

DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Arnoldo Mora

Resumen

En el presente ensayo se analiza el pensamiento de tres autores considerados grandes representantes de la teología y de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Palabras clave: Teología de la liberación, Filosofía de la liberación, Latinoamérica

Abstract

This essay does a critical analysis of three great thinkers of the actual Latiamerica's theology and philosophy of liberation.

Key words: Theology of liberation, philosophy of liberation, Latin America

Contextualización histórica

Los más destacados aportes que se han hecho a la cultura universal en el último medio siglo Nuestra América, han sido fundamentalmente tres. Los mencionaré en un orden cuyo criterio no implica un juicio de valor sino que tiene en cuenta tan solo el aspecto cronológico, es decir, la prioridad se da en razón de su aparición en el tiempo histórico.

El primero de estos aportes es el realismo mágico en la estética literaria y que ha hecho de nuestra literatura una de las más reconocidas y difundidas por críticos y público en el mundo entero y no solo entre los lectores de la región, hasta el punto de que se ha hecho común el referirse a ese fenómeno con el término “bum” de la literatura hispanoamericana.

El segundo aporte ha sido la teoría de la dependencia en el campo de las ciencias sociales, políticas y económicas y cuya incidencia en la aparición de la teología y la filosofía de la liberación ha sido explícitamente reconocida por algunos de sus propios cultores, como es el caso de Hugo Assman, del que hablaremos más adelante.

El tercero ha sido la teología de la liberación, que ha renovado el enfoque epistemoló-

gico de la teología cristiana, hasta el punto de que constituye el intento más logrado en la historia del pensamiento cristiano de forjar una teología que rompe con la tradición greco-romana, instaurada en Occidente desde el nacimiento mismo de la teología cristiana con Orígenes y la Escuela de Alejandría a inicios del siglo III. La teología de la liberación establece como criterio epistemológico de verdad la praxis en el campo político (de ahí el término “liberación”), inspirándose en una lectura “comprometida”, esto es, objetiva pero no neutral, de la realidad económica, social e histórica de nuestros pueblos. Este criterio epistemológico lleva a sus cultores a una relectura de las fuentes bíblicas y de la historia de la Iglesia partiendo de la prioridad de la teología pastoral sobre la teología especulativa. Esto le posibilita definir su identidad, a partir de lo cual establece un diálogo crítico frente a las tradiciones y escuelas teológicas de otras regiones especialmente de Europa. Para ello se sirve del instrumental crítico que suministran las ciencias sociales, especialmente de inspiración marxista, y de las corrientes de pensamiento filosófico más crítico y utópico provenientes de los países europeos, si bien el enfoque es específicamente latinoamericano.

Como decía poéticamente Hegel, aludiendo a que la filosofía es una reflexión a posteriori en torno a la praxis histórica de un pueblo y a la conciencia que de ahí se desprende y, por ende, que nunca antecede a la misma sino que la sigue: “El búho de Minerva levanta su vuelo al caer de la tarde”. De ahí se desprende un principio epistemológico que debe regir toda correcta comprensión de la historia de las ideas. Se trata de indagar para la comprensión del pensamiento filosófico, que busca, en virtud de su propia naturaleza, la universalidad y la absolutez, como afirmaba Kant, lo que los alemanes llaman situar un pensamiento en su contexto histórico (“Sitz in leben”). En nuestra opinión, la norma anterior debe ir más lejos, pues no se trata de una contextualización extrínseca, como si los procesos históricos no afectaran la esencia misma del pensamiento filosófico, sino constitutiva del pensamiento mismo. El contexto histórico no solo constituye el contenido (“objeto material” en el lenguaje de tradición aristotélica) sino su propia comprensión intrínseca, desde su propia eclosión primigenia y material y su ulterior desarrollo formal (“objeto formal” en el lenguaje tradicional de los filósofos).

Desde el punto de vista de la comprensión de la historia de las ideas, no podemos entender el surgimiento de una corriente filosófica si no analizamos las fuentes en que se inspiró. En el caso concreto de la filosofía de la liberación latinoamericana, la influencia explícita que encontramos en su surgimiento y desarrollo está, tanto en el nuevo enfoque de las ciencias económicas, sociales y políticas fundadas en la teoría de la dependencia, como en la teología de la liberación surgida igualmente a partir de la crítica de las teorías desarrollistas y a la aceptación de la teoría de la dependencia de inspiración hegeliano-marxista.

Es de notar - y no sin cierto sentimiento de extrañeza de parte de quien escribe estas líneas - que la influencia de las nuevas estéticas literarias no se ha hecho sentir en la filosofía de la liberación. Y digo que me causa extrañeza, pues a finales del siglo

XIX y comienzos del siglo XX, cuando, con la Guerra de independencia de Cuba se terminó el colonialismo español pero comenzó el imperialismo yanqui, se desarrolló la primera corriente estética literaria que, proviniendo de Nuestra América, tuvo una repercusión significativa más allá de nuestras fronteras políticas y culturales. Me refiero al Modernismo, al que considero la primera revolución cultural de Nuestra América y cuya madurez intelectual y filosófica la encontramos en la consolidación del género ensayístico llevado a su máximo esplendor e influencia universal con el ARIEL de José Enrique Rodó.

Hoy la corriente estética de “lo real maravilloso” de Alejo Carpentier y, sobre todo, del “realismo mágico” de Gabriel García Márquez (ambas originadas en el mundo pluriétnico y multicultural del Caribe) tiene una repercusión y reconocimiento mundial mayor aún que el modernismo de hace un siglo y, sin embargo, en nuestra propia filosofía latinoamericana no ha tenido la repercusión e influencia que sí tuvo el Modernismo en el desarrollo de la literatura de ideas de las primeras décadas del siglo XX y que se expresó en el cultivo del género literario del ensayo. Lo anterior se hizo tan evidente hasta el punto de que podemos hablar de “Arielismo” como una corriente de pensamiento y un estilo literario en muchos de nuestros países claramente tipificado. Es dentro de este contexto cultural que surge, como una innovación en el campo de la filosofía, no solo latinoamericana sino universal, la filosofía de la liberación. Para comprender sus orígenes, como lo señala explícitamente Hugo Assman y en su momento lo destacaremos, en los orígenes de la teología de la liberación está la crítica a las teorías que promueven el desarrollismo como estrategia de los países metropolitanos para legitimar y continuar la explotación capitalista de estas regiones y sus pobladores originarios. A esta corriente crítica se le ha llamado “teoría de la dependencia”.

Pero la teología de la liberación, no solo innova buscando un diálogo fecundo y sin complejos con las ciencias sociales y políticas, como los destaca de nuevo Hugo Assmann, sino que también reconoce influencias filosóficas, tanto en el origen mismo de la palabra “liberación” que Assmann ve en los ensayos del filósofo de la Escuela de Frankfurt Herbert Marcuse, como en otras corrientes de pensamiento inspiradas en Hegel y Marx, y en algunos pensadores hebreos contemporáneos como Emmanuel Lévinas, o de teólogos cristianos, como Karl Barth y Teilhard de Chardin.

Es por eso que, para la comprensión de los orígenes y alcances de la filosofía latinoamericana de la liberación, nos limitaremos en estas líneas tan solo a destacar a aquellos teólogos de la liberación que más claramente han reconocido estas influencias, tanto de la teoría de la dependencia, como de diversas escuelas filosóficas europeas.

Es de notar la ausencia en los orígenes, tanto de la teología de liberación como de la filosofía de la liberación, de la corriente de pensamiento filosófico que podríamos llamar “latinoamericanista”, especialmente desarrollada en México, donde destaca el maestro Leopoldo Zea. Esta corriente de “filosofía latinoamericanista” ha sido sistemáticamente cultivada por la Escuela de Mendoza en Argentina, cuyo más destacado

maestro es Arturo Andrés Roig. Otro tanto puede decirse del pensamiento neomarxista desarrollado por algunos exiliados de la República Española y radicados en nuestro continente, como Adolfo Sánchez Vázquez.

Lo anterior se debe, en no poca medida, a que tanto la teoría de la dependencia, como la teología de la liberación en sus orígenes comenzaron a desarrollarse en Brasil, país cuya inmensidad territorial y autonomía lingüística y cultural, le permiten constituirse en una especie de subcontinente al interior de Nuestra América.

Lo dicho no implica que autores de la región de Mesoamérica no hayan tenido una influencia y peso específico propios en el desarrollo de la teología de la liberación. Me refiero, en concreto, al aporte teórico hecho por el mejicano Porfirio Miranda con su obra decisiva *Marx y La Biblia* (México, 1971) y, como presencia testimonial y aporte doctrinal, la figura del arzobispo mártir salvadoreño Oscar Arnulfo Romero (cfr. Mora: 1981).

De manera particular, el ligamen entre teología de la liberación y la filosofía de la liberación, es tan estrecho que, como su calificativo de “liberación” en ambos casos lo muestra por sí solo; para esta reseña histórica de la filosofía latinoamericana, hemos creído importante comenzar por analizar la fundamentación filosófica de algunos de los mas significativos representantes de la teología de la liberación que han explicitado su fundamentación filosófica.

La teología cristiana, en efecto, desde sus orígenes históricos no ha sido más que el enfoque o lectura crítica de las fuentes bíblicas a la luz de un determinado contexto cultural y adoptando un sistema filosófico en boga. En el caso de los padres de la Iglesia, tanto oriental como occidental, fue predominantemente el pensamiento neoplatónico y, en menor medida, el estoico tardío, los que sirvieron de marco teórico-epistemológico a la elaboración de una tradición doctrinal inspirada en la fe judeo-cristiana.

En el caso específico de la teología latinoamericana de la liberación, esta se ha nutrido no solo de su propia tradición histórica y cultural, sino que ha mantenido un diálogo crítico no solo con la teología europea, sino también con el pensamiento filosófico occidental, sobre todo, con corrientes de pensamiento contemporáneo.

Pero decir diálogo, no implica solo tomar distancia crítica respecto del interlocutor, sino reconocer igualmente puntos en común, lo que crea un terreno del que se parte, tanto para coincidir, como para establecer distancias críticas y zonas de conflicto o divergencia.

Es por eso que los teólogos de la liberación parten de una fundamentación filosófica de origen europeo. Sin embargo, hay que hacer notar que no se trata de cualquier filosofía o de aquellas corrientes que están en boga, sino de aquellas que mayor distancia crítica han tomado del pensamiento europeo. En otras palabras, son los autores que más conciencia crítica han desarrollado, aquellos, incluso, que se han inspirado en fuentes no occidentales sino hebreas, las que han sido utilizadas, tanto por los teólogos, como, sobre todo, por los filósofos que representan significativamente esta corriente

de pensamiento latinoamericano que se ha denominado de la “liberación”.

Como estas corrientes parten de la concepción de inspiración hegeliana y marxista, según la cual el pensamiento auténtico no es más que la conciencia crítica de la praxis histórica que en lo fundamental, es política, siendo Nuestra América una región que históricamente se ha situado en la periferia y no en los centros hegemónicos de poder mundial y esto desde sus orígenes hace 500 años, no es extraño que sea el marxismo la corriente de pensamiento que mejor ha inspirado a estos autores.

Pero no solo el marxismo de sus fundadores (Marx ante todo y, en menor medida, Engels) sino también los pensadores marxistas posteriores como Gramsci, Rosa Luxemburgo, Althusser, el primer Garaudy y la Escuela de Frankfurt. Han sido igualmente los marxistas latinoamericanos quienes mayor aceptación e influencia han ejercido en el pensamiento objeto de este estudio. Me refiero, en concreto, a figuras como José Carlos Mariátegui, Ernesto el Che Guevara y Fidel Castro.

Pero en mayor medida han sido las grandes figuras de nuestra historia, en su condición de gestores de procesos de liberación, los que más influencia han ejercido en este pensamiento. Me refiero, en concreto, a los próceres de la Independencia (como Bolívar, Hidalgo, Morelos o los protagonistas y líderes de gestas libertarias más recientes, como Sandino, los zapatistas y los teóricos y dirigentes de la breve pero aleccionadora experiencia del ejercicio del poder que deparó el breve gobierno de la Unidad Popular en Chile y que encabezó el Presidente Salvador Allende).

En este sentido, no hay que dejar de notar que los procesos políticos innovadores más recientes siguen teniendo una influencia inmensa. Tal es el caso de la “Revolución Bolivariana” encabezada por el venezolano Hugo Chaves, o el proceso político de tinte étnico y social encabezado por el líder indígena Evo Morales en Bolivia.

Sin embargo, teniendo en cuenta la naturaleza de esta obra, me limitaré a reseñar tan solo aquellos autores que han desarrollado un pensamiento filosófico propio, tanto desde la teología, como sobre todo, desde la filosofía, asumiendo que, en uno y otro caso, la influencia o tradición del pensamiento cristiano ha jugado un papel decisivo. Solo me resta hacer notar que la influencia en estos autores no solo ha provenido de fuentes teóricas, sean teológicas y filosóficas, sino que también, en no menor medida, de acontecimientos que han sacudido los cimientos mismos de las instituciones religiosas más representativas de la fe cristiana, tanto dentro del ámbito eclesial, como en la vida política continental. Me refiero, en el ámbito eclesial, al Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII en 1962 y concluido por su sucesor Pablo VI en 1965. En el campo político, las cosas no fueron tan esperanzadoras y aperturistas. Todo lo contrario, fue el período de las grandes dictaduras de “seguridad nacional”, que se impusieron en América del Sur a partir del golpe de estado al presidente Goulard en 1964. El régimen militar posterior se convirtió en paradigmático para la región.

Por lo que a la teología de la liberación se refiere y a la influencia que en sus orígenes tuvo el Concilio Vaticano II, hemos de señalar que lo más significativo de este evento

fundamentalmente religioso, fue que representó un viraje histórico en la convocatoria y realización de eventos de esta naturaleza. Los concilios ecuménicos históricamente han sido convocados en momentos de crisis dentro de la institución eclesiástica para dirimir controversias de índole doctrinal o dogmática. Por el contrario, en este caso se convoca un concilio de carácter fundamentalmente pastoral, en ausencia de grandes controversias doctrinales. Es la falta de interés por parte del mundo moderno hacia los asuntos religiosos, dado que vive un proceso creciente de secularización, lo que causa una convocatoria de esta índole.

En otras palabras, es la conciencia de su propia autonomía por parte del mundo actual que se caracteriza por vivir la mayor revolución científico-tecnológica de su historia y que se expande por el mundo entero, mientras se llevan a cabo procesos políticos que abarcan la humanidad entera, tales como la indetenible descolonización que da a los pueblos periféricos, un protagonismo en la escena política mundial que hasta entonces no tenían. A esto hay que añadir la amenaza de una guerra termonuclear con el consiguiente peligro de un exterminio u holocausto de la especie humana, lo mismo que la amenaza de la destrucción de la vida y de los recursos que permitan no solo a la humana, sino a muchas otras especies sobrevivir, lo que constituye el objeto y la preocupación de no pocos pensadores de inspiración cristiana.

De manera particular, en el caso de la tradición religiosa de origen cristiano, uno de los factores más novedosos por no decir “revolucionarios”, lo constituye el hecho de que, desde la década de la segunda mitad del siglo XX, los creyentes en Cristo provienen en su mayoría de los países del Tercer Mundo. Cristo ha dejado de ser rubio y occidental y su rostro es ahora multiétnico, multicultural y su presencia se extiende a todos los confines de la tierra. Nuevos sujetos históricos emergen y hacen que la tradición revolucionaria de izquierda, sobre todo, el marxismo, deba ser críticamente repensada. Tal es el caso de movimientos críticos o, incluso, revolucionarios, tales como los de inspiración étnico-racial, los movimientos feministas que cuestionan siglos y siglos de dominación patriarcal, los movimientos ecologistas, la red mundial de grupos que cuestionan una “globalización” que no hace sino dejar las manos sueltas para que unas 400 trasnacionales (70% de las cuales son de origen norteamericano) dominen el subsuelo, el suelo, la atmósfera y el espacio extraterrestre; en virtud de esta situación no nos ha de extrañar que emerjan nuevos sujetos históricos.

Es por eso que también esta concepción filosófica de la liberación piensa, no solo desde los grandes desafíos de la realidad actual, cuya característica es crear conciencia desde la ominosa perspectiva de un fin apocalíptico y cercano de la especie humana, sino que debe pensar desde y a partir de su propia praxis.

Esto es lo que tienen en común eventos como el Concilio Vaticano II y la teología de la liberación, pues la teología y la filosofía de la liberación parten de categorías críticas de la realidad y no de la construcción de un sistema integral de carácter teórico y absoluto. En el caso de la teología de la liberación, es desde la pastoral y no desde la dogmática o sistemática; desde la praxis o compromiso integral del propio filósofo. En

ambos casos, tenemos un pensamiento “comprometido”, como pensadores franceses como Sartre desde una posición atea, o Emmanuel Mounier desde una ética cristiana, han puesto en relieve.

Desde esta perspectiva, el asumir categorías de una determinada corriente de pensamiento o sufrir la influencia de determinados pensadores de origen europeo, debe ser visto no como la continuación de una dependencia o neocolonialismo cultural, sino como el reconocimiento de que hay un terreno común donde un diálogo crítico es posible. Pero no olvidemos que, en la travesía del Océano Atlántico, estas categorías sufren igualmente una metamorfosis epistemológica no menos importante y no necesariamente prevista en el original. Pues el pensamiento concebido teóricamente en Europa, es asumido en Nuestra América como criterio de acción, como crítica a la praxis, como constituyendo la fundamentación teórica o doctrinal, ya a que a las ideas se les asigna en el contexto latinoamericano un papel activo, por no decir revolucionario, que en no pocos casos le ha significado la persecución política y el riesgo de la vida al propio filósofo.

Todo lo anterior hace que la filosofía sea vista como una praxis y no como una teoría. De ahí que el análisis o cuestionamiento, no solo de los grandes procesos políticos sea objeto de la reflexión filosófica, sino incluso la coyuntura misma del día a día de lo que pasa, tanto en el mundo, como en los países y regiones que componen la geografía física y humana de Nuestra América.

Es la prioridad de la praxis sobre la contemplación, según lo dijera Marx en la célebre tesis número XI de su ensayo sobre “Las tesis sobre Feuerbach”, una de las características del pensamiento latinoamericano. Es el sentirse y saberse sujeto de la historia y la preocupación por construir “subjetividades”, como gusta decir Arturo Andrés Roig, lo que caracteriza este pensamiento comprometido, lo que le permite definirse como pensamiento “liberador”.

La toma de conciencia de la alienación es la *conditio sine qua non* de una auténtica liberación, es la que le posibilita asumir lúcidamente los obstáculos a la libertad creadora y autocreadora como el punto de partida de una libertad concebida, no solo como el acto de asumir nuestro destino histórico, sino como capacidad de dar y darnos un sentido a la vida, es decir, de proporcionarle al compromiso político una dimensión metafísica. No se trata de plantearnos en abstracto el sentido de la vida, sino cuestionando el sentido de nuestra praxis, lo que nos permite llegar hasta las preguntas últimas. Tal actitud vital ha caracterizado siempre y desde sus orígenes el pensar filosófico.

Es por eso que lo que comenzó como una teología de la liberación, hoy se desarrolla como una filosofía de la liberación, que ha partido desde un cuestionamiento ético antropológico y que culmina en una visión integral de nuestra condición humana, como diría Hannah Arendt. Lo que comenzó como un cuestionar la sociedad desde la fe, culmina como un cuestionarse desde los valores humanos mismos.

Un breve vistazo a lo que constituye el camino recorrido por estas luchas hacia la

conciencia de la autoliberación y la liberación, no solo de nuestros pueblos, sino de la humanidad entera y de la salvaguardar de la vida en todas sus manifestaciones en el planeta, es lo que he tratado de hacer en esta apretada reseña, en la que, por la índole de la obra de que forma parte, me he restringido a resumir el pensamiento de quienes me parecen ser los autores mas representativos.

Fundamentación filosófica de la teología de la liberación en Rubem Alves y Hugo Assmann

La obra de Rubén Alves (1970) *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* tiene el mérito de ser una pionera con el propósito explícito de buscar un diálogo crítico con las grandes corrientes de pensamiento teológico cristiano, concretamente con la teología sistemática o especulativa y que, por ende, contiene un trasfondo filosófico de innegable profundidad y originalidad. Se centra especialmente en la confrontación con las grandes corrientes de pensamiento teológico sistemático de tradición protestante. Sobre todo, el diálogo confrontativo con el que es considerado como el más grande pensador protestante del siglo XX, el suizo Karl Barth; pero también pensadores alemanes como Jürgen Moltmann y Rudolf Bultmann ocupan la atención central del pensador brasileño que comentamos.

La obra es encabezada con un prólogo del otro gran pensador cristiano de tradición protestante, el argentino José Miguez Bonino, quien sostiene que el autor lo reafirma en su convicción de que hablar de “situación histórica” como punto de partida e, incluso, como status epistemológico propio de un “locus teologicus” (1970: 1) es la condición indispensable o a priori para poder hablar de un enfoque teológico liberador. Pero como aquí se trata de una situación histórica, esto implica que sus reflexiones son siempre “relativas y provisionales” y por ello mismo, “provisorias y abiertas”. Es decir, su obra implica una voluntad de diálogo en primer lugar con la realidad y luego con los intérpretes más calificados de esa realidad histórica y humana que es Nuestra América. Toda la obra parte de ese presupuesto filosófico de alcances en los campos antropológico y epistemológico e incluso metafísico.

La realidad constituye un evento histórico construido por el ser humano y sujeto al devenir temporal que llamamos historia. Por ende, el compromiso cristiano debe ser visto, no solo como fe (compromiso ético) sino como esperanza (construcción de un horizonte último del devenir histórico y que implica su sentido absoluto) presente (compromiso de fe) y futuro (dimensión utópica) se ligan; pero es el presente, concebido como la acción comprometida con la justicia que implica el advenimiento del Reino, lo que permite construir un futuro, que no es solo escatológico, sino que se construye en este tiempo y en este espacio, es decir, en “este mundo” como diría el escritor cubano Alejo Carpentier.

El reconocimiento-acusación de la responsabilidad histórica de las iglesias cristianas

con el pueblo latinoamericano a través de historia crea el clima intelectual dentro del cual se desenvuelve todo el pensamiento de Alves (1970: 1), con lo cual ubica en tiempo y espacio la realidad histórica como punto de partida y el valor de las ideas. La condición histórica del ser humano es ontológica, lo cual implica que no puede ser evadida sin mala fe desde el punto de vista ético. Alves lo cita al inicio mismo de su ensayo, ya que no concibe:

Tanto (al ser humano) simplemente un ser en (los subrayados son del texto original) el mundo; viene a ser un ser con el mundo. El hombre y el mundo no se encuentran como dos entidades extrañas que casualmente se relacionan por contacto; como la mente o el ego que informa sin simplemente de que se sitúa frente a ellos, es decir, la materia (Alves, 1970:5).

Por eso el ser humano no es una entequeia metafísica sino que debe responder de la existencia de este mundo, que no debe ser visto como un hecho sino como un acto, mejor aún como un proceso que posee su propia objetividad, por lo que debe responder no solo por sí mismo sino también por su entorno natural.

Lo dicho no quita ni mucho menos, importancia al discurso teórico. Este explora mediante el lenguaje la realidad vivida y construida por el hombre como sujeto creador de la historia. Por esta razón, Alves analiza el lenguaje para llegar a la comprensión tanto desde la inteligibilidad intrínseca de los sistemas de interpretación del mundo, como del grado de responsabilidad que asume quien elabora ese lenguaje, y con ello, legitima o critica esa realidad que constituye la materia de su discurso. Estas son las palabras de Alves: “El lenguaje contiene la interpretación que el hombre hace del mensaje y del desafío de su mundo y expresa la respuesta que el hombre hace del mensaje y el desafío de su mundo y expresa la respuesta del hombre a ese mensaje y desafío” (1970: 6).

También, manifiesta en su palabra la comprensión que de sí mismo tiene quien la emite, de cómo concibe su papel en el mundo, autodefine su vocación y, en otras palabras, se da su propia existencia. Pero el lenguaje también define los límites de la acción humana en un determinado momento histórico.

A través de la comprensión del mundo de lo humano lo que se da es una auto-comprensión del sujeto histórico que construye ese mundo. Por ende, hablar de idolatría del capital es hablar de pobreza y explotación; hablar de “tercer mundo” es hablar de dependencia y, por eso, es también hablar de un primer mundo y de lo que ha hecho, para su propio beneficio y utilidad, de ese otro mundo considerado de tercera.

Pero también tiene implicaciones políticas en la medida en que quienes asumen consciente y lúcidamente ese tercer mundo, se niegan a formar parte del primero y del segundo y, con ello, de la lógica bipolar de la Guerra Fría. Esa inmensa parte de la humanidad tiene su propia dinámica, su propia realidad, constituye su propio mundo.

Y es desde allí que debe elaborarse una reflexión teórica, es decir, construir un lenguaje con su terminología y sus categorías que expresen su condición, que expresen su propia palabra.

Es esto lo que lleva a criticar la teoría del desarrollo y a negarse a asumirse como países “subdesarrollados”. El subdesarrollo no es una causa sino un efecto, cuya causa está en las relaciones de dependencia respecto del primer mundo. Estas son las palabras de Alves: “ Su pobreza (la de los negros, pero que es aplicable a todos los países pobres) era la consecuencia de una dominación colonial donde los poderosos dominaban y controlaban las vidas del débil. El colonialismo no era, pues, una situación del pasado. Era intrínseco a las relaciones del pobre y del rico y constituía realmente la causa de la miseria del pobre. Más aun, el colonialismo se vio como una relación donde los que son dominados no pueden crear su propia historia” (1970: 11). Por ende, de lo que se trata para salir de esta situación de dominación y explotación, es tomar conciencia de la misma y asumirse como constructores de su propia historia.

Desde el punto de vista de una antropología de la liberación, lo más grave del colonialismo es el colonialismo interiorizado, el que se interioriza o introyecta por parte del amo como una conciencia de impotencia en la conciencia de dominado, y que no es más que el reflejo del otro como dominador y, por ende, como aceptación de la dominación como una situación imposible de ser cambiada.

La liberación consiste en la toma de conciencia de que solo se libera quien asume críticamente su situación de dominación, se convierte en sujeto de su propio destino histórico. Esto lleva a una nueva autocomprensión del hombre, a un nuevo paradigma de humanización (1970: 23).

Lo anterior lleva a nuestro autor a definir por primera vez en forma explícita lo que entiende por liberación al decir: “Tenemos una nueva comprensión del hombre. En verdad, un nuevo paradigma de humanización. La liberación humana es el resultado de la actividad responsable del hombre al arriesgarse a crear un futuro más promisorio” (1970: 23).

Esto implica forjar un futuro que puede construir porque no está planificado. Se trata de un futuro abierto, de un horizonte a explorar, de una aventura en que el ser humano se construye a sí mismo. Tal es lo que nuestro autor califica de “humanismo político” (1970: 24) y, desde el punto de vista teológico, un nuevo tipo de “mesianismo” que él califica de “mesianismo humanístico” (1970: 24).

La primera forma de dominación y dependencia del ser humano es el que Marx califica de “natural”, refiriéndose a la dependencia del hombre respecto del mundo material. El hombre la domina mediante las técnicas que ha creado a través de la historia de la cultura. En los tiempos actuales esto mismo se logra mediante la tecnología. Pero la tecnología también se convierte en factor de alienación, como los pensadores más críticos del propio primer mundo, como Herbert Marcuse, lo han señalado.

Pero por el hecho de que se critiquen formas alienadas de la tecnología, no significa que el “humanismo político” se identifique con alguna forma de “irracionalismo”

o que rechaza la revolución tecnológica, sino sus implicaciones deshumanizantes. La tecnología tiene como factor de liberación que cumplir su función de medio o instrumento al servicio de la humanidad y no estar sometida a las exigencias de la privatización, que la convierte en simple mercancía y hace de los humanos no seres activos y autocreadores sino reflejos pasivos de una realidad que los desborda y los aliena. Igualmente, critica nuestro autor la tradición teológica que se niega a ver en el ser humano un ser histórico al afirmar un concepto de trascendencia que, en la práctica, constituye una negación de su inserción en la historia. Afirmar una trascendencia que niega nuestro ser histórico es hacer de la fe religiosa un opio, constituye una alienación que le niega al ser humano su condición de ser libre, es decir, constructor de su propio destino histórico, creador y, por ende, libre.

El humanismo político es todo lo contrario. Es la conciencia de su propia libertad concebida como autocreación y constructora de la historia. Una teología que no parta de esta premisa es alienante, es opio. La crítica de Feuerbach y Marx tiene aquí todo su sentido.

Es frente a esa alienación objetiva, que implica perderse en sus propias obras, lo que lleva al existencialismo a retomar con doblada energía el mundo de la subjetividad, pero incurriendo en cierta tendencia equivocada hacia el subjetivismo. Con ello, el hombre se deshistoriza (1970: 60). La fe en Dios para Kierkegaard implica eso precisamente, a saber, una trascendencia que niega nuestra condición de ser histórico. Por el contrario, Alves afirma que la trascendencia metafísica no es más que la negación de la historia. La teología así concebida solo adquiere una dimensión escatológica.

Es frente a esa aberración que se sitúa la crítica del humanismo político, que nuestro autor resume, a guisa de conclusión en su debate con el existencialismo, en tres puntos (pgs.63s.) que lo llevan a concluir que:

El existencialismo, por lo tanto, aunque constituye de muchas maneras un paradigma muy rico y útil para la humanización, no ofrece los recursos necesarios para un proyecto de naturaleza política. Se requiere por lo tanto un nuevo paradigma de humanización y un nuevo lenguaje de fe (1970: 64).

Es aquí donde aparece el concepto de “krisis” de Karl Barth. Para el teólogo suizo la teología tiene dos fuentes: la Biblia y la lectura diaria de los periódicos, cosa que no tiene nada nuevo, pues eso mismo decía siglo y medio atrás Hegel respecto de la filosofía. Barth tiene el mérito de comprometerse con la historia y de sostener que ese compromiso con la historia concreta obliga al creyente a desechar la relación con Cristo como si fuera una religión, por lo que debe verla como una fe que implica un compromiso ético.

Pero según la esta concepción de Barth, ese compromiso ético-político dentro de la historia concreta, niega el mundo como valor y lo ve como rechazo del mundo.

Hay aquí un docetismo o, mas exactamente, un maniqueísmo que ve en el mundo y la historia algo malo en sí que debe ser condenado, un reto a asumir o un obstáculo a vencer para lograr una dimensión escatológica en la que solo la fe puede salvar. En el fondo, esta concepción lleva igualmente a una de deshumanización y, por ende, a hacer de la fe también una forma de opio o alienación. Solo cabe, como en el humanismo político, reconocer nuestra condición de seres históricos y comprometidos en la construcción de este mundo, como única forma de liberación del ser humano concreto. Es aquí donde nuestro autor reencuentra a Jürgen Moltmann y la teología de la esperanza inspirada en el principio de esperanza del filósofo neohegeliano y marxista Ernst Bloch. Moltmann tiene el mérito de reintroducir el ser humano en la historia y ver a Dios como parte de ese proceso por el cual el hombre se afirma como sujeto histórico. Dios aparece como el futuro absoluto para el hombre y como parte, por ende, de la historia. Dios es visto como horizonte no escatológico sino histórico. La fe se convierte en esperanza. Por su parte, Alves reconoce la cercanía de su concepción de "humanismo político" con la teología de la esperanza de Moltmann (1970: 84). Pero ese futuro de que habla el teólogo alemán se funda en la fe en la resurrección de Cristo y tiene una dimensión escatológica, dado que Cristo es el evento histórico que nos abre a ese horizonte.

Sin embargo, sigue habiendo una concepción equivocada de nuestra situación histórica pues Moltmann concibe la historia como destino cerrado, es decir, incambiable, que solo puede serlo mediante la fe y en una dimensión escatológica. Con esta concepción de la historia, comenta Alves (1970: 87), Moltmann niega su plena densidad ontológica a la historia real. Por esta razón, el brasileño acusa al alemán de "platonismo" (1970: 88). Una vez más, estamos ante la negación total del presente. El presente aparece como dolor, como cruz y, desde el punto de vista de la fe, como total ausencia de Dios. El presente no es más que la negación y la contradicción excluyente frente al futuro. Una vez más, la fe parece como menosprecio de este mundo. El único mérito de la cruz y del dolor es que en su seno y gracias a la fe en la resurrección de Cristo, aparece la esperanza de la misma manera que en el pantano brota el lirio en flor.

No obstante estas diferencias profundas, Alves considera que hay elementos suficientes en la concepción de Moltmann como para iniciar un diálogo fecundo que permita ver las luchas y dolores del presente no como una circunstancia irreversible, sino como un compromiso y un reto, como un obstáculo a vencer y no como un muro infranqueable o, peor aun, como un absurdo y sinsentido.

Pero, para lograr eso se requiere el reconocimiento de la dimensión ética y, por ende, política del compromiso cristiano. La situación de dolor y miseria no debe ser vista como una situación irremediable, una especie de destino inexorable, sino como un estado de pecado, como una responsabilidad no sumida y que, por ello mismo, tiene culpables, por lo que exige una respuesta de parte de quienes sufren esa situación inaceptable.

Hay, por ende, una tarea que cumplir y no solo una esperanza escatológica a que abriremos so pena de perder el sentido de la vida. El diálogo, en consecuencia, con el humanismo político no es incondicional (1970: 92). Esto exige que el futuro sea visto como algo abierto, como un horizonte a construir, como un compromiso ético ineludible (1970: 95). Para ello, se requiere tener una visión dialéctica entre la negación y la esperanza, que permita o posibilite al oprimido ver en la esperanza la construcción de un mundo justo aquí y ahora.

Luego de este diálogo crítico con el pensamiento europeo más avanzado y cercano al suyo, Alves concluye que es necesario crear un nuevo lenguaje que exprese una nueva concepción del hombre sobre sí mismo y, por ende, de la teología. Esta nueva concepción del ser humano y este nuevo lenguaje (1970: 103) deben ser incorporados al lenguaje de las iglesias, pues son ellas las que deben convertirse en motores de la historia como construcción de ese nuevo hombre y de esa nueva sociedad, al lado de todos aquellos que tengan la misma conciencia.

El hombre debe ser visto como una vocación a la libertad (1970: 111). Pero esa libertad no es una dimensión metafísica del ser humano, sino un proceso histórico (1970: 128), que consiste en humanizar las relaciones del hombre con sus semejantes, con todos los hombres y con la naturaleza (1970: 129).

Desde este punto de vista, la teología nos lleva a hablar de “mesianismo político”. Aun mas, este “mesianismo político” requiere del lenguaje político como instrumento imprescindible en la construcción del hombre nuevo. Porque la liberación se produce solamente cuando existe un sujeto histórico que decide ser libre. Es por eso que su decisión subjetiva se volverá histórica solamente si posee el poder de vencer la resistencia objetiva que se opone a su proyecto. La liberación es creación del hombre que por fin llega ser plenamente libre (1970: 135).

Pero esto requiere ser eficiente en la historia, para lo cual es indispensable construir un lenguaje que asuma, desde una situación dada, la exigencia de liberación. Porque no se es libre individualmente, sino que, en un determinado momento, la comunidad se ve forzada a luchar por su liberación, como sucedió con el pueblo de Israel luego de la salida de Egipto (1970: 136). La liberación es, por ello mismo, un hecho histórico, un acontecimiento en el tiempo, por lo que Dios en La Biblia no se puede concebir como un concepto metafísico sino como un acontecimiento histórico de liberación plena pero que se inicia como liberación política, como lo prueba el libro del Éxodo.

Esta es la diferencia con el Nuevo Testamento. Aquí el lenguaje de liberación se convierte en lenguaje de la conciencia de libertad. Los hechos de liberación del pasado devienen procesos que nos han engendrado la conciencia de libertad. El evangelio mismo debe ser visto como un acto de libertad (1970: 141). Por lo que se requiere crear un nuevo lenguaje, el de la libertad como experiencia vivida (1970: 142). En conclusión, dice Alves: “ El Dios al cual el humanismo se refiere es pues un humanis-

ta. Habla de la “humanidad Dios” (1970: 149). Por eso Alves comienza y resume el mensaje del Nuevo Testamento en estas palabras: “Por lo tanto, cuando hablamos de Jesús hablamos de la historia, hablamos de la política de liberación humana de Dios” (1970: 151).

Es por eso que el humanismo, tanto mesiánico como político, está dominado por el amor (1970: 155). Desde esa concepción se llega a una conclusión práctica. Quienes tienen una concepción del humanismo político y mesiánico, se constituyen en la conciencia crítica al interior de las comunidades cristiana, pues mantienen una crítica de la religión como legitimación del status quo. La idea misma de progreso es cuestionada, si esta se reduce tan solo a lo cuantitativo, produciendo un empobrecimiento de los valores humanos.

Esta concepción de la teología no solo cuestiona a quienes desde el campo político son los responsables de la situación imperante, sino a todas las instancias ideológicas que la legitiman, incluidas las iglesias.

Esto nos lleva a ver la historia desde el punto de vista del oprimido. Por su parte, el oprimido puede tener también una conciencia no enajenada como cuando asume su condición de dolor y miseria con repudio y rechazo y no con resignación. Desde esa conciencia puede liberarse; lo cual se logra no solo cuando se lucha desde la oposición, sino también desde el poder (1970: 177). Eso es lo que permite a Alves afirmar que “el sufrimiento es madre de la esperanza” (1970: 183). Porque no lleva a quienes sufren a la negación de un mundo que engendra el sufrimiento, sino que prepara el advenimiento de un mundo de libertad y humanidad.

Pero lo anterior solo se logra si se da una liberación integral en el aquí y el ahora o, como dice Alves, “en el mundo de tiempo y espacio” (1970: 197). El lenguaje teológico debe igualmente cambiar hacia categorías más políticas, concretamente, en torno a la Resurrección. El lenguaje de la política activa muestra cómo Dios actúa en la historia. Es el lenguaje de la esperanza (1970:199).

Lo anterior implica que hay que enfrentar a quienes le temen al futuro porque no quieren el futuro, porque les asusta el futuro. Estar abierto al futuro es construir la vida, ser como una partera que asiste al parto del futuro en cada una de las decisiones liberadoras del presente (1970: 208). La actividad humana, si la acción es la partera del futuro, puede integrar lo nuevo al mundo actual. “La gracia de Dios, en vez de hacer de la creatividad humana algo superfluo o imposible, es entonces la política que la hace posible y necesaria” (1970: 209). En conclusión: “La libertad del hombre, por lo tanto, no es solamente una dimensión de su subjetividad; es el poder de transformar al mundo, de crear un futuro renovado” (1970: 210); porque, insiste Alves, “la liberación debe llegar gracias al poder del hombre solo” (1970: 217).

La última palabra de la revisión crítica que emprende Rubén Alves es que el hombre, por su acción y solo por ella, se libera. La esperanza teológica no antecede sino que sigue a la acción. No se actúa porque se tiene esperanza sino que se tiene

esperanza porque se actúa y en la medida en que se actúa. De ahí el énfasis en la praxis liberadora, en el compromiso y la lucha políticas como único camino a la liberación plena del ser humano.

Tal es la intuición primigenia, la experiencia existencial fundante de la que parte esta concepción de la liberación. Rubem Alves, en consecuencia, representa el momento de afirmación en esta dialéctica del pensamiento liberador. Situados en este terreno, debemos darle la palabra al momento dialéctico de la negación crítica que representa el pensamiento de Hugo Assmann. En su obra *Teología desde la praxis de la liberación* (1973), Assmann se preocupa menos de elaborar un pensamiento que busca una fundamentación filosófica y teológica y recurre más a las ciencias sociales como instrumento del análisis y arsenal crítico. Su libro se compone de un conjunto de artículos y conferencias que giran en torno a una idea central, cual es la del compromiso revolucionario, guerrillero incluso, frente a los regímenes de seguridad nacional, que ha comenzado a extenderse por toda América del Sur comenzando por su propia patria, Brasil. No busca dialogar sino testimoniar desde “la América dependiente”. La obra de Assmann se va a caracterizar no por la búsqueda de una teoría, sino por la realización de acciones concretas a las que aplica la crítica de las ciencias sociales, con el fin de detectar el grado de compromiso concreto dentro del cual tuvieron origen.

Su instrumental teórico y categorial deriva de las ciencias sociales, por lo que acusa a la teología de haber sido negligente en este punto. Su enfoque se inicia con una polémica abierta con las teologías del primer mundo que hablan de política y a las que acusa de carecer de un compromiso revolucionario concreto y, por ende, de quedarse en lo vago, (1973:16 ss). Su más dura crítica va hacia la pretendida neutralidad política, que hace de la teología una ideología al servicio del orden establecido y, por ende, hace de los teólogos y, sobre todo, de las iglesias, cómplices de situaciones deshumanizantes y de violación a los derechos humanos.

Para Assman solo es lícito hablar de teología política desde un compromiso revolucionario concreto, cuando se vive realmente inserto en un proceso de liberación, en el cual no se está como un pasivo observador sino como sujeto activo o comprometido en una situación que, incluso, se arriesga la vida.

La fe ayuda en el sentido de que concibe a Dios según la Biblia como estando de parte de las víctimas. La fe es una pro-vocación (1973: 21). La iglesia, como expresión del Reino, expresa una misión cual es la de identificarse con las luchas liberadoras. Tal es el sentido político de la acción pastoral (1973: 23). Pero la teología es, como decía Alves, lenguaje; por lo que el uso de un determinado lenguaje demuestra el tipo de concepción teológica que se tiene.

Este lenguaje para Assmann debe estar sometido a la crítica a partir de las ciencias sociales, únicas que suministran un instrumental analítico indispensable para discernir en cada momento de nuestro compromiso histórico, la corrección de nuestras acciones en el campo político. Assman quiere con eso combatir lo que califica de “tentación

de los medios cristianos a la magia verbal, a la palabrería de proclama” (1973: 31) que convierten no pocas declaraciones eclesísticas y de sectores religiosos en una simple “catarsis verbal”, que oculta un desconocimiento de la base material en que se funda toda superestructura ideológica y todo discurso teórico o doctrinal.

Por ende, dice Assmann, cuando hablamos de “liberación”, hablamos de una libertad que está ausente, alude a una carencia mucho más que a una presencia, de algo a adquirir precisamente porque se carece de eso aunque se está consciente de su necesidad e importancia. Es en la medida en que tengamos conciencia de la urgencia de aquello de que carecemos que estaremos dispuestos a luchar para lograrlo y valoraremos las acciones, tanto propias como ajenas, conducentes a la obtención del objetivo apetecido. Por lo tanto, lo importante no es la acción de la palabra, sino la palabra de la acción (1973: 32).

Se ocupa luego nuestro autor de hacer un poco de historia sobre los orígenes de la teología de la liberación y sobre el concepto mismo de “liberación”, en donde enfatiza el papel jugado por las nuevas izquierdas latinoamericanas y por el filósofo Herbert Marcuse. La causa que explica este cambio de actitud es la toma de conciencia de nuestra realidad histórica de dependencia causada por un sistema de dominación y explotación universales. Solo superando el lenguaje desarrollista y asumiendo la teoría de la dependencia lograremos forjar las premisas teóricas y analíticas para construir un lenguaje de liberación (1973:35).

La importancia del recurso a las categorías analíticas tomadas de las ciencias sociales es que evita vaguedades y obliga a hablar en concreto, con nombres y apellidos diríamos. En el campo teológico obliga a calificar como pecado toda situación de opresión y explotación y a señalar en concreto a quienes sean sus responsables. Lo que en lenguaje teológico podemos llamar también “salvación” (1973:55).

Pero la teología en su dimensión pastoral también debe cumplir la función de ser concientizadora o, como dice Assmann, “sensibilizadora” (1973: 60). Esto nos lleva a hablar o, más exactamente, a crear una ciencia de la praxis revolucionaria que Assmann llama “praxeología” (1973: 62), cuyo criterio de verdad es, valga la paradoja, igualmente práctico. La verdad no existe sino que se construye con la acción; la verdad es la acción misma en cuanto es liberadora y conduce a la liberación (1973: 65).

Es dentro de este contexto epistemológico que debemos concebir la fe, a la cual también se le exige una eficacia en sus resultados (1973: 71). Es por eso que debemos considerar como falsa o espúrea toda separación entre teología dogmática y ética. Esta concepción de “liberación” implica una nueva conciencia histórica (1973: 107), ya que ese concepto de liberación es correlativo del de dependencia” (1973:109).

Esto lleva a hablar no solo de categorías generales, sino también de dominar la dimensión estratégico-táctica propia de la acción política (1973: 118). La liberación, si la miramos dentro de ese marco político e histórico, debe definirse como un proceso. Assmann define el proceso de liberación de la siguiente manera: “Por “proceso de

liberación” se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos si quieren buscar una salida real a su situación de dependientes” (1973: 123).

Vistas así las cosas, nuestro autor se pregunta cuál es el papel que deben jugar los cristianos en este proceso de liberación. Assmann considera toda religión como una superestructura. Por lo que su función estratégica es, según sus palabras, “abrir brechas en la superestructura” (1973: 132). Pero también deben aportar desde el punto de vista de la infraestructura, en la medida en que hay entre los cristianos oprimidos y explotados quienes deben construir una vanguardia revolucionaria, pues la revolución se hace “con ellos y por ellos” (1973: 135).

Esta concepción debe llevar a ver la teología desde una perspectiva de un humanismo revolucionario y no simplemente político, como pretendía Alves. En ese sentido Assmann va mas lejos, ya que define la “conversión al reino como conversión al cambio en la historia”, entendiendo por tal un cambio revolucionario (1973: 147). Es por eso que la “conversión a Dios debe verse como “una conversión al hombre” (1973: 148). El cristianismo mismo debe verse, no como una religión, sino como un “movimiento religioso” (1973: 150). Tal es la dimensión profética de la fe que implica riesgo (1973: 152).

Enrique Dussel y la sistematización de la filosofía de liberación

Los autores que hemos analizado partiendo de una concepción inspirada en la fe cristiana, han recurrido a una fundamentación filosófica, tanto desde el punto de vista de la teoría en el sentido político que posibilita ver lo real desde la perspectiva de lo posible, como desde el punto de vista de la praxis en el sentido marxista, si bien ese compromiso busca cuestionar al sujeto mismo pensante (Assmann). Sin embargo, ninguno de los autores estudiados pretende hacer filosofía. Sus preocupaciones no trascienden el ámbito de una reflexión teológica, sistemática en Alves, pastoral en Assmann. Es solo con Enrique Dussel que el pensamiento latinoamericanista de liberación busca una construcción filosófica integral.

Para ello Dussel parte de una crítica a la tradición filosófico-teológica occidental de inspiración cristiana. Luego Dussel construye una “metodología” de la liberación. Lo anterior equivale a una epistemología del filosofar latinoamericano; lo cual revela su pretensión universalista. Eso solo lo logra partiendo de una visión de la filosofía desde la ética, como concepción equivalente a lo que Assmann llama una “praxeología”, pues en Dussel la ética contiene en germen un filosofar integral.

El paso siguiente es construir, a partir de la ética liberadora, una visión universal que conduce, finalmente, a una filosofía política. Veremos cada uno de estos pasos que, como se ve, pretenden hacer de la filosofía latinoamericana de liberación una “filosofía sin mas”, como diría Zea, que se inserta, como una corriente filosófica espe-

cífica, dentro del panorama filosófico universal; pero con pretensiones de ir mas allá del pensar occidental, no solo de origen cristiano, sino de todo filosofar, pero siempre desde sus implicaciones éticas.

Al igual que lo hacen Alves y Assmann desde la teología y Franz Hinkelammert desde la economía política y las ciencias sociales, el cuestionamiento de Dussel a los filósofos es de carácter político o dialéctico en el sentido que Aristóteles da al término “dialéctica”, como parte de un discurrir racional desde la negatividad. El pensar dialéctico, como parte de la ciencia de la lógica, conduce al argumento de reducción al absurdo consistente en asumir hipotéticamente la posición del adversario para mostrar que sus consecuencias son absurdas.

En nuestro caso, la polémica con el pensamiento occidental consiste en mostrar cómo dicho pensamiento no es radical, pues lleva a consecuencias negativas; pero desde el punto de vista de la praxis, esto remonta a sus implicaciones filosóficas. Implica, por ende, una concepción equivocada o, al menos, insuficiente, del ser humano.

Toda ética filosófica y, por tanto, toda filosofía política, supone un concepto de hombre. Este debe ser universal desde el punto de vista cuantitativo (abarcar a todo ser humano cualquiera que este sea, cualquiera sea la dimensión espacio-temporal y su situación en el contexto socio-político) en que el pensador viva.

Con ello, esta concepción de la filosofía va mas allá del contexto latinoamericano, si bien parte explícitamente del mismo, y alcanza una dimensión universalista y excluyente, no en el sentido de negarse al diálogo con cualquier otra corriente de pensamiento dentro o fuera del ámbito latinoamericano, sino en el sentido de partir de presupuestos necesarios. No pretende ser una “doxa” platónica sino una “episteme”, un saber en el sentido fuerte del término, es decir, que no solamente pretende ser estrictamente racional, sino verdadero, esto es válido para todo ser humano cualquiera sea la latitud en donde viva y la condición humana en que se los defina.

En conclusión, con Dussel la filosofía latinoamericana busca convertirse en el momento racional, en la conciencia lúcida de un proyecto humanista universal, en un punto de partida indispensable para la construcción de una humanidad diferente. Para ello busca establecer los derroteros de una historia humana en el sentido fuerte, es decir, aquella en la cual no haya necesidad de matar a otros humanos ni a otros seres vivientes para seguir viviendo. La filosofía tiene hoy la tarea de señalar el camino que el hombre contemporánea debe recorrer para pasar del sangriento sobrevivir actual al fraternal convivir (Tönnies). Solo así el vivir será humano, es decir, digno.

Pero ello no se da gratuitamente. El hombre debe convertirlo en praxis. La praxis llega a ser con ello, el punto de partida del filosofar y la única posibilidad que tiene el hombre de considerarse humano. La humanidad no está hecha sino en proceso o, como diría Sartre, el hombre no nace sino se hace. Dussel traza lo que considera debe ser ese itinerario por el cual se cumple o, mas exactamente, debe cumplir su misión la filosofía que concibe la historia como el hacer haciéndose la humanidad. Tal es, ni mas ni menos, la misión y la razón de ser de una filosofía sin mas.

Veamos ahora las grandes etapas que condujeron a Dussel a esta concepción grandiosa de la filosofía que expresa, dicho sea de paso, la plena maduración de la filosofía latinoamericana de la liberación. En su obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974). Dussel hace un recorrido histórico del pensamiento cristiano occidental en sus orígenes en la patrística de y su posterior desarrollo en la Escolástica medieval, mostrando que se incurre en un error antropológico y epistemológico fundamental que califica como “dualismo”. Lo contraponen a la visión hebrea del hombre, cosa que será una constante del pensamiento de Dussel.

Desde sus orígenes, Dussel parte de un pensar o, más exactamente, sitúa la dimensión concreta del pensar latinoamericano como un pensar cuyas raíces no son exclusivamente occidentales. Estas raíces no occidentales son las que le permiten situarse en una perspectiva histórica y existencial no exclusivamente occidental. En este caso, la raíz hebrea es la que se destaca, pues el judeocristianismo en sus orígenes bíblicos, refleja una visión de mundo no occidental.

Esta visión de mundo es integral, pues abarca tanto la concepción que del ser humano como individuo tiene, como de su concepción como de su dimensión política y cultural. De ahí surgen las implicaciones políticas del pensamiento, pues el dualismo occidental no es más que una ideología en el sentido marxista de la palabra, un intento teórico sistematizador por justificar una dominación imperial o “constantiniana”, como acostumbran decir los historiadores críticos del cristianismo. Dussel lo analiza en las principales corrientes y etapas históricas del pensamiento cristiano occidental desde los orígenes mismos de la teología cristiana en Alejandría, incluso desde sus raíces en el esfuerzo por helenizar el pensamiento hebreo en el filósofo Filón de Alejandría (siglo I A.c.).

En la obra se trata de contraponer polémicamente el humanismo bíblico al humanismo de la cristiandad occidental a través de la historia del pensamiento cristiano. Este dualismo Dussel lo concretiza en el dualismo cuerpo/alma, pues a través de él se visualiza una antropología, una autoconciencia del ser humano que tiene implicaciones en todos los campos, especialmente en el campo político. Como se ve, todavía aquí en Dussel la filosofía es vista desde el punto de vista más clásico de una autorreflexión que consiste en la explicitación o logos de un humanismo en su fundamentación en una antropología. El menosprecio del cuerpo y de la materia, no es bíblico sino tan solo la expresión antropológico-epistemológica del dualismo occidental cuyas raíces son político-ideológicas.

En contraposición, Dussel propone la construcción de una filosofía de liberación que parta de una autoconciencia desde la exterioridad para, desde allí, iniciar un “camino nuevo” que debe comenzar, como ya nuestro autor lo está haciendo, por “recorrer personalmente un largo camino, el de la pre-, proto-e historia propiamente dicha del pueblo latinoamericano presente” (1974: 288).

Para recorrer este camino que nos propone Dussel y que no es más que su propio itinerario intelectual, debemos buscar las fuentes de que parte, puesto que, como él

mismo lo dice, su concepción se nutre de fuentes no occidentales, o de un pensamiento que, siendo occidental, se nutre de una crítica radical al mismo hasta el punto de convertirse en su mala conciencia.

En lo anterior se trata de las fuentes o raíces. Sin embargo, la materia prima del pensar latinoamericano sigue siendo la realidad latinoamericana en todas sus facetas, pero especialmente en su historia y su presente políticos. Ningún autor latinoamericano de la filosofía de liberación pretende ser neutral frente a esa realidad, si bien todos buscan ser objetivos.

Siempre parten de una concepción de la verdad concebida como autenticidad o veracidad, la cual solo es posible si el propio pensador está comprometido políticamente en la construcción de una sociedad y de una cultura radicalmente diferentes, que parta de la crítica al sistema político y económico imperantes.

Las fuentes filosóficas de las que se nutre Dussel son dos autores europeos de origen judío, el uno desde la antropología, el otro desde el punto de vista de la filosofía política. En sendos ensayos, Enrique Dussel ha explicitado esa deuda, que no es una copia sino una fecunda inspiración que lo conduce a apropiarse creativamente de esa herencia intelectual.

En su ensayo "Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas" (1975) nuestro autor busca la construcción de una "fundamentación filosófica de la liberación latinoamericana" (1975: 12) que parta de la contraposición que Lévinas establece entre una "totalidad" de inspiración hegeliana y que en la práctica conduce al totalitarismo" y la "alteridad" que consiste en una fundamentación meta-física de la alteridad" (1975: 15). Esta concepción de la alteridad como categoría fundante lleva a una antropología integral, es decir, a una visión del ser humano que abarca todas sus dimensiones, lo que Dussel califica como "dialéctica erótica, pedagógica y política" (1975: 31).

La segunda parte de la obra la destina a ahondar en el pensamiento de Lévinas en sus raíces en Husserl y Heidegger. Se asigna como tarea de la filosofía, no solo el reflexionar en torno a una trascendencia escatológica, sino ante todo, a una reflexión crítica intrahistórica que pretende asir el pensar desde las mediaciones históricas. Esas mediaciones se dan en su dimensión política, en la intimida (erótica) y en la relaciones con el otro (pedagógica).

Pero Dussel no se contenta con una visión antropológica, busca una dimensión práctica del filosofar, pues tiene en cuenta esos criterios de acción que se desprenden de su concepción antropológica y epistemológica. Es esa dimensión práctica la que Dussel enfoca como tema central en su obra Método para una filosofía de liberación (1974). En realidad, en la obra se trata de una revisión crítica de la tradición filosófica dialéctica, partiendo de sus orígenes en la filosofía griega, en concreto, en Aristóteles pero, que se desarrolla en tiempos recientes en Hegel. Por eso, la reflexión crítica en torno a la dialéctica hegeliana ocupa el lugar central de la obra confrontada con la tradición hebrea y el pensamiento de Marx. Todas tres están a la raíz de ese nuevo

enfoque de la filosofía como praxis liberadora (1974: 144).

Esto hace de la obra un aporte original de su autor. Dussel aboga por una propuesta propia. La praxis liberada consiste en comprometerse con una acción política integral que busque a partir de una transformación social revolucionaria, los cambios, tanto en lo político como en lo cultural. Esta acción política revolucionaria se funda, sobre todo, en una nueva visión ética. De ahí que toda la concepción filosófica de Dussel tome como punto de partida de la filosofía la ética, cosa que, en lo fundamental, muestra la profunda huella dejada en su pensamiento por la filosofía de Lévinas y, en general, por la tradición bíblica original.

La búsqueda de lo concreto lleva a Dussel en sus obras posteriores a adentrarse en la antropología de Marx, pero siempre teniendo en cuenta su propio pensamiento, que busca el diálogo permanente con las corrientes actuales de la filosofía europea en su dimensión antropológica. Así, siguiendo de manera crítica al segundo Heidegger, define al hombre como “autopoesis”, pero no desde la estética sino desde una realidad objetiva, la del trabajo, como ya lo definiera el joven Marx. Dussel propone en la primera parte de su obra una revisión crítica y una construcción de la historia desde ese punto de vista.

La segunda parte constituye un diálogo fecundo de Dussel con obras inéditas de Marx en su período de madurez, a saber, “Los cuadernos económico-históricos” (1851) y “Los Manuscritos de 1861-63” (1974: 115). Esta reflexión lleva a Dussel a lo que califica como ir “hacia una teoría general de la tecnología” (1974: 132) que culmina en una reflexión en torno al diseño, dado que este implica una concepción de futuro, en donde la dimensión práctica se une con la imaginación creadora en vistas a la construcción del mundo de lo cultural, lo que define al hombre en su ser objetivo.

Esta visión a partir de una filosofía antropológica hace de Dussel un humanista. Su pensamiento no pretende solo explicar; busca proponer un modelo de ser humano y de sociedad que realmente sea “justa, participativa y viable” (1974: 238).

En la más reciente etapa de su itinerario intelectual, Dussel se aboca a la construcción de una ética y de una filosofía política. Esto es, de una filosofía práctica, como es la característica del pensamiento filosófico latinoamericano, que parte su concepción. No tiene, por ende, una pretensión de lograr una visión a priori totalizadora, sino un análisis del contexto de la sociedad, para remontar a principios o concepciones universales que conduzcan del análisis crítico a la praxis política y, finalmente, a una propuesta utópica que sea la guía de la acción y, al mismo tiempo, el horizonte dentro del cual se desenvuelve el ser y quehacer de la filosofía concebida como un filosofar liberador.

Para ello, Dussel parte de una exposición sintética de su pensamiento que expone en un breve pero denso ensayo titulado Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana (1977). En esta obra no parte de la categoría de exterioridad, sino de la alienación. Se filosofa desde una condición de pueblos sojuzgados, dependientes,

tanto en lo económico, como en lo político. No hay una reflexión ontológica sino antropológica e histórica y, por ello mismo, política. La praxis liberadora implica, por ende, como punto de partida, asumir esa condición del ser latinoamericano.

La praxis liberadora, desde el punto de vista filosófico, consiste en la toma de conciencia de esa condición objetiva, pero, al mismo tiempo, demuestra que nuestra condición histórica hasta el presente debe ser asumida críticamente y superada por la acción liberadora de los pueblos hasta ahora oprimidos. El compromiso liberador consiste en convertir la acción de modo que posibilite la construcción de una humanidad auténtica.

Pero nuestra condición de ser dependientes no es más que la expresión existencial y política de una realidad histórica universal, que consiste en que vivimos sumergidos en la totalidad impuesta, por lo que nuestros pueblos no tienen aun la palabra. De ahí que deben tomársela desde una condición de opresión. La labor del filósofo es la de desarrollar una conciencia desalienada que mira la liberación como un deber, como una ética desde la alteridad.

Esta tarea debe hacerse de forma sistemática, es decir, a partir de un método, el método propio de la filosofía de la liberación. La razón es esclarecedora, dice Dussel, recordando una categoría heideggeriana. El esclarecer nuestra condición dependiente y de pueblos oprimidos, Dussel la llama el “camino ontológico”. Se trata, por ende, de una “interpelación ontológica de lo cotidiano”. Pero lo cotidiano que viven nuestros pueblos oprimidos. Usando una terminología heideggeriana, Dussel supera al pensador existencialista alemán al ver en esa cotidianidad no poesía, sino alienación y opresión, la miseria no como un destino fatal, sino como una condición histórica que debe ser superada por la acción liberadora y, por ende, a partir de una exigencia ética lúcida y consecuentemente asumida.

Nuestro autor concluye negando la concepción “dialéctica” occidental y propone en su lugar lo que llama un método “analéctico” (1977: 127). Designa a la filosofía como una “pedagogía” (1977: 130). Tal es la dimensión práctico-política de la filosofía (1977: 139).

Es desde esas premisas que Dussel construye una ética en su obra en tres tomos: Filosofía ética de la liberación (1988) en que el autor sintetiza su pensamiento anteriormente expuesto, por lo que consideramos que lo realmente original de estas obras está en la parte final en que, a manera de apéndice, nos propone una serie de reflexiones en torno a la cultura (tomo III, pgs.199 ss.). En ellas se denuncia la pseudocultura comercial y alienante que crea pseudohéroes norteamericanos. Dussel propone como respuesta escuchar la voz del pueblo que lucha por su liberación especialmente la juventud que llega, incluso, hasta sufrir la persecución y ser víctima de la masacre.

Igualmente, en tiempos mas recientes publica un grueso volumen publicado en España y titulado Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión (1998). Dussel condensa allí todo su pensamiento, por lo que podemos considerar ese

tratado como su obra de madurez. Usando su condición de historiador de la cultura, Dussel hace un recorrido por toda la historia de la humanidad. Esto nos parece no tanto una muestra de erudición, sino, sobre todo, un salto de calidad de la filosofía latinoamericana, que busca su dimensión universal. Más que una filosofía local. La filosofía de liberación es ya una conciencia de los países periféricos que busca la liberación integral de la humanidad. El filósofo llega a la máxima universalidad de su pensamiento en la medida en que se asume como la conciencia lúcida de la humanidad en su trayectoria histórica, a través de todas las etapas o épocas de las principales culturas que se han forjado en el transcurso del tiempo. Dussel ve esa trayectoria universal de la historia de las diversas concepciones de la ética desarrolladas por los distintos pueblos y sus culturas a través del tiempo.

El objetivo no es puramente expositivo; encierra también una polémica contra el eurocentrismo. La ética y, en general, la filosofía, no es solo lo que los centros hegemónicos de Occidente han definido como tales, sino que hay una visión y práctica del pensar, sobre todo, en la ética, en todos los pueblos a través del tiempo histórico. Hoy vivimos en un período en que la humanidad debe pensarse como humanidad. Ese es el aspecto positivo de la “globalización”, que no es solo del mercado monopolizado por las empresas transnacionales capitalistas de los países hegemónicos.

Por el contrario, para el filósofo que ven la filosofía como una práctica de liberación, globalización es la conciencia de un nuevo sujeto histórico que ha emergido en el devenir temporal y que, finalmente, alcanza a la humanidad ya como un todo. El concepto de “humanidad” en los tiempos modernos fue elaborado por la Ilustración y convertido en categoría del pensamiento político por la Revolución Francesa; fue tan solo un concepto, pero no una realidad. Por lo que hoy la filosofía debe trascender las dimensiones culturales de Occidente y pensarse desde la humanidad real como sujeto. Por eso Dussel, no solo hace una retrospectiva histórica, sino que se enfrasca en una polémica con los principales pensadores y corrientes actuales del pensamiento occidental para hacer su propuesta de una ética liberadora.

En la segunda parte de su monumental obra (1998: 309) está contenida su propuesta, la que puede resumirse en lo que nuestro autor llama, con un término de origen blochiano, “principio-liberación”. Este principio enuncia un deber-ser pero no meramente formal, sino que implica una toma de conciencia, no solo de las mediaciones, sino también de la factibilidad, es decir, que presupone e implica una estrategia práctica política, que busca asumir desde la víctima su proyecto integral de sociedad. Es asumiendo el dolor del oprimido como un rebelde y, por ende, como una situación superable que el compromiso por la liberación se convierte en la tarea por excelencia de la filosofía, su ser y razón de ser, en criterio a partir del cual debemos juzgar la verdad, no solo de nuestros actos, sino también de todo pensamiento filosófico, de toda teoría porque, al fin y al cabo, si nada hay inocente en el hombre, menos lo es la teoría.

En conclusión, la filosofía concebida como práctica social, o es labor de libera-

ción, o es parte del engranaje de la represión. La filosofía de latinoamericana, según Dussel, es grito, como gusta decir Hinkelammert, pero que, no solo denuncia la opresión, sino que anuncia desde la lucha la posibilidad real y, por ende, la esperanza fundada de una liberación esta vez de la humanidad entera y no solo de Nuestra América.

Bibliografía

- Alves, R. (1970). *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo: Tierra Nueva.
- Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- _____. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires: BONUM.
- _____. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Ex-

temporáneo.

_____. (1988). Filosofía ética de la liberación, (tres tomos), Buenos Aires: Edición La Aurora.

_____. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta.

Obras de consulta

Marx, C. (1972). Tesis sobre Feuebach. México: Ediciones de Cultura Popular. 225 p.

Miranda, P. (1971). Marx y la Biblia, Salamanca: Sígueme.

Mora, A. (1981). Monseñor Romero (selección y notas). San José: EDUCA.

_____. (2006). La filosofía latinoamericana. Introducción histórica. San José: EUNED.

Roig, A. (1981). Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. México: Fondo de Cultura Económica.

Silva, S. (1983). Pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y El Caribe. Salamanca: Sígueme.

_____. (1986). El pensamiento religioso en ZEA, Leopoldo: América Latina en sus ideas. México: Siglo XXI, p.118.