología, esta cuestión es clara, si lo pensamos en relación a la importancia que le proporciona la búsqueda del *núcleo ético mítico*. Cuestión que también podría considerarse ambigua, ya que, desde allí fundamenta la figura del pobre, aparentando cierta similitud con la perspectiva de los teólogos liberacionistas.

Es decir, el esfuerzo eticista emprendido por Enrique Dussel disuelve al mismo tiempo la función crítica de la filosofía y enmascara la teología en lo que tenga de radical en una teología pastoral con un fuerte horizonte de inteligibilidad eclesástico.

Una de las características que en este punto es decisivo, en relación a la perspectiva de la teología de la liberación, es la primacía de la praxis y el valor asignado al dato empírico proporcionado por las ciencias sociales. Es en ese sentido que la teología de la liberación pone el énfasis en la dimensión crítica y de denuncia profética, cuestión que la distingue de otra teología cristiana.

Retomando los análisis genealógicos del sujeto-pobre en Enrique Dussel, es cierto que coinciden en describir las relaciones injustas como económicas y en tal sentido la necesidad de un bienestar mínimo es reconocida como tal, incluso por la Iglesia (como institución) a través del mandato del Concilio Vaticano II. El bagaje hermenéutico-fenomenológico en el que se inscribe lo filosófico de Dussel, señala al pobre como una exterioridad trascendental, al mismo tiempo que lo inscribe en la búsqueda de un origen ético, no histórico. De esta forma el status del pobre latinoamericano, se descontextualiza en una fundamentación moralmente injusta que lo cristaliza. Esta descontextualización de las relaciones de injusticia se funda, en la moralidad eticista cristiana¹⁵⁵, que suprime, en alguna medida, el meollo político de la cuestión que pretendieron imprimir, precisamente, los teólogos de la liberación.

Quizás, la cuestión estriba en preguntarse cuáles fueron los caminos que emprendieron para responder al problema, ya que pareciera que la radicalización de la interpretación historicista de Cristo-hombre presentado por la teología de la liberación no coincide con el ecumenismo teológico y la refundación de una narración filosófica sostenida en la base moral de la revelación construida por el autor. Este nuevo deslizamiento del problema del contenido de la revelación a la construcción de un sistema ético es lo que caracteriza la propuesta de Dussel lo cual le permite distanciarse de la “peligrosa” situación de los teólogos liberacionistas conservando la idealización deshistorizada del “Pueblo de Cristo”. A mi juicio, este desplazamiento teórico de descontextualización de las relaciones de injusticia se refuerza en el movimiento conceptual que realiza posterior a las lecturas de Levinas.

Volviendo un poco hacia atrás, uno de los puntos nodales en este campo de lo teológico es la importancia que adquiere en las teologías radicalizadas la re-interpretación de lo que se denomina Cristianismo primitivo¹⁵⁶, cuestión que en la obra de Dussel también adquiere relevancia como una referencianecesaria en la comparación que utiliza para la elaboración de su filosofía de la historia mundial¹⁵⁷. Allí la Historia de la Iglesia se confunde con la Historia del pueblo latinoamericano, como sostuvimos anteriormente, disuade el potencial político de la crítica emprendida por los teólogos de la liberación en el pobre latinoamericano como situación histórica injusta.

¹⁵⁵ Véase para un estudio más completo del Cristianismo primitivo: Gramaglia, Paola (2015) *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*. Autodeterminación. La Paz. Bolivia.

¹⁵⁶ Op. Cit.

¹⁵⁷ Véase para un estudio más detallado: Eugene Gogol (2006) “La inmersión incompleta de la Teología de la Liberación” en *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*: Juan Pablos, México, pp.51-88.

III

Los llamados teólogos radicales, que en nuestra versión latinoamericana podríamos homologar con los *teólogos de la liberación*, se encuentran sostenidos en la afirmación nietzscheana acerca de la muerte de Dios que consideran como “Dios ha muerto en nuestra época, en nuestra historia y en nuestra existencia”¹⁵⁸.

En la Revista *Stromata*, tan cercana a las tesis de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel, Desecar afirma que esta “última frase tiene tres implicaciones: negación de toda posibilidad de elaborar una metafísica trascendente; eliminación de toda “historia de la salvación”; la experiencia por parte del hombre de la ausencia de Dios”.¹⁵⁹ Esta perspectiva va más allá de la ausencia de la experiencia de Dios, a la cual apuntaba M. Heidegger y que Enrique Dussel interpretó y siguió en este primer período estudiado. El primado de la ontología heideggeriana no reposa sobre el truísmo: “para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente”. Afirmar la prioridad del ser con respecto al *ente* es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía; subordinar la relación con *alguno* que es un ente (relación ética) a una relación con el *ser del ente* que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber), subordina la justicia a la libertad.

Levinas entiende que “la ontología heideggeriana, que subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética”¹⁶⁰. Esta crítica, afirma Dussel y lo reafirma su discípulo García Ruiz¹⁶¹, fue uno de los motivos filosóficos por el cual Dussel abandonó el proyecto de una ética ontológica en favor de una ética de la liberación o “metafísica de la alteridad”, como la designó siguiendo a Levinas; pues la ontología “como filosofía primera que no cuestiona al Mismo, es una filosofía de la injusticia”.¹⁶²

¹⁵⁸ Altizer en Altizer-Hamilton. (1967) *Teología radical y muerte de Dios*: Grijalbo, Barcelona. Extraído de Desecar, A.J. “La escatología en la teología radical”, *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

¹⁵⁹ Desecar, A.J. (1969), “La escatología en la teología radical”, *Stromata* N° 3-4, julio-diciembre, Año XXV, p. 413.

¹⁶⁰ Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*: Sígueme, Salamanca, p.69

¹⁶¹ García Ruiz, P. E. (2003), *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Dussel*. México: Dríada, p. 24.

¹⁶² La misma forma de concebir a la filosofía que muestra Dussel en sus primerísimas disertaciones (que, como una letanía, sin grandes variaciones, conserva fuertemente en este primer período), también la señala Beorlegui, quien muestra un desplazamiento en lo que respecta al acceso a la comprensión de Dios, ya que no: “se entiende desde la profundización en el Ser, sino desde el encuentro responsable con el otro, el marginado.” Beorlegui, C. (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto: Euskadi, p. 738.

La desaparición de la idea de Dios, de ese Dios que ha sido *matado* por la eliminación de la metafísica y la desmitologización de la Biblia, ha muerto también en la experiencia subjetiva del hombre de hoy. Si se sigue el hilo interpretativo de Bonhoeffer, los teólogos radicales niegan el *a-priori* religioso -al que Dussel, insistentemente, volverá en su versión eticistalevinasiana¹⁶³ -como inherente a la naturaleza o condición humana. Aceptar el “derrumbamiento del *a priori* religioso quiere decir que no hay ninguna manera, ni ontológica, ni cultural, ni psicológica, de señalar una parte del yo o de la experiencia humana que requiera a Dios”.¹⁶⁴ En esta dirección, afirma Hamilton que “ese Dios al cual el hombre contemporáneo no puede acercarse más por medio de la metafísica, tampoco puede ser hallado en la Biblia” -las dos direcciones que intentó Dussel en este período estudiado-. La escuela escatológica (A. Schweitzer, J Weiss) y la desmitologizadora (R. Bulltman, M. Dibelius) han llegado a ciertas conclusiones definitivas que impiden al exégeta hallar al Dios que se revela a sí mismo, con lo que estarían cerrando la posibilidad de la “interpretación” de los textos como manifestaciones o huellas de lo sagrado. Es decir, el autor insiste en sostener el *a priori* religioso. Más aún luego de las lecturas levinasianas, troca el *a priori* secularizado en un *a priori* ético.

Volviendo a mi tesis de discusión Enrique Dussel, en este caso, reproduce lo que ya había preocupado a Franz Rosenzweig y que el autor trata antes de leer la obra de Emmanuel Levinas: la filosofía como sistema pretende eliminar la alteridad, -lo que Levinas designa con el término *Autrui, otro*-. El otro es lo exterior al sistema.

Recordemos que los post-hegelianos opusieron una *exterioridad* a la *totalidad* del sistema hegeliano: exterioridad teológica (Kierkegaard y Schelling), antropológica (Feuerbach y Marx) o ética (Levinas).¹⁶⁵ Para estos pensadores, existe una exterioridad respecto al ser; en términos de Rosenzweig: la alteridad es anterior al sistema, igual que en los términos de Przywara¹⁶⁶.

Posteriormente, esta situación es expresada por Dussel a través de la *adaptación* y *resignificación* de conceptos tales como: “exterioridad”, “metafísica”, “mismo”, “otro”, “rostro”, “totalidad” que buscan dar cuenta de una trascendencia irreducible al ejercicio teórico de la razón.

¹⁶³ Recordemos que Hegel, por su parte, distingue entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*). La primera se refiere a la voluntad subjetiva del bien, mientras que la segunda supone la realización del bien a través de instituciones históricas, principalmente: la familia, la sociedad civil y el Estado, que es la más alta manifestación de la eticidad. Hegel añade que, en este sentido, el Estado es un Dios real que ha entrado en el mundo. Entonces, la eticidad es la «verdad» de la moralidad, ya que esta se relaciona con aquella como lo finito con lo infinito.

¹⁶⁴ Altizer, op. cit., supra, nota 77, pág. 415.

¹⁶⁵ Dussel, E. (1974), *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*, Guadalupe, Bs. As., pp. 119-180.

¹⁶⁶ Gramaglia, P. (2015), *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.

Ahora bien, el problema central al que quiere responder Dussel, siguiendo a Levinas, es mostrar que las relaciones éticas no tienen que ver con una problemática epistemológica o de conocimiento, sino que incluso lo epistemológico, encuentra su *sentido* a partir de lo ético. La relación con los demás no es teórica, sino práctica, y la tarea es la justificación filosófica de ese “sujeto pobre” transformado en víctima. De esta manera adquiere nueva dimensión, a partir de la sacralidad del “cara a cara” y particularmente en su desvinculación de los términos teológico-político que le ofrecía la teología de la liberación. Pregunto ¿Ese sujeto pobre es agente de sí mismo? O parafraseando a Spivak ¿puede el pobre hablar?

Estas representaciones del *pobre* que construye el autor, muestran consistentes signos de dificultad en la capacidad para representarse los pobres a sí mismos. Los posiciona desde una incapacidad sagrada definiéndolo en modos pasivos. Cuestión que insisto en señalar hace peligrar la potencialidad emancipadora del sujeto *pobre* latinoamericano al determinarlo por la naturalización de lo padecido.

Considero ilustrativo recordar la crítica que Cerutti Guldberg le apuntó a Dussel y que Laclau le formula a Levinas respecto del problema de sostener algún *a priori* normativo, cuando dice:

...si bien estoy parcialmente preparado para avanzar con él hacia lo otro que el Ser, quisiera dejar en claro que, dada mi noción de investimento radical, no puedo aceptar su derivación de las exhortaciones normativas-tales como la “responsabilidad infinita”-de ese ‘otro que’ y por lo tanto no ha resistido la tentación de construir un vínculo apriorístico entre ambos órdenes. Sencillamente, no ha sido lo bastante radical¹⁶⁷.

Para concluir, mientras el problema de la modernidad europea se encontraba en el debate establecido por los jóvenes hegelianos, entre la fundamentación de la filosofía a partir de la conciencia de la razón política desvinculada de la fe y la fundamentación de la filosofía en un acto de creencia vinculado a ella, la fórmula encontrada por Dussel parece conservar aún en tensión estas mismas preocupaciones. Insiste en mantenerse en la delgada línea entre la secularización del mundo -sostenida por una teología débil, transformada en una filosofía ética del *pobre*- y una re-construcción de la historia de la Iglesia en América Latina capaz de servir, en términos salvíficos, a una historia de liberación.

Lo que intento señalar, en este trabajo es que los desplazamientos conceptuales que se producen en la elipsis propuesta por Dussel, particularmente en sus primeros trabajos, lejos de plantear una crítica demoledora a la modernidad como totalidad, persisten atisbos en la insistencia en limitarse a la búsqueda de una fundamentación que le permita un nuevo sustento para una nueva filosofía y lo halla en una “experiencia particular”. Este deslizamiento es producido ade-

¹⁶⁷Laclau, E. “Atisbando el futuro”, en Critchley, S. y Oliver Marchant (comp.) *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, F.C.E., Bs. As., p. 358.

más, porque se afina en una “misión” profética que él le otorga a la función del filósofo-teólogo. Precisamente, de esta manera anula la potencialidad política del sujeto histórico pobre o para decirlo en otros términos, lo que entienden los teólogos de la liberación como praxis política¹⁶⁸.

Resumiendo, este trabajo estuvo centrado en las limitaciones del fundamento ético en el que se sostiene la narración filosófica dusseliana, ya que resulta plausible pensar que existe un compromiso inherente al concepto mismo de sujeto ético que imposibilita el descentramiento de la racionalidad moderna euro-céntrica y, de esta manera, pierde significación una de las cuestiones capitales e insoslayables para la comprensión del sujeto en la filosofía de la liberación¹⁶⁹.

Además, considero que las consecuencias teórico-políticas que implicaría sostener dichos argumentos es por lo menos problemática en dos sentidos: por un lado, supone la pérdida de la dimensión más general de la “autonomía” como cuestión más compleja en la que se cifra el nudo gordiano del pensamiento emancipatorio contemporáneo, en el cual –considero– sería posible inscribir los nuevos sujetos políticos latinoamericanos. Por otro lado, implica desatender el papel activo de los sujetos sociales latinoamericanos como constructores de su propia identidad a través de las novedosas formas de intervención pública. Esta condición encuentra su significación última en los aportes teóricos que brinda la comprensión de los variados modos de identificación en los que se definen los “sujetos latinoamericanos” contemporáneos.



¹⁶⁸ Gutiérrez, G. (1980), *La Fuerza Histórica de los pobres*/ selección de trabajos. CEP, Lima. También pueden leerse en esta dirección como la idea de *estructuras de rebelión*, es tratada por Luis Tapia también en: «Bolivia: ciclos y estructuras de rebelión» en Svampa, M. y Stefanoni, P. (comp.), *Memoria, insurgencia y movimientos sociales*. Bolivia, Elcolectivo, Buenos Aires, 2007. También en *Política salvaje*, Muela del Diablo, Bolivia, 2008.

¹⁶⁹ Véase para un estudio más detallado de los argumentos en relación al concepto de historia en Gramaglia, P. (2015), *La encrucijada de la ética y la política en Enrique Dussel. Una mirada crítica a la relación del filósofo y sus pobres*, Autodeterminación, La Paz, Bolivia.