



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Filosofía de la Liberación

## Sus (nuevos) caminos

Autor:

Brandani, Andrés

Tutor:

Soriano Cullen, Carlos Augusto

2008

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis  
3-3-34

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 243.861	MESA
16 MAY 2008 DE	
Agr.	ENTRADAS

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

*Filosofía de la Liberación: sus (nuevos) caminos*

*Historia – Presente: propuesta de vida*

*Dos líneas: Rodolfo Kusch – Enrique Dussel*

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Licenciatura en Filosofía

**Director de Tesis:** Lic. Carlos Augusto Soriano Cullen

**Alumno:** A. Andrés Brandani

- Buenos Aires, mayo de 2008 -

## INDICE

Agradecimientos.....	3
I. Introducción, una propuesta de recorrido.....	7
II. Estado del arte: Filosofía de la Liberación, sus inicios y su momento actual. Principales exponentes, líneas y propuestas.....	19
III. Rodolfo Kusch, una presentación biográfica e inicios filosóficos.....	37
IV. Continuidad filosófica, obras finales, fortalezas de su propuesta.....	56
V. Enrique Dussel, una presentación biográfica, inicios y recorridos filosóficos.....	82
VI. Análisis de Ética de la Liberación, actualidad y conceptos centrales: Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión.....	92
VII. Conclusiones, un (nuevo) camino presente a partir de Kusch – Dussel.....	109
VIII. Bibliografía.....	131

## Agradecimientos

Esta tesis de alguna manera trata como tema, quizás de fondo, de diferentes pertenencias, que son múltiples, a su vez posiblemente contradictorias, pero indudablemente vitales.

En la reflexión he intentado mostrar estas diferentes pertenencias, expresar múltiples participaciones simultáneas en diferentes horizontes que en un principio podrían parecer contradictorios, pero en realidad esta posible contradicción se resuelve en el plano del vivir, en el mundo de la vida, es la forma de resolver en el *estar*, del *drama de vivir no más*.

De manera similar, mis agradecimientos a aquellos que hicieron posible este trabajo también demuestran mis diferentes pertenencias, mis múltiples participaciones que suelen considerarse como contradictorias pero que me son vitales, no sólo de modo figurado sino porque aunque contradictorias son lo que me permite desplegar mi propio *drama de vivir*.

Me interesa agradecerle a **Carlos Cullen** no solo su rol como Director de Tesis que hizo posible que yo llevara adelante este trabajo, sino sobre todo su capacidad de inspirar, su capacidad de ser faro en las oscuridades del pensamiento, que no da la mano para transitar el camino, ni tampoco arenga al esfuerzo, sino que su palabra, su aporte es la luz que muestra las rocas que condenarían al naufragio, su luz muestra alternativas, posibilidades, genera espacios que uno tiene que ocupar y llenar de contenido. Carlos entrega sin la menor duda o ambición personal la posibilidad de crecer, ofrece la reflexión, construye espacios de participación, enseña a ser maestro siendo un Maestro como pocos he conocido en esta vida, enseña a ser filósofo siendo Filósofo en su vida.

Este trabajo hubiese sido materialmente imposible sin el aporte y participación de **Pablo Cifelli**, sin su paciente lectura y escucha con sinceras devoluciones críticas. Quizás no corresponda estrictamente a esta tesis (aunque tiene una fuerte relación) pero le agradezco también el haberme dado la posibilidad de desarrollarme como filósofo en la práctica, crecer profesionalmente, de mostrarme caminos que no conocía, de enseñarme el trabajo necesario, sobre todo agradecerle su invaluable amistad, sin la cual no hubiese podido encontrar la calma para reflexionar sobre esta tesis como otras tantas cuestiones.

En este proceso de escritura de tesis Pablo Cifelli se presentó por un lado como amigo y por el otro como necesario contrincante en el debate de ideas o

conceptos. Ambos roles igual de importantes, el segundo pasajero, el primero sin lugar a dudas eterno.

No sólo este trabajo hubiese sido imposible sino también el resto de mi vida sin el acompañamiento de mi amada compañera, *Marcela*. Agradecerle con esta tesis es demasiado poca cosa en comparación con lo que me ha dado en la vida que estamos compartiendo, ella hace que yo “no cambie mi estado con los reyes”. Su amor no sólo me permitió ser o hacer filosofía, también me permitió la vida en la cual aprendimos juntos el significado de la vida feliz: la hermosa hija que tenemos, *Magdalena*, que me hizo padre y a ella madre. Antes de *Magdalena* supuse que sabía lo que era la felicidad, pero solo fue completa el día que vi a mi hija, que me sonrió, su risa marca mi ritmo, el amor de ambas mi vida. Por lo tanto, esta tesis es posible gracias a ellas, porque sin ellas no soy ni estoy.

Terminar este trabajo no hubiese sido posible sin el sufrido aporte de *Lucía* y *Juan*, hermana y cuñado, quienes de manera invalorable realizaron sendas correcciones, que eran necesarias y de gran ayuda. Sin su trabajo esta tesis sería un desprolijo compendio de freses sin su correcto lugar. Pero aún más les agradezco a *Julia*, mi hermosa sobrina *Julia*, poder crecer al mismo tiempo como padre y como tío de tan hermosas niñas es el mejor desafío para los tiempos venideros.

A mis padres, como a mi familia, les agradezco la pertenencia y contención, sus acciones además de definirlos me han permitido construir mi carácter, darme mi primer lugar de pertenencia y conocer mis potencialidades. Quizás no contentos en los inicios de mis caminos por la filosofía pero con el correr del tiempo y sobre todo pudiendo comprender mi interés, capacidades y pasión por el camino del amor a la sabiduría, (como todas las acciones y decisiones de vida que esto trae aparejado), han ido cambiando esta pequeña desilusión inicial con un (espero) orgullo por mis caminos elegidos, mis propios intereses y mis logros.

No puedo dejar de traer en estos agradecimientos a dos hombres que con su doble juego de presencias y ausencias han sido muy importantes en toda mi carrera universitaria y en el intento de hacer, al vivirla, filosofía. *Fidel Alsina*, mi abuelo físico e ingeniero, y *Enrique Hernández*, mi profesor de filosofía, me han

nutrido de incógnitas, desafíos intelectuales, han elevado mi horizonte y retado a crecer, avanzar, construir.

Ya ha quedado claro al momento de agradecerle a mi hija y sobrina el valor fundamental que tiene en mi vida los niños, por eso me veo obligado (por el amor que les tengo) hacer presentes en este espacio a varios chicos y chicas me hacen reír de una manera pura, que me limpia el alma de oscuras noches y me dieron la tranquilidad y pausa para poder escribir esta tesis y tantas otras cosas. Mi eterno amor para mi ahijado *Rocco, Benito, Dante, Matías, FGC, Jacopo, Rebeca, Amanda, Filippo, Rocío, Julián, Simona, María Sol, Ramiro, Milena* y los que vendrán.

En mi vida hay un grupo de personas que a lo largo del tiempo me ha acompañado en mis diferentes elecciones, caminos y desafíos, hemos compartido la agitación, la calma, la alegría y el dolor. Algunos directamente relacionados a la filosofía, todos vinculados a mi vida y la posibilidad de participar de diferentes maneras en los espacios que juntos construimos o habitamos. Con cada uno he compartido diferentes cuestiones, con todos me une un sincero sentimiento de amistad, una forma particular del amor. Quizás existen intermitencias en nuestro compartir el tiempo, pero eso no va en desmedro de la sincero y profundo de nuestra relación. *Fernanda* casi mi hermana si no fuese por el detalle del apellido, Los Pibes (*Augusto, Gastón, Federico y Pablo*) ellos son mi definición de verdaderos amigos, de igual manera que no puedo imaginar una cerveza con interesante conversación sin *Alberto*. *Andrea*, una amiga que surgió en un momento de mi vida que pensé que ya no podía ser posible nuevos amigos y su cariño es inmenso como su risa (su falta de respeto y apego a las buenas costumbres lo hicieron posible). Quizás *Alejandro*, ahora mi padrino, no sabe cuánto de vida le debo. Mis amigos de la Filosofía, *Natalia y Gastón*, quienes llegaron con la Lógica y la Filosofía Antigua, los inicios de toda filosofía posible. Los amigos que llegaron por mi familia y que se transformaron en familia, *Carolina, Mauro, Mariela, Juan, Silvina, Mercedes, Nicolás*.

Estos nuevos tiempos, a partir de la filosofía práctica y la práctica de mi vida, me regresaron a la grata tarea de la *militancia*, de la participación política, a través de la cual y con la guía primera de la filosofía, camino en búsqueda de la construcción colectiva de *la nueva aurora*. En estos tiempos el hacer filosofía es muy parecido para mí a la militancia y la una como la otra no podría ser posible sin mis Compañeros de *Nueva Comuna*. En mi saludo a ellos va también el saludo a

todos mis viejos compañeros de militancia y trabajo social, los que están y los que nos esperan en las sombras del futuro.

La filosofía y mi carrera me han ofrecido diferentes lugares, compañeros, espacios de aprendizaje. Una de las razones por las cuales estoy agradecido con la filosofía, y a su vez con Carlos Cullen, es el haberme abierto las puertas a la *Cátedra de Filosofía de la Educación*, y darme la oportunidad de trabajar con mis compañeros y compañeras de Cátedra, conocer el valor de la docencia. Mis compañeros de Cátedra me han brindado un espacio para el debate, para darle lugar a la palabra y construcción colectiva en ámbito donde no reina el compañerismo y es presente las ambiciones personales y mezquindades académicas.

Un hombre de hermoso corazón ha dicho una vez "*la música es el alma en un mundo sin alma*" por eso mi agradecimiento a la música en general y en particular a *Divididos*, quienes me han dado en la multitud anónima el espacio para el abrazo.

# I. Introducción

## Una propuesta de recorrido

*"El problema de la filosofía es el problema de la libertad,  
no es el búho que levanta el vuelo al anochecer,  
porque ya ha visto todo lo que ocurre durante el día,  
sino que esconde también la sorpresa de la noche  
y la espera del amanecer.  
Filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche.  
Es plantearse la liberación que ocurrirá  
seguramente al día siguiente"*<sup>1</sup>

### (a) Palabras preliminares:

Es alta la apuesta, comenzamos el trabajo con una afirmación sin grises, sin matices o ambigüedades: *el problema de la filosofía es el problema de la libertad* y, aún más, se agrega: *es el camino hacia la liberación*. Para estar a la altura de semejante compromiso tendremos que poder dar cuenta de cuál es hoy el camino de la liberación, o mejor dicho cuál es la liberación necesaria en la actualidad que nos toca vivir, ya que podemos entender que una tarea de la filosofía fue siempre el problema de la liberación, donde cambiará la idea de filosofía o el problema de la filosofía de acuerdo a qué caminos de liberación se piensen. También es necesario pensar el significado de *liberación*, para poder comprender, apropiarnos o vivir ese camino y meta. En resumen, nos proponemos pensar estas cuestiones desde un marco, la Filosofía de la Liberación, considerando el aporte de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, observando las particularidades de cada uno de estos autores y matices de su propio pensar. Por el momento podemos sostener que la Filosofía de la Liberación -más adelante ahondaremos en definiciones de este tipo- es aquella filosofía que no sólo piensa el concepto de *liberación* como parte de su características propias, sino que además lo hará pensando en la acción misma, desde el compromiso crítico con la libertad y con aquellos que están imposibilitados sistemáticamente de vivirla. Nos proponemos trabajar desde una corriente de pensamiento propia de estas latitudes que busca pensar las condiciones de vida (o muerte) y sobre todo las condiciones de acción y praxis

<sup>1</sup> Kusch, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000

de liberación, pudiendo dar cuenta, o por lo menos planteando el problema de lo propio de América, de pensar las características propias del ser o sujeto americano.

Por estos años estamos viviendo el treinta aniversario de la Filosofía de la Liberación, uno de los movimientos filosóficos más importantes de América Latina<sup>2</sup>, que se presenta, en grandes líneas, como una filosofía *de* y no simplemente *en* Latinoamérica, “*como un pensamiento autónomo de los grandes centros de poder mundial*”<sup>3</sup>. Dadas sus características es necesario comprender la Filosofía de la Liberación como una parte de la Filosofía Latinoamericana, sin que se entienda que hablar de una y la otra sea lo mismo. La Filosofía de la Liberación puede ser pensada como “*una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no pueden ser sino una filosofía de la liberación*”<sup>4</sup>. La Filosofía de la Liberación existe desde la exterioridad, no puede existir en el centro, o los bordes posmodernos, del pensamiento único hegemónico, es filosofía desde el Otro, desde el afuera de lo Uno, del contacto con la alteridad, es el cara-a-cara que permite llegar al Otro propiamente dicho.

De igual manera es necesario dar cuenta de las diferencias entre los conceptos centrales de la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Latinoamericana (de la cual es parte la primera), además de poder pensar las diferencias propias internas de la Filosofía de la Liberación, tanto en sus inicios como en la actualidad, reconociendo las diferencias dadas por lo coyuntural como de lo propiamente orgánico, además del contexto socio político (profundizaremos este tema en *II. Estado del arte*).

Cuando se habla de la *filosofía* junto a un adjetivo geográfico -nacional, regional, local- puede ser definido de dos maneras diferentes, de acuerdo a cuál es la significación y sentido que le damos a dicho adjetivo y cuál es su implicancia sobre la filosofía. En primer lugar, podemos definir la Filosofía Latinoamericana o Americana como la actividad intelectual que se desarrolla en

<sup>2</sup> Sobre todo si colocamos un énfasis en el *de*.

<sup>3</sup> Casalla, Mario. “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”.

<sup>4</sup> “A manera de Manifiesto”. *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo 1, enero – junio 1975 – N° 1. Ediciones Castañeda.

un determinado espacio geográfico, un país o en este caso una región. Esta filosofía puede entenderse como la Filosofía que se dedica a cuestiones de tipo "universales", o rescatan el carácter universal de la filosofía, que el ser de Latinoamérica, o cualquier otra región, solo da una indicación de dónde se está realizando la reflexión, pero que no cambia sustantivamente si dicha reflexión se produce en otro lugar. Es la filosofía que podemos definir como academicista, de carácter universal, que se puede considerar como un fragmento de la denominada filosofía occidental o de la filosofía europea, no sólo por la sobrada influencia de filósofos europeos sobre el filosofar en América sino también por la temática de la reflexión y la intencionalidad de la misma. Esto no significa que la Filosofía Latinoamericana, como segunda posibilidad, aquella que es diferente y tiene otras características precisamente por el hecho de ser Latinoamericana, no se ocupe de cuestiones universales o no se realice en ámbitos académicos, estas indicaciones buscan diferenciar las diferentes formas de entender la idea de Filosofía Latinoamericana. Entonces, entendiendo el adjetivo "regional" solo como una cuestión geográfica podemos concebir a esta filosofía como aquella que considera el carácter universal de la filosofía.

Por otro lado y en segundo lugar, podemos entender el adjetivo "regional", en este caso Latinoamericana, como una condición que hace a la filosofía en si misma, el ser producida en determinado espacio geográfico la distingue de otras filosofías que no consideran este adjetivo regional o de otras filosofías que responden a otras delimitaciones geográficas. Significa entender la elaboración filosófica como determinada por cuestiones geográficas, por la *situación* de dicha actividad, de una reflexión que considera cuestiones particulares. De esta manera es posible pensar en el *universal situado*, donde "esta situacionalidad no es algo negativo, ni un defecto a superar sino, muy por el contrario, es su chance, su posibilidad más originaria, su oportunidad de ser"<sup>5</sup>. La Filosofía Latinoamericana, entendida a partir de esta segunda posibilidad, tiene que ser considerada como una filosofía que depende de las condiciones de producción, de reflexión, del sujeto propio del filosofar, es una filosofía que está supeditada, de alguna manera, a las condiciones económicas, culturales, políticas, ideológicas, geográficas. Los diferentes contenidos, universales al ser filosofía, de la reflexión se ven *situados* por todas estas cuestiones, por el ámbito en

---

<sup>5</sup> Casalla, Mario. *América Latina en perspectiva, dramas del pasado, huellas del presente*. Fundación Osde, Buenos Aires, Argentina, 2003. p.384

donde se lleva a cabo y por las condiciones, no solo materiales, en las que se produce.

A su vez, la Filosofía de la Liberación puede ser entendida como una parte de la Filosofía Latinoamericana –segunda posibilidad de entender el adjetivo geográfico- o mejor dicho como una filosofía latinoamericana particular, de Liberación, la cual no solo tendrá las características distintivas por ser geográficamente determinada, sino que además tendrá otras características propias que le son dadas por el movimiento, particular y con características propias, de la *Filosofía de la Liberación*. Esta filosofía tendrá como una de sus características la idea central de voluntad de liberación frente al padecimiento, frente a la opresión y exclusión, se considerará como parte fundamental la alteridad crítica del sistema imperante que genera las situaciones injustas, lo exterior producido por el propio sistema, el juego entre la totalidad y alteridad, el Otro como diferente y con características y condiciones propias. Retomaremos esta cuestión un poco más adelante en este capítulo, pero su vez, la búsqueda de una definición sobre esta filosofía y la explicación de sus características propias tendrá lugar en el siguiente capítulo, II. Estado del arte: Filosofía de la Liberación, Sus inicios y su momento actual. Principales exponentes, líneas y propuestas.

En este trabajo, en particular, nos ocuparemos de la Filosofía de la Liberación, con dos limitaciones, o mejor dicho, intenciones diferentes. Por un lado, llevaremos adelante un análisis o reflexión sobre dicha filosofía desde dos líneas o autores representativos, que serán Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, realizando una presentación y estudio de dichos autores y las líneas más importantes de su filosofía. Por el otro lado, y como un marco de referencia, lo que nos motiva particularmente es poder dar cuenta de la historia -por lo menos de una parte- de la Filosofía de la Liberación y a su vez también poder vislumbrar cuál es su presente, con la idea principal de poder comprender cuál es el aporte de reflexión, por no decir las respuestas que dicha filosofía tiene para aportar en distintos momentos. Esperamos que al final de este recorrido que iniciamos podamos pensar algunas condiciones y reflexiones presentes posibles de la Filosofía de la Liberación y llegar a algunas, no definiciones, pero sí intuiciones que puedan surgir de esta filosofía particular.

Para poder pensar los inicios y la actualidad de la Filosofía de la Liberación, su inicio coyuntural y su momento presente más orgánico, o con otras perspectivas de acuerdo a momentos diferentes, tendremos el capítulo: II. Estado del Arte: Filosofía de la Liberación, Sus inicios y su momento actual. Principales exponentes, líneas y propuestas, donde desarrollaremos el contexto y situación de la Filosofía de la Liberación, tanto en la década del '70 (sus inicios) y la actualidad. Para esto trabajaremos sobre dos textos, mejor dicho publicaciones colectivas, de gran importancia de la Filosofía de la Liberación. Nos referimos, en primer lugar, a una publicación en conjunto que puede considerarse como uno de los textos fundacionales, sin que exista uno por sobre el otro. A partir de esta publicación intentaremos dar cuenta de los inicios, las características de quienes componían dicha publicación, su situación, etcétera.

En segundo lugar, utilizaremos otra publicación en conjunto, pero de 30 años después, con motivo del aniversario de la fundación de la Filosofía de la Liberación, en las jornadas de ICALA. Desde este texto intentaremos dar cuenta de dicho movimiento o corriente filosófica 30 años después, de cómo ha ido cambiando el contenido, la reflexión de sus miembros, las temáticas y los conceptos centrales, su relación con otras líneas de pensamiento.

Luego de esto, nos dedicaremos a cada uno de los autores centrales de nuestra reflexión. Sobre Rodolfo Kusch y su filosofía trabajaremos los capítulos *III. Rodolfo Kusch, una presentación biográfica e inicios filosóficos* y *IV. Continuidad filosófica, obras finales, fortalezas de su propuesta*. Por otro lado, el espacio dedicado a Enrique Dussel, su recorrido y parte de su filosofía más actual será *V. Enrique Dussel, una presentación biográfica, inicios y recorridos filosóficos* y *VI. Análisis de Ética de la Liberación, actualidad y conceptos centrales: Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Estos capítulos estarán dedicados a desarrollar y exponer la filosofía de cada uno de ellos, sus características principales, conceptos y concepciones centrales

Al momento de cerrar este trabajo propuesto, en el capítulo *VII. Conclusiones, un (nuevo) camino presente a partir de Kusch – Dussel*, intentaremos desplegar una metáfora, un trabajo de reflexión, que, teniendo en cuenta el marco de reflexión, el de la Filosofía de la Liberación, podamos dar lugar a los aportes, conceptos centrales de cada uno de los autores trabajados, al mismo tiempo de que buscaremos generar una reflexión propia, intuiciones o

ideas del espacio donde es necesario llevar adelante el trabajo filosófico, intencionalidades, sentidos.

La elección de dichos autores quizás es caprichosa, pero no por esto azarosa, o no válida en relación a los objetivos propuestos para dicho trabajo. Si bien las razones son otras, que ya expondremos, por el momento podemos afirmar que nos motiva el tener una representación amplia de dicha filosofía. Por un lado temporal, ya que entendemos que Rodolfo Kusch es uno de los representantes más valiosos de la Filosofía Latinoamericana, por su filosofía, trabajos e ideas, y también, pese a su tardío ingreso, la Filosofía de la Liberación. Por el otro, Enrique Dussel, al igual que otros, en el presente tiene una gran producción y vigencia como parte de la Filosofía Latinoamericana y también de la Filosofía de la Liberación a partir de su *Ética de la Liberación*.

Podemos reconocer, a manera tentativa o introductoria, que el principal interés de la Filosofía de la Liberación es *"la destrucción de la filosofía que los ocultaba [a la filosofía o filósofos latinoamericanos] como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal"*<sup>6</sup>. Esta Filosofía introduce un cambio, con respecto a la filosofía occidental moderna, sobre la consideración sobre el sujeto del filosofar, que no será el sujeto moderno, el individuo o la conciencia, sino que por el contrario será el Pueblo<sup>7</sup>, como exterioridad del sistema, como *alteridad crítica*. En relación con esto, Carlos Cullen se pregunta, con razón y subiendo la apuesta *"qué pasaría si ponemos como punto de partida de una "fenomenología" el nosotros (que es el pueblo), en lugar del yo (que es la conciencia). Se trata, pues, de hacer la experiencia de los pueblos, así como Hegel intenta hacer la de la conciencia"*<sup>8</sup>.

Lo distintivo, siguiendo a Scannone, de la Filosofía de la Liberación es sobre todo *"1° su opción -aún teórica- por los pobres y su liberación humana*

<sup>6</sup> "A manera de Manifiesto". *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo 1, enero – junio 1975 – N° 1. Ediciones Castañeda.

<sup>7</sup> Según Casalla, "una filosofía latinoamericana situada comprenderá al Pueblo como sujeto histórico del filosofar". Casalla, Mario, "Filosofía y cultura nacional". En *Revista Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero – junio de 1973, Buenos Aires.

<sup>8</sup> Cullen, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978. p. 10

*integral; 2° su empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como mediación de un pensamiento filosófico situado que reflexiona analécticamente*<sup>9</sup>. Son cuestiones fundamentales de este pensar, la liberación del oprimido, dominado, excluido y el ser una filosofía situada, tanto como pensamiento y praxis, tanto en sus coordenadas espaciales como temporales, como dimensión física, pero también histórica y cultural. Aunque es necesario remarcar que "todo pensar se halla *situado* (lo quiera o no; lo asuma o no); la opción [...] no es más que la asunción explícita de la situacionalidad originaria del pensar"<sup>10</sup>, la tarea del filósofo es optar por reconocer el carácter *situado* del pensar, de la filosofía.

Todo esto resulta no ser una diferencia menor con respecto a la filosofía de otras latitudes, ya que presenta un cambio cualitativo para construir una filosofía y un proyecto de vida, como a su vez, también introduce significativos cambios en el rol del filósofo, del intelectual, de la clase media, con respecto a la filosofía, al Pueblo (sujeto del filosofar), a la acción liberadora, recordemos: "el problema de la filosofía es el problema de la libertad"<sup>11</sup>.

Por todo lo anterior, y por lo que veremos, ya podemos decir que estamos frente a una filosofía que resignifica el vínculo y la práctica<sup>12</sup> del filósofo para con el Pueblo -los oprimidos, dominados y excluidos que interpelan al filósofo y la filosofía que como tal solo puede ser de liberación-, que obliga a posicionarse de manera distinta y comprometida. Lleva a ocupar otro lugar, con algún tipo de compromiso ciudadano, que tenga como base la lucha por la liberación del oprimido, de la víctima y como método una filosofía, un pensar crítico que sea "de" y no meramente "en" Latinoamérica. De esta manera, surge la necesidad de definir las particularidades de la Filosofía de la Liberación, en esta línea, Roig en los inicios de dicha filosofía sostiene que "*es el pensar de un grupo para el que resulta impostergable la realización de un vivir comprometido con la dolorosa realidad de nuestro pueblo*"<sup>13</sup>. Vinculado con esto Scannone se pregunta y responde "*¿desde dónde surge esa interpelación y esa exigencia de un tal*

<sup>9</sup> Scannone, Juan Carlos. "Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Año V – N°1/2 – 2003. Ediciones del ICALA.

<sup>10</sup> Casalla, Mario, "Filosofía y cultura nacional". En *Revista Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero – junio de 1973, Buenos Aires.

<sup>11</sup> *Op. Cit.* 1

<sup>12</sup> No como aquello opuesto a la teoría o la aplicación de la misma, sino más bien como *praxis*.

<sup>13</sup> Roig, Arturo Andrés. "El problema de la *alteridad* en la ontología de Nimio de Anquin". En *Revista Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero – junio de 1973, Buenos Aires.

*compromiso? Desde los pobres. Ellos cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación. [...] Dicho punto de partida es éticamente absoluto y sin embargo determinadamente histórico*<sup>14</sup>.

(b) El por qué del camino que nos proponemos recorrer:

Una de las primeras cosas que debemos reconocer es que no estamos frente a una filosofía latinoamericana -o historia de la misma- lineal, compacta, construida y narrada en los centros académicos intelectuales universitarios, la Filosofía de la Liberación no es la "filosofía normalizada", no lo fue en sus inicios y no lo es ahora. Hoy tenemos que hablar de una otra-historia, de relatos de la filosofía de la liberación y no ya de *una* única historia que surge desde los centros que gestionan o definen la filosofía políticamente correcta, la normalizada, la de los conocimientos universales.

Por el contrario tenemos que ser concientes de que dicha filosofía no ocupa un lugar de privilegio, en los ámbitos de producción o estudio de la filosofía. Aunque esto no implica que la filosofía de la liberación no haya tenido una existencia y vida constante, progresiva y actual. No podemos hablar de *una* historia reconocida en dichos centros de producción y estudio de la filosofía, pero sí podemos rescatar la existencia de una *otra-historia*, en el sentido de una historia por fuera del centro o pensamiento único, por fuera de la historia oficial de la filosofía en *Latinoamérica*.

La Filosofía de la Liberación vive su historia o tiene su existencia como exterioridad de la filosofía que es "en" Latinoamérica, la primera posibilidad del adjetivo geográfico. La Filosofía Latinoamericana tiene una existencia a través de los otros-relatos que la filosofía construye, esta donde crece la necesidad de llevar adelante otro tipo de filosofía, una que viva comprometida con el mundo de la vida, con la libertad, no solo como un objeto de estudio teórico sino también desde la praxis de la filosofía. Es posible acceder -si se presta atención y oído a los otros relatos, a esos *otros sonidos* que no son pocos ni silenciosos- a un pensamiento que tiene como principal *telos* la liberación de los pueblos oprimidos, dominados y excluidos; accediendo a pensamientos propios de estas

---

<sup>14</sup> Scannone, Juan Carlos. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje". En *Revista Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero - junio de 1973, Buenos Aires.

nuestras tierras, que surgen desde la *historia grande*, desde el *suelo*<sup>15</sup> y los sonidos del mar golpeando en nuestra isla<sup>16</sup>.

Esta es la existencia de la filosofía, que puede ser considerada como la *otra* filosofía, la excluida o marginada, y por esto mismo la más poderosa al momento de construir la única filosofía posible para estas tierras, la de liberación, la herramienta, discurso y método, ya que "*filosofar es programar el amanecer al cabo de la noche. Es plantearse la liberación que ocurrirá seguramente al día siguiente*"<sup>17</sup>.

Nos proponemos ocuparnos del ayer y hoy de la Filosofía de la Liberación como parte de la filosofía latinoamericana, su coyuntura y cuerpo central, por tener la intuición que tiene la posibilidad de decir algo sobre otra realidad u otras formas de comprender la realidad y por lo tanto de plantear una práctica ética (pedagógica, política). Por el tipo de pensamiento que propone y la respuesta en la praxis frente a la interpelación de las *víctimas*, de los oprimidos y excluidos, tiene una palabra para compartir, un método y un compromiso que puede develar otra realidad. Porque estas filosofías pueden aportar a la reflexión un pasado y un contexto que no reconocemos como propio, nos pueden dar un vínculo con el *suelo* que nos define, tanto como si somos frontales con las contradicciones que nos constituyen como si las negamos paradójicamente. La Filosofía de la Liberación piensa el concepto de *liberación*, además lo hace desde la acción misma, desde el compromiso crítico con la libertad. Es la que puede leer la realidad, escribir otra opción, y hablar con todos y todas para crear un mundo de la vida que no sea de muerte para los dominados y excluidos de estas tierras.

(c) El camino que nos proponemos recorrer: Rodolfo Kusch – Enrique Dussel

Hablar, o escribir una tesis, sobre la Filosofía de la Liberación implica, entre otras cosas, recorrer más de 30 años de producción filosófica marcada por

---

<sup>15</sup> Ambos conceptos, historia grande y suelo, que abordaremos al momento de exponer las principales líneas del pensamiento de Rodolfo Kusch.

<sup>16</sup> Dussel, Enrique. "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de filosofía latinoamericana* T1, enero – junio 1975, N° 1. "El hemisferio sur en cambio es oceánico [...] América latina es como una isla; su destino está hacia el exterior en su navegación marítima o aérea." P.66.

<sup>17</sup> *Op. Cit.* 1

la realidad y contexto histórico político de estas tierras -las dictaduras, persecuciones, exilios, exclusión, torturas y asesinatos-. Además, significa tener que dar cuenta de un gran número de pensadores con un elevado nivel de producción tanto teórica como práctica, que a lo largo de la historia reciente de nuestras tierras dieron sus vidas y se dedicaron a construir un proyecto, una filosofía que piense y busque construir la libertad, que tiene como propósito la liberación, el disfrute pleno de la vida<sup>18</sup> de las víctimas de Latinoamérica, con un concepto central: justicia.

Por lo tanto, nos vemos en la obligación de realizar algún tipo de recorte en la gran cantidad de autores que son parte de dicho movimiento -aunque intentaremos hacer referencia, cuando la argumentación lo permita, a estos autores de la Filosofía de la Liberación-. Como ya hemos adelantado, el análisis de la Filosofía de la Liberación lo haremos trabajando sobre la obra y pensamiento de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel.

A su vez, tenemos también que colocar límites, arbitrarios, en el desarrollo de los autores seleccionados, ya que no es posible agotar su inmensa riqueza filosófica en un trabajo de estas características. Que sirva, entonces, este pequeño párrafo a modo de disculpas por no poder abarcar por completo a cada uno de estos autores, Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, como parte de la Filosofía Latinoamericana, pero, por cuestiones de espacio, no queda más alternativa, deseamos llevar adelante un trabajo materialmente posible.

Como promete el título de este trabajo, queremos investigar, adentrarnos en los (nuevos) caminos de la Filosofía de la Liberación, ya que nos preocupa principalmente encontrar las respuestas, preguntas o propuestas que la Filosofía de la Liberación tiene para dar en este escenario, en estas circunstancias actuales, que aunque se asemejen a las del inicio en los años 70' -por ofrecer fundamentalmente un escenario de muerte a Latinoamérica y el Sur del mundo- presentan características diversas. Los contextos, de actualidad y de los inicios de la Filosofía de la Liberación se asemejan, en gran medida en sus consecuencias, pero es necesario reconocer que vivimos en una realidad económico - política diferente y en una sociedad que sufrió grandes cambios luego de las sangrientas dictaduras de nuestras tierras, democracias impuestas

<sup>18</sup> Vida en sentido amplio, no solo como subsistencia biológica.

y cuestionables en su esencia, la implementación del modelo neo-liberal de globalización y exclusión; estando además en tela de juicio el concepto de ciudadanía, como algo que se transformó en un mero título de propiedad de derechos formales y de muy dudosa vigencia. Además, la diferencia de contextos nos permite reconocer actualmente nuevas formas de pensar la ciudadanía como participación, fundamentalmente a través de los denominados Nuevos Movimientos Sociales.

Todo esto constituye, por lo tanto, un escenario similar al de los inicios de dicha filosofía, pero a su vez diferente en algunas de sus características fundamentales y que por lo tanto es necesario destacar. Ya que el contexto en una filosofía de estas características es constituyente, porque se opone a una realidad de muerte, por lo tanto, se opone a esta realidad, que si antes operaba desde la opresión y dominación ahora lo hace desde la exclusión y la globalización, dictaduras y democracias formales.

Debido a esto, en la próxima sección, nos ocuparemos primero del contexto y realidad del momento de los inicios de la Filosofía de la Liberación y de su actualidad; momento en el cual también le daremos un espacio a las diferentes influencias que recibió dicha filosofía por parte de otros autores (en particular Emmanuel Levinas); a continuación pasaremos a exponer el estado de la cuestión en los inicios de la Filosofía de la Liberación; para por último darle lugar al mismo análisis pero en los tiempos que corren, a los 30 años de la Filosofía de la Liberación. Para esto, como ya lo hemos adelantado, utilizaremos dos publicaciones conjuntas de la Filosofía de la Liberación, aquella que puede ser considerada como una de sus primeras publicaciones, y la presentada con motivo del 30 aniversario de la Filosofía de la Liberación (Jornadas de ICALA).

Nos interesa, por lo tanto, lo que la Filosofía de la Liberación tiene para decir, proponer y hacer en estos momentos. Es posible afirmar que, al igual que en su nacimiento, es la única filosofía posible<sup>19</sup> y la necesaria y suficiente para poder construir e implementar un proyecto de liberación, la nueva aurora, que permita cambiar la realidad de exclusión y marginación de las víctimas, producto del sistema político y económico.

<sup>19</sup> "A manera de Manifiesto". *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo 1, enero – junio 1975 – N° 1. Ediciones Castañeda.

Vale la aclaración de que no comprendemos a la Filosofía de la Liberación como un mero movimiento teórico, sino que hacer filosofía es en este caso vivirla, hacerla carne de nuestra vida, de nuestros sentidos, pasiones y deseos, es una filosofía corporal y situada. La intelectualidad vive al hacer filosofía de la liberación, se ocupa no desde la luz sino desde el reconocerse en un escenario de muerte, y parte del mismo, junto al otro-*víctima* de la exclusión y globalización, y que por lo tanto como filósofos y seres humanos (en primer lugar) nos hace víctima, nos involucra y nuestra filosofía sólo puede, por lo tanto, intentar ser de liberación.

(d) Estructura del presente trabajo: a modo de adelanto o índice

Luego de esta primera sección nos ocuparemos del II. *Estado del arte*, donde primero veremos el estado de la cuestión de la Filosofía de la Liberación (c) en sus inicios y, luego, (d) al cumplirse su 30 aniversario, usando en ambos casos publicaciones conjuntas de cada momento, donde tendremos en cuenta las diferencias y particularidades del contexto socio – político entre la década del 70' y la actualidad.

A continuación, en la parte central de este trabajo, realizaremos una exposición y análisis de la obra y pensamiento de Rodolfo Kusch (III - IV), y para esto partiremos de su biografía, repasaremos sus escritos fundamentales, y haremos explícito su pensamiento y junto con sus características particulares.

Luego de esto, haremos lo propio con la obra y pensamiento de Enrique Dussel (V-VI), expondremos su biografía, sus diferentes obras y líneas de trabajo desde los años '70 hasta la actualidad, sus características particulares como parte de la Filosofía de la Liberación, y por supuesto un análisis de la ética de la liberación, aporte central de su obra.

Por último, le daremos lugar (VII) a las conclusiones, o mejor dicho a una manera de cerrar la presente reflexión, para poder pensar, esbozar algunas intuiciones, intencionalidades de las posibilidades del construir otra realidad, de buscar otras formas de reflexión y praxis de liberación, de indagar en la Filosofía de la Liberación los **(nuevos) caminos, su propuesta de vida**.

## II. Estado del arte: Filosofía de la Liberación

Sus inicios y su momento actual. Principales exponentes, líneas y propuestas. (1973 – 2003)

*"Revolucionarios son revolución: eso somos.  
Para decirlo todo: muertos con permiso. Aún así,  
elijamos las palabras que el desierto recibirá:  
no hay revolución sin revolucionarios."  
Andrés Rivera, La Revolución es un sueño eterno*

Para dar cuenta del Estado del arte de la Filosofía de la Liberación nos proponemos llevar adelante un recorrido doble, para separar esta corriente en dos momentos históricos diferentes, de manera tal se pueda observar dicha corriente del pensamiento o filosofía latinoamericana en lo que podríamos considerar, por un lado, su origen y, por el otro, su actualidad. Se podría observar en este ejercicio temporal las características fundamentales de cada momento, particularidades, principales temas de interés, posturas centrales, principales exponentes, entre otras cuestiones.

Realizaremos una doble aproximación, una doble tarea, en primer lugar nos situaremos en el inicio de la Filosofía de la Liberación, para tomar una de sus publicaciones fundacionales. Sobre este punto es necesario reconocer que no existe una única publicación fundacional, es necesario considerar, quizás, más bien publicaciones de gran importancia o centrales para los inicios de la Filosofía de la Liberación. En primer lugar, tomaremos la Revista Nuevo Mundo de enero de 1973. En segundo lugar, otra publicación conjunta, del año 2003, que fue el resultado de las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias sobre "Libertad, Solidaridad, Liberación", *Erasmus: Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después* (Año V – Nº 1/2). No es nuestra intención desarrollar cada uno de los artículos o autores que se presentan en cada una de estas dos publicaciones, pero sí poder llevar adelante un trabajo de comparación de contenidos, relevamiento de los principales problemas o temas de interés, las referencias a la Filosofía de la Liberación como movimiento y sus características fundamentales.

En esta tarea comparativa, tendremos que tomar en cuenta la situación socio política de la región y el panorama mundial, ya que existe una fuerte relación entre la producción y su entorno, el inicio de la Filosofía de la Liberación estuvo marcada por años intensos, comprometidos y conflictivos, por lo que se hace necesario explicitar el contexto de influencia.

Es necesario destacar en este espacio que nuestra aproximación al estado de la cuestión será a través de la Filosofía de la Liberación, para luego trabajar la filosofía y pensamiento tanto de Rodolfo Kusch como de Enrique Dussel, tal como ya fue adelantado en el capítulo anterior. Una opción, que hemos decidido tomar en esta tesis, es no considerar el estado de la cuestión de cada uno de estos autores por separado, privilegiando de esta manera la aproximación por el lado de la Filosofía de la Liberación. Retomaremos este desafío en trabajos e investigaciones posteriores, aunque podemos dejar asentado las diferentes obras que son necesarias considerar al momento de trabajar estos dos autores desde puntos de vista que hemos decidido no considerar en esta tesis, desde otra forma de considerar el Estado del Arte, y no desde el camino descriptivo que recorreremos de la filosofía de ambos autores como de la Filosofía de la Liberación.

→  
→  
| Confianza

Obras sobre Rodolfo Kusch:

- Rubinelli, María Luisa (coordinadora) - *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Jujuy, Ediunju, 2001.
- Gabriel Sada - *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1996.
- VV.AA.: *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1989.
- Daniel von Matuschka – “Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo Kusch”, in: *Cuyo: Anuario de filosofía argentina y Latinoamericana*. Vol.2 - Año 1985-86. Universidad Nacional de Cuyo
- Roig, Arturo - *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* - México, FCE, 1981.

Obras sobre Enrique Dussel:

- Yori, Patricia “La Ética de la Liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo: Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las ideas latinoamericanas”. Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, Argentina, 2001.
- García Ruíz, Pedro Enrique. “Filosofía de la Liberación” Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-I, octubre de 1994. Editorial Driada, México, 2003.
- Alcott, Linda Martin / Mendieta, Eduardo “Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel’s Philosophy of Liberation”. Rowman and Littlefield, Maryland, 2000.

(a) El contexto, los momentos históricos y cuestiones a tomar en cuenta:  
*doloroso nacimiento, actualidad excluida*

Una de las primeras cuestiones a tomar en cuenta, que no es exclusivo del análisis del nacimiento de la Filosofía de la Liberación y sus tiempos actuales, son los contextos sumamente diferentes de cada momento histórico. La situación, desde prácticamente cualquier punto de análisis (social, cultural, económica, política, etcétera) no puede ser considerada similar. No es el momento para realizar una comparación y caracterización de cada momento histórico que estamos analizando, principios de los años '70 y principios del nuevo milenio, pero podríamos enunciar algunas características de cada momento para poder contextualizar.

En los años '70 los gobiernos militares eran una realidad, caracterizaron a través del genocidio una forma de conducir al país y la región. En cambio, si bien puede considerarse que los tiempos actuales son de meras democracias formales es un hecho que la amenaza militar ya no es parte del escenario. A su vez, aquellos años estaban determinados por fuertes movimientos sociales e importantes acontecimientos políticos, culturales, ideológicos. A su vez, los tiempos que corren están signados por otras realidades políticas, sociales, culturales y económicas. Existe un desempleo estructural que caracteriza la región, la globalización y el pensamiento único neo-liberal presiona y destruye particularidades y culturas. Una forma de contraponer contextos podría ser comparar términos de utilización cotidiana en la reflexión política, ideológica, cultural, filosófica, como por ejemplo: Nuevo Hombre, Patria Grande, dominación, liberación, lucha de clases, entre otras de inicios de los 70', y en la actualidad: globalización, neoliberalismo, nuevos movimientos sociales, apatía política, crisis de representatividad, diferentes formas de participación, y la lista podría continuar.

Ambas épocas pueden ser comparables por la situación de exclusión y marginación de las mayorías, es posible equiparar los momentos como de situaciones de injusticia y desigualdades sociales. Es, a su vez, diferente la participación política, ideológica y filosófica, se podría contraponer la idea de ebullición generalizada para una época y la apatía y resignación. Son estas abstracciones que no buscan considerar a una época mejor que otra, sino

simplemente dejar en claro que los escenarios de participación de la Filosofía de la Liberación y sus principales protagonistas no son los mismos.<sup>1</sup>

Una de las características del movimiento de la Filosofía de la Liberación, que se podría considerar con matices diferentes en la actualidad; es su condición coyuntural y de alta heterogeneidad. No es posible hablar, en sus inicios, de un movimiento orgánico, compacto, con un programa y línea filosófica e ideológica definidas. Por el contrario, el inicio resultó de una suma de intereses, de una acumulación de ideas aportadas por diferentes pensadores, que compartían espacios de debate y producción filosófica pero no como un cuerpo orgánico y organizado. Es más, es posible hablar de diferentes líneas de argumentación en los orígenes de la corriente, donde dichas divisiones responden al origen y formación de cada pensador.

En la misma línea es necesario rescatar el contexto de la época como una condición necesaria y determinante para que se diera lugar, el movimiento, con sus diferencias y líneas. Nace para denunciar, desde el reconocimiento del Otro que sufre, la situación de dominación, opresión cultural, económica, política, ideológica y filosófica. Es un movimiento que nace para denunciar, para oponerse a la realidad que oprime, para buscar un camino que le de lugar al rostro y palabra del Otro, del oprimido, *en palabras de De Zan* "una filosofía que ayudara a pensar y esclarecer el sentido y las presuposiciones metapolíticas, es decir, éticas, antropológicas y metafísicas de la liberación"<sup>2</sup>.

Todos los pensadores que formaron parte del nacimiento de la Filosofía de la Liberación si bien tenían diferencias en sus planteos, propuestas, compartían una misma sensibilidad por la realidad latinoamericana y las particularidades de dicho territorio, como el valor para encontrar la denuncia, método y proyecto, una misma sensibilidad de oposición a la opresión, la necesidad de construir otro concepto de justicia y otra situación de justicia. El propio Scannone proporciona un marco cuando afirma que "nuestra circunstancia histórica latinoamericana es única, [...] se da en América latina un triple hecho: (a) toma de conciencia de la situación de subdesarrollo y dependencia; (b) de esta toma de conciencia nacen grupos de ruptura con la dependencia y por la liberación: praxis de liberación; (c)

---

<sup>1</sup> La diferencia de contextos es tratada notablemente, tanto en sus aspectos positivos como negativos, en el artículo de Juan C. Scannone de la publicación *Erasmus* que analizaremos más adelante.

<sup>2</sup> De Zan, *Erasmus*, p. 30

se da una nueva experiencia y un nuevo lenguaje."<sup>3</sup> La multiplicidad de historias de cada uno de los integrantes o grupos de integrantes de la Filosofía de la Liberación y la coyuntura reinante, además de los diferentes caminos que cada pensador recorrió nos permite reconocer diferentes líneas o esquemas de pensamiento dentro de esta corriente de la filosofía. También es necesario reconocer que los diferentes autores se involucraron en ella en momentos diferentes, tanto de su propio recorrido como del proceso de desarrollo de la propia corriente, por ejemplo, mientras que la participación de Enrique Dussel fue desde los inicios del movimiento y de su juventud como pensador, la participación de Rodolfo Kusch fue más bien tardía y su ingreso fue en la última etapa de su producción.

Es posible reconocer en el lenguaje utilizado por la mayoría de los autores el espíritu de *confianza* en que, a través de la Filosofía de la Liberación, a través del pensamiento que descubre y construye otra metodología, se da lugar al rostro y palabra del Otro, con lo que la situación de opresión y dominación - podría ser revertida favorablemente. Eran tiempos en que se daba por sentado el éxito, el descubrir en el *pueblo* el sujeto de filosofar y poder acompañar el proceso que éste tenía que recorrer desde la filosofía y la intelectualidad de estas tierras. El propio devenir, al reconocer la relación principalmente ética del contacto con El Otro, traería los tiempos en que la dominación sería remplazada por la libertad. Se puede comparar este vocabulario de la Filosofía de la Liberación, en sus inicios, con lo que podríamos observar como parte de su espíritu actual es -a diferencia del sentido de confianza- de esperanza en la posibilidad de construir y alcanzar una realidad diferente. Podemos tomar la palabra de Kusch quien afirma que "el resto es esperar y asistir a que la potencialidad de ser hombre en América continúe su marcha pese a los agentes del miedo que quieren impedirlo"<sup>4</sup>. El tiempo transcurrido entre el nacimiento de la Filosofía de la Liberación y sobre todo los sangrientos acontecimientos que fueron moneda corriente en nuestro continente dan lugar a que la *confianza* de éxito a partir de la palabra del oprimido se haya trastocado en *esperanza* de libertad y justicia. Será posible volver sobre esta impresión del espíritu de cada momento de la Filosofía de la Liberación al momento que comparemos aquellos

---

<sup>3</sup> Scannone, *Nuevo Mundo* p. 235

<sup>4</sup> Kusch, EABA p 9-10.

textos que pueden considerarse como Manifiestos o declaraciones de principio de la Filosofía de la Liberación tanto en sus inicios como en la actualidad.

(b) El “índice” de cada publicación:

En primer lugar tomaremos este espacio para poder exponer y desarrollar el contenido de cada una de estas dos publicaciones (nacimiento y 30 años después de la Filosofía de la Liberación) pudiendo mostrar el contenido de cada publicación, autores e ideas y conceptos centrales en el pensamiento de cada etapa que estamos analizando. Además de tomar en cuenta los autores publicados en cada una de estas obras nos interesa también considerar aquellas escrituras conjuntas que funcionan a modo de Manifiesto o presentación de la Filosofía de la Liberación, ya que esto permitiría caracterizar cada grupo de intelectuales por un lado, las ideas centrales, las principales preocupaciones como movimiento, las respuestas a las situaciones conflictivas de cada momento histórico como también, de manera indirecta, para entender cada uno de los contextos de pensamiento y producción.

Comencemos con exponer el contenido de una de las publicaciones importantes en el nacimiento de la Filosofía de la Liberación: *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*. Ya es posible observar desde los propios títulos del conjunto de los artículos que estamos frente a una nueva forma de pensamiento, y que ésta tiene como principales cuestiones lo propio de Latinoamérica, el análisis del concepto de liberación, el método y la praxis, se enfrentan dos posibilidades o dominación o liberación<sup>5</sup>, o se lucha por la segunda o se sufre la primera, es propio del espíritu de la época, y también de la propuesta filosófica que aquí estamos presentando, considerar el escenario como en situación de guerra: *integral, ruptura de una violencia imperial*.

---

<sup>5</sup> “El problema de la constitución de una Filosofía Latinoamericana”, *Revista Nuevo Mundo* N° 1.

(b.1) Inicios de la Filosofía de la Liberación: artículos y autores, ideas centrales

*Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1:*

Oswaldo Ardiles, "Prolegómenos para una filosofía de la liberación".

Hugo Assmann, "Propuestas políticas de una filosofía latinoamericana".

Mario Casalla, "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea".

Horacio Cerutti, "Para una filosofía política indo-íbero americana".

Carlos Cullen, "El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía".

Julio De Zan, "La dialéctica en el centro y la periferia".

Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana".<sup>6</sup>

Aníbal Fornari "Política liberadora, educación y filosofía".

Daniel Guillot "La mala conciencia del filósofo latinoamericano".

Rodolfo Kusch, "Una lógica de la negación para comprender a América".<sup>7</sup>

Diego F. Pro, "Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac".

Arturo Roig, "El problema de la "alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín".

Juan C. Scannone, "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje".

Una primera salvedad que podría hacerse es reconocer que en sus inicios, como ya fue dicho, la Filosofía de la Liberación no era un movimiento, orgánico que se reconocía como tal, sino que por el contrario habría que visualizar una serie de filósofos e intelectuales que comenzaban a reflexionar y proponer a partir de algunas categorías particulares y con ideas programáticas iniciales para la filosofía de estas latitudes.

El inicio de la Filosofía de la Liberación se presenta como oposición a otras formas de filosofía, esta filosofía latinoamericana busca denunciar –dentro de la oposición o liberación o dominación- aquellos elementos que no permiten construir un modo de pensar propio. Una de las cuestiones a evaluar es que la filosofía moderna (si se quiere llamar europea, academicista, central) reconoce como sujeto del filosofar al individuo, a la persona singular, dotada de la razón que le da existencia (*cogito ergo sum*). Otro de los puntos es la idea del universal moderno, en el cual Latinoamérica no puede sentirse comprendida

<sup>6</sup> El método analéctico tendrá un tratamiento especial en el Capítulo V de este mismo trabajo.

<sup>7</sup> Este artículo será tratado en detalle en el Capítulo IV de este mismo trabajo

plenamente, ya que excluye aquellos elementos propios de otras racionalidades. Para la filosofía oficial Latinoamérica se presenta además sin historia alguna, sus inicios están dados por la llegada del mundo occidental a estas costas, el inicio de lo propio, desde este punto de vista, es dado por el mundo europeo, sin dar lugar alguno a la historia propia, es tarea de la Filosofía latinoamericana, en este caso de Liberación reconocer "la temporalidad propia del ser histórico latinoamericano"<sup>8</sup>.

También es necesario darle un sentido a este tipo de pensar, entender poco cuál es su objetivo y sobre todo cuál es su propia forma de comprender su sentido, "no se trata de un filosofar regionalista o folklorista acerca de la trascendencia [del Otro sobre la Totalidad], sino del intento de un pensar de la trascendencia que esté históricamente y prácticamente situado, y que no por ello renuncia a su valor universal y lógico, sino que recomprende la universalidad como situada [Casalla], y al logos mediado por la praxis"<sup>9</sup>. Es un pensar que reconoce, o intenta revalorar, las características espacio temporales (entendiendo por esto su contexto histórico, cultural, situación en el mapa mundial, dominados - dominadores).

Uno de los puntos comunes, que es posible encontrar en esta publicación, es la presencia del concepto de pueblo, que, aún siendo diverso el tratamiento que cada autor puede otorgarle, la idea central es oponer el sujeto colectivo a la categoría de sujeto individual. Scannone nos explica que "se aceptará la idea de *Pueblo* (comunitariamente entendido) como sujeto original de la labor filosófica"<sup>10</sup>. Además, se sostiene que "vivimos un proceso histórico decisivo, la "hora de los pueblos", su liberación"<sup>11</sup>. "La Filosofía de la Liberación [...] es el pensar de un grupo para el cual resulta ya impostergable la realización de un vivir comprometido con la dolorosa realidad de nuestro pueblo"<sup>12</sup>.

Es posible observar en varios autores de esta publicación<sup>13</sup>, como también en múltiples obras de la Filosofía de la Liberación, la referencia directa a uno de los filósofos que ha tenido una importante influencia en la reflexión y constitución de la Filosofía de la Liberación, Emmanuel Levinas y su central obra *Totalidad e*

<sup>8</sup> Casalla, *Nuevo Mundo* p. 42

<sup>9</sup> Scannone, *Nuevo Mundo* p. 235

<sup>10</sup> Idem p. 39

<sup>11</sup> Cullen, *Nuevo Mundo* p. 90.

<sup>12</sup> Roig, *Nuevo Mundo* p. 202.

<sup>13</sup> Como por ejemplo Casalla, Dussel, Cullen, Scannone, Fornari.

*Infinito, ensayo sobre la alteridad.* La influencia de este autor y su obra fue un aporte fundamental al momento de reflexionar sobre la aparición y rol del Otro en la Filosofía de la Liberación o también la filosofía latinoamericana en general.<sup>14</sup>

Siguiendo esta línea podemos realizar un análisis del concepto del Otro, su lugar en esta propuesta filosófica y sus implicaciones, considerando este el tema central y común de esta publicación inaugural (una de ellas) de la Filosofía de la Liberación.

El concepto o categoría del Otro como tal es central en el análisis de la Filosofía de la Liberación y de parte de la filosofía latinoamericana, marca una clara postura, delimita el terreno en tanto y en cuanto es posible comprender la motivación, el para qué de esta filosofía, permite reconocer un perfil definido, saber en contra de qué se está trabajando, si el que sufre es el centro de la filosofía queda en claro de qué tipo de liberación estamos hablando, si el Otro – que trataremos de definir qué significa Otro como tal- es el punto de encuentro, con el que es necesario dialogar, podemos suponer que esta filosofía busca construir un camino determinado. “Se debe describir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación”<sup>15</sup>. Escuchando la palabra provocante del Otro, que es el oprimido latinoamericano de la Totalidad [...] puede nacer la filosofía latinoamericana”<sup>16</sup>.

En el artículo ya citado de Mario Casalla se sostiene, a partir de la cita de Levinas, que “*la moral oscila permanentemente entre la guerra y la política*”, que la relación con el Otro puede ser o a través de la guerra o a través de la política, en la primera “es la resolución por supresión de la relación con el Otro, [...] [que existe] como límite que anula e impide mi libertad y yo debo trascender para ganar y conservar mi vida”. En cambio, por otro lado, la relación con el Otro a través de la política, es “diálogo que, remanentemente, se apoya y reclama la unidad de los destinos. En la política el Otro existe y su existencia de vida y enriquece mi ser”<sup>17</sup>. La idea central de esta postura, y que muestra lo importante

<sup>14</sup> Existen otros autores de fuerte influencia para la Filosofía de la Liberación. No es posible desarrollar en este espacio el sentido y peso de los mismos en esta filosofía, pero es necesario tenerlos presentes: Hegel, Marx, Heidegger, Marcuse, Althusser, Ricoeur, entre otros. Especialmente, en autores latinoamericanos como Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América*, 1968. Siglo Veintiuno editores 14ª edición, 1999, México.

<sup>15</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p. 116

<sup>16</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p.117.

<sup>17</sup> Casalla, *Nuevo Mundo* p. 48.

del concepto del Otro en la constitución de dicha filosofía, es que ésta “se inscribe dentro de la práctica política de un pueblo en tanto y en cuanto halla su sentido en la plena apertura dialogante al Otro”<sup>18</sup>.

Se sostiene que es necesario “superar el contexto progresivamente opresivo, segregado por esta estructura económico – social, política y cultural de dominación [...para esto es necesario una praxis] abierta desde y hacia El Otro”<sup>19</sup>, ya que es en la visión del Otro que es posible enfrentarse a la totalidad que genera el escenario donde el pobre sufre, donde el Otro es suprimido como tal. El Otro es exterior a la totalidad y por sus condiciones de vida, que son tangibles a partir del contacto con su rostro, es posible entender su condición objetiva de sufrimiento, y por lo tanto definir a esa totalidad y su proyecto con sus consecuencias.

La palabra del Otro, como ya dijimos, es el camino para que la Filosofía de la Liberación encuentre su camino, es a partir de dar lugar a la palabra que no tiene lugar, y por este camino, ético en primer lugar, poder construir una filosofía propia de estas tierras, y no propia porque se construye desde estas latitudes, sino porque permite vivir y surge desde el Otro oprimido. El aporte de Dussel permite sumar en la reflexión, “el Otro, para nosotros, es América latina con respecto a la Totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadores y sin embargo dependientes”<sup>20</sup>.

Las condiciones metódicas para poder construir una filosofía desde el rostro y palabra de El Otro que sufre, o filosofía de la liberación pueden variar en cada autor, una de las propuestas a destacar, es la de Enrique Dussel y el método ana-léctico, que avanza de manera diferente al dialéctico que “es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, [...] es al expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de lo Mismo”<sup>21</sup>. Por lo importante del método analéctico en la obra de Enrique Dussel es que retomaremos el tema en el capítulo V para poder desarrollarlo de manera más amplia y completa.

<sup>18</sup> Casalla, *Nuevo Mundo* p. 48.

<sup>19</sup> Fornari, *Nuevo Mundo*, p. 138.

<sup>20</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p.122.

<sup>21</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p.122.

Para Dussel "la significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad"<sup>22</sup>. Una de las consecuencias de la aparición del rostro de El Otro es la responsabilidad que conlleva, uno (el filósofo, la Filosofía de Liberación), al observar y poder ver el rostro y darle lugar a la palabra del Otro pasa a ser responsable de su situación de excluido, de dominación en realidad<sup>23</sup>. Para Scannone "la filosofía latinoamericana es el pensar que sabe escuchar discipularmente la palabra [...] del oprimido, que sabe comprometerse en el movimiento o en la movilización de la liberación, y, en el mismo caminar va pensando la palabra reveladora que interpele a la justicia"<sup>24</sup>. Se constituye por lo tanto una filosofía responsable del sufrimiento del Otro y que a su vez construye o piensa una alternativa a la supuesta Totalidad que no permite el lugar de los Otros.

Uno de los aportes de Levinas, tomado de manera clara por la Filosofía de la Liberación, es el juego conceptual entre totalidad y alteridad, la propuesta moderna europea, la subjetividad moderna es cuestionada por el rostro del Otro y esta relación, esta crítica, es esencialmente ética, el rostro del Otro es una trascendencia (ya que trasciende la totalidad, se encuentra por fuera de ella) en principio ética. "Ellos [los pobres] cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son la excrecencia marginal y marginada"<sup>25</sup>. Más arriba habíamos explicado, siguiendo a de Scannone, que se da una praxis de liberación, que surge de la toma de conciencia de la situación de dependencia y dominación. Esta praxis es ya un compromiso con el Otro, es el punto de partida hacia la nueva palabra y lenguaje que es necesario ir construyendo. Este punto de partida "es éticamente absoluto y sin embargo determinado históricamente [podríamos agregar también situado]"<sup>26</sup>.

Una característica de la Filosofía de la Liberación, que se puede considerar una diferencia con la propuesta de Levinas, es que la relación con el rostro de El Otro no es una relación directa, sino que la Filosofía de la Liberación habla del Otro en plural, de los pueblos, de los pobres, de los dominados. La praxis de

<sup>22</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p.123.

<sup>23</sup> Para respetar los conceptos y términos de la época tenemos que hablar del *ser dominado* y recién en los tiempos que corren podemos hablar de *ser excluido*.

<sup>24</sup> Dussel, *Nuevo Mundo*, p.134.

<sup>25</sup> Scannone, *Nuevo Mundo*, p.237.

<sup>26</sup> Scannone, *Nuevo Mundo*, p.238.

liberación dice Scannone "no es meramente una praxis ética [...] sino una praxis ético - política"<sup>27</sup>.

En este mismo capítulo ya hemos dicho que es necesario contar con una nueva metodología de interpretación, "las condiciones metódicas que hacen posible su [del Otro] interpretación"<sup>28</sup>, esta necesidad, habíamos dicho, se traduce en la obra de Dussel con el método analéctico, de igual manera, por su lado Scannone, reconoce la necesidad de una nueva metodología, no sólo porque la metodología de la Totalidad no podría dar cuenta de las propias características (ver Kusch, obra sobre la Negación en el pensamiento popular, capítulo IV) sino además porque el cuestionamiento ético que surge desde El Otro es total, completo, "pone en jaque a la totalidad del mundo-de-la-vida-latinoamericano [Husserl]"<sup>29</sup>, en tanto y en cuanto es parte del mundo moderno, de la subjetividad moderna que impone su único uso de la razón. Por lo tanto si la crítica es completa también es sobre la metodología de esa supuesta única razón total, la Filosofía de la Liberación necesita construir una otra metodología, desde sus propias características y sobre todo en el camino de dar cuenta de lo propio, de las características distintivas que lo constituyen y, obviamente, desde el rostro y palabra de El Otro que sufre como *pueblo*.

En este sentido el aporte de Scannone nos permite sumar claridad con relación a lo recién trabajado, ya que sostiene que "entre nosotros dicha superación de la modernidad es además liberación de la dependencia cultural, aun en lo referente al lenguaje de la trascendencia y su correspondiente crítica. La racionalidad moderna oprimió, pero no extinguió la *cultura popular* y su logos propio surgido de un progresivo mestizaje cultural. No se trata de volver a los tiempos precolombinos, [...] ni tampoco de negar ahistóricamente nuestro paso por la modernidad dependiente. Se trata de asumirnos a nosotros mismos en nuestro mestizaje cultural, fruto quizás de la opresión y aun de la violencia, pero de todos modos, fruto original y nuevo"<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Scannone, *Nuevo Mundo*, p.239

<sup>28</sup> Ver cita N° 9.

<sup>29</sup> Scannone, *Nuevo Mundo*, p. 241

<sup>30</sup> Scannone, *Nuevo Mundo*, p. 244

(b.2) Actualidad de la Filosofía de la Liberación, 30 años después: artículos y autores, ideas centrales

*Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después:*

Mario Casalla, "Sobre un significante que insiste: "Argentina"."

Horacio Cerutti, "Urgencia de un filosofar vigente para la liberación".

Julio De Zan, "La Filosofía de la Liberación de los años 70' y la Argentina de comienzos del S. XXI".

Enrique Dussel, "La "Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos".

Enrique Dussel, "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación".

Aníbal Fornari, "Auto - comprensión crítica de la Filosofía de la Liberación. Un aporte a 30 años de su propuesta".

Antonio Enrique Kinen, "Liberación. De qué hablamos, cuando hablamos de liberación".

Alberto Parisí, "Repensando la Filosofía de la Liberación".

Arturo A. Roig, "Aquellos años de esperanza y dolor. Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación".

Juan Carlos Scannone, "Actualidad de la Filosofía de la Liberación".

Colaboraciones: Raúl Fonet Betancourt; Ricardo Maliandi; Dina Picotti C.; Mario Sáenz.

"Manifiesto de Río Cuarto".

Esta publicación, que se editara con motivo de la realización de las jornadas de ICALA del año 2003, en la cual el tema central era los 30 años de la Filosofía de la Liberación, muestra cómo los diferentes autores miembros de dicho movimiento reflexionan sobre las mismas bases o sensibilidad general de los inicios de la Filosofía de la Liberación, pero tomando en cuenta la coyuntura actual, los diferentes acontecimientos (para nada superficiales) que imprimieron en América latina una realidad determinada<sup>31</sup>, además, también, de ser

<sup>31</sup> Es necesario destacar que los acontecimientos que separan al nacimiento de la Filosofía de la Liberación con los tiempos actuales son de persecución, exilio, asesinato, desaparición, exclusión de los pueblos, sus pensadores. No le escapa, en lo más mínimo, esta realidad de dolor y sufrimiento a la Filosofía de la Liberación y sus integrantes.

necesario tomar en cuenta la madurez, recorridos filosóficos e inquietudes por parte de los diferentes miembros de dicho movimiento.

La madurez y el tiempo transcurrido permite hablar, a diferencia de los inicios coyunturales de la Filosofía de la Liberación, de un movimiento más sólido, que ya no responde a inquietudes coincidentes por parte de sus integrantes, sino que la agenda de discusión, posturas, lugares de intercambio y conceptos centrales tienen ahora que considerarse de manera más orgánica, sin que por supuesto llegara la idea de un movimiento cerrado, funcional y orgánico en su totalidad, sin fisuras ni agendas diversas de acuerdo a cada línea o propuesta esquemática en particular. Pero si es posible hablar de otro nivel de organización, de debate y de circulación de la palabra compartida por parte de los filósofos que forman parte de este movimiento luego de más de treinta años de existencia.

De seguro se puede sostener que, tanto en el presente como en los tiempos que se dio lugar a la Filosofía de la Liberación, sus integrantes comparten un mismo interés, una misma sensibilidad, una misma voluntad de "pensar por cuenta propia y en perspectiva latinoamericana"<sup>32</sup>, si bien es necesario reconocer los diferentes momentos y el tiempo transcurrido entre estos dos momentos que estamos analizando. La pregunta que surge es la misma que hace treinta años, entonces, la pregunta (re significada por la creciente exclusión y sufrimiento de los pueblos) "¿por dónde podría avanzar el aporte [...] de un filosofar para la liberación?"<sup>33</sup>, en principio es la misma, pero no puede ser considerada de igual manera, las tres décadas de acontecimientos son ahora parte del contexto en el cual la filosofía se mueve, la coyuntura cambió, se ve modificada por lo sucedido, y si en los inicios se tenía *confianza* en el devenir de los acontecimientos, como decía Kusch (ver nota 4) *sólo hay esperar para que potencialidad de ser hombre en América continúe su marcha*, el problema está en que lamentablemente, parafraseando al prólogo del EABA de Rodolfo Kusch, los agentes del miedo parece que han logrado su cometido, o por lo menos han agravado la situación de exclusión y muerte. "Hoy sabemos que la liberación no es un *acontecimiento* que podamos esperar o producir nosotros mismos en un momento dado, sino un sentido y una meta de toda la historia humana"<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Casalla, *Erasmus*, p. 8

<sup>33</sup> Cerutti, *Erasmus*, p. 17

<sup>34</sup> De Zan, *Erasmus*, p. 45

Una de las diferencias que es posible reconocer entre los dos momentos que estamos analizando de la Filosofía de la Liberación es los grados de madurez o complejidad que se le da a los diferentes conceptos. Por ejemplo, si en los diferentes artículos analizados del inicio de esta filosofía se habla de la "experiencia del Otro", de reconocer en la palabra y rostro del que sufre la crítica a la Totalidad dominadora, en la actualidad, en cambio, se habla de la experiencia de la alteridad como la crítica al sistema. Ya no es solamente el pobre, el que sufre, los pueblos, que como exterioridad del sistema realizan su aporte para la crítica, sino que se construye la categoría de *víctima*, a partir de toda alteridad posible, no es sólo encontrar un principio ético que le de sentido a esta filosofía, es, en la actualidad, la alteridad un sujeto absoluto. La Filosofía de la Liberación tiene en "el siglo XXI tareas urgentes, [...] va descubriendo, abriendo nuevos horizontes de profundidad que permiten un diálogo Sur – Sur, [...] además el diálogo transversal de las Diferencias: la posibilidad de articular el pensar crítico de los [nuevos] movimientos sociales"<sup>35</sup>. Será posible observar con mayor detenimiento estos cambios o grados de madurez al momento de realizar el tratamiento del concepto de *víctima* por parte de Enrique Dussel, cuando realicemos el análisis de su obra *Ética de la Liberación*, en el capítulo VI de este trabajo.

Para pensar la Filosofía de la Liberación en la actualidad hay que considerar que la misma "se constituye desde el compromiso con la verificación histórica y práctica de la afirmación de la verdad y dignidad trascendental de lo humano, a partir de donde estamos, de la unidad genética y plural de América Latina [...] implica la dramática y positiva experiencia del encuentro entre lo diverso"<sup>36</sup>. Además, podemos considerar el aporte de Scannone cuando afirma que "la *liberación* humana integral –de todo el hombre y de todo hombre y mujer, sobre todo de los pobres, oprimidos y excluido- se ha convertido hoy en más necesaria y urgente que hace treinta años: la *liberación* como *tema de reflexión*, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aún teórica*"<sup>37</sup>.

Para este autor la Filosofía de la Liberación puede ser actual gracias a dos cuestiones centrales con las cuales cuenta desde sus inicios, dos cuestiones que, pese al cambio de contextos, siguen siendo fundamentales: "1. su opción,

<sup>35</sup> Dussel, *Erasmus* p. 63.

<sup>36</sup> Fornari, *Erasmus* p. 111.

<sup>37</sup> Scannone, *Erasmus* p. 165.

aún teórica, por los pobres y su liberación humana integral; 2. su empleo de las ciencias del hombre y la sociedad como mediación de un pensamiento filosófico situado que reflexiona analécticamente<sup>38</sup>. Su *punto de partida* y su *método* permiten que la Filosofía de la Liberación tenga vigencia para poder dar respuestas a la situación actual.

Considerando que las fortalezas que se remontan al origen de la Filosofía de la Liberación, son actuales y parte fundamental de la propuesta actual, es posible reconocer nuevos desafíos o tareas para este movimiento. Una nueva cuestión es asumir que el concepto de aquel que sufre ha cambiado, o en realidad hay que considerarlo de manera más amplia, como todo aquel que sufre las consecuencias de la exclusión y discriminación por parte de la centralidad que impone sus únicas razones. En esta misma línea, la tarea actual de la Filosofía de la Liberación es "negar la exclusión por antihumana, plantear y buscar una globalización alternativa a la propugnada por el neoliberalismo, reconocer unidades políticas más amplias que el Estado nacional, discernir y fomentar la emergencia de la sociedad civil, buscar la forma de encuadrar la economía de mercado dentro de un marco ético, político, y cultural como instrumento del bien común global"<sup>39</sup>.

Otra de las diferencias que es posible marcar entre estos momentos, que también son fruto, a nuestro entender, de los grados de maduración, y, por supuesto, del cambio de contexto entre momentos históricos, es la existencia y necesidad de intercambio con otros movimientos y líneas de pensamiento. En particular estamos pensando en la existencia de diferentes "Inter" (intercultural, interreligioso y entre géneros). Esto no significa que en sus orígenes la Filosofía de la Liberación no haya generado intercambios o diálogos con otras corrientes de pensamiento. En cambio, estoy haciendo referencia a los importantes intercambios actuales que definen a la Filosofía de la Liberación en la actualidad.

Podemos enunciar algunas cuestiones del diálogo con la corriente de la Interculturalidad, de la cual se puede nombrar diferentes representantes, en este caso optaremos por Raúl Fonet-Betancourt, quién mantiene un interesante y constante intercambio con la Filosofía de la Liberación, además de estar presente en la publicación que analizamos en este momento. Una de las

<sup>38</sup> Scannone, *Erasmus* p. 169.

<sup>39</sup> Scannone, *Erasmus* p. 173

cuestiones interesante del diálogo que la Filosofía de la Liberación mantiene con esta corriente de pensamiento es que permite ampliar los límites, ya no es necesario pensar únicamente en América, por ejemplo podemos pensar en el Sur como categoría y generar un dialogo Sur – Sur, como también Sur – Norte; a su vez la interculturalidad nos permite generar diálogos al interior de América, reconociendo las culturas que nos constituyen, dando lugar a las diferentes particularidades.

Siguiendo a Fernet Betancourt podemos comprender “interculturalidad” como una “postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados *otros*”<sup>40</sup>. No significa que la interculturalidad sea algo nuevo o exclusivo de nuestros tiempos, sino que por el contrario es ahora reconocida y considerada una corriente que interactúa con la Filosofía de la Liberación, la crítica de los pensadores de la interculturalidad va en la línea de dejar planteado que dicha filosofía no considera la verdadera historia de interculturalidad, propia de estas tierras en particular, pero también de manera general. Para esta corriente, la Filosofía de la Liberación tiene que realizar un cambio de fondo, tiene que considerar un cambio epistemológico de su saber que permita dar lugar a la interculturalidad de manera plena y presente<sup>41</sup>.

(c) El nuevo Manifiesto de la Filosofía de la Liberación: 7 de noviembre de 2003, Río Cuarto, Argentina

Es posible observar en este nuevo Manifiesto (30 años después) una actitud similar a la observada en el Manifiesto original, un claro rechazo a las condiciones imperantes que generan dolor y sufrimiento a los pueblos. En esta línea se reconoce el accionar del proceso de globalización neoliberal que coloca en un lugar de privilegio la especulación financiera por sobre la economía real y el trabajo; oponiéndose, por razones humanitarias, al desempleo estructural y la brecha entre ricos y pobres; condenando todo tipo de exclusión y toda forma de intervencionismo, bloqueo e integraciones compulsivas que van en contra de la libre determinación de los pueblos; a su vez, se afirma la necesidad del respeto de los pueblos a construir sus propias formas de identidad; se afirma la vocación

<sup>40</sup> Fernet Betancourt, *Erasmus* p. 178

<sup>41</sup> Fernet Betancourt, *Erasmus*.

por la paz e integración latinoamericana, respetando la justicia y derechos. Concluye que otro mundo es posible a través de la resistencia creativa que es posible observar en múltiples movimientos sociales de los tipos más diversos. Por último, y no por esto menos importante, asumen la opción *ético - política* que implica firmar y adherir a este Manifiesto.

Consideramos que no es posible observar en este Manifiesto un programa o agenda de la Filosofía de la Liberación, tampoco entendemos que sería indispensable observar estos elementos en un documento de estas características. Es posible encontrar una especie de delimitación del terreno, de definir claramente cuáles son las condiciones estructurales que generan el sufrimiento y exclusión de los *pueblo* y de los hombres y mujeres; de igual manera no es posible encontrar una definición, como si es posible encontrarlo en los inicios de la Filosofía de la Liberación de sostener el nuevo sujeto del filosofar de esta corriente de pensamiento (el pueblo, la víctima, el ser latinoamericano), o definiciones centrales sobre el pensar situado o el universal necesario para nuestra reflexión. Estas cuestiones quedan libradas a cada autor o esquema particular de la Filosofía de la Liberación, debido esto, consideramos, a la maduración y crecimiento particular de cada autor o esquema particular. A su vez, es posible destacar el mismo nivel de sensibilidad sobre cuestiones centrales, como las particularidades latinoamericanas y la necesidad de ser partes de una corriente de pensamiento que implique una praxis de la liberación efectiva para los excluidos, además de entender y vivir de acuerdo a un compromiso ético y político por parte de los integrantes de la Filosofía de la Liberación.

### III. Rodolfo Kusch

#### Una presentación biográfica e inicios filosóficos

Quisiéramos realizar en este momento una presentación que será a su vez biográfica y también filosófica de Rodolfo Kusch. De esta manera queremos hacer, por un lado, un recorrido por su vida y cómo ésta se relaciona con su obra y, por el otro, realizar un recorrido por gran parte de sus obras y poder dar cuenta, en cada una de ellas de los conceptos y análisis centrales. Luego, en capítulos posteriores, avanzaremos con el análisis ya propuesto de la Filosofía de la Liberación y la relación de este autor y su producción filosófica con esta corriente de pensamiento.

Vale un pequeño pedido de disculpas, ya que con la escueta biografía que a continuación desarrollaremos no buscamos presentar su vida y diferentes matices de manera completa, por ejemplo prácticamente no haremos referencia a su relación con el teatro, sus obras, su relación con el mundo cultural, etc. Por el contrario, queremos presentar, a modo de biografía, una línea de formación antropológica filosófica, su producción en esta línea y sus diferentes ámbitos de trabajo e investigación.

(a) *A modo de biografía: G. Rodolfo Kusch (1922 – 1979)*

Gunter Rodolfo Kusch, hijo de inmigrantes alemanes radicados en Argentina luego de la Primera Guerra Mundial, nace el 25 de junio de 1922. Egresó de la Facultad de Filosofía y Letras en el año 1948 como Profesor en Filosofía. Participó activamente en la vida cultural e intelectual del Buenos Aires de la década del 50, momento histórico en el cual los sectores populares pasan a tener un importante rol en la vida política del país.

La vida política de la época, surgimiento del peronismo, movimientos populares, entre otros, fueron acontecimientos que influenciaron ampliamente en la agenda de trabajo de la intelectualidad Argentina, introduciendo temas como el de la identidad nacional, la participación del pueblo en la vida de la Nación, el revisionismo histórico, etcétera, siempre afectados por el idealismo de esa

generación que creía en valores espirituales, la identidad cultural, el destino del hombre.

Su reflexión filosófica y sus investigaciones fue un retornar a la base, a América, sus trabajos tenían como objeto al porteño, indígena, campesino, el hombre de barrio. Sus escritos buscaron siempre transmitir la sensibilidad, el misterio, las ideas que surgían de su investigación de la América Profunda, del diálogo con esas otras culturas de América, las que habitan la Pachamama, el suelo de estas tierras, los que *están (concepto central en este autor)*.

Su actividad fue rica tanto en su escritura, publicando hasta su muerte un número importante de libros y algunas obras de teatro, como en sus investigaciones y en la participación de la vida intelectual de Argentina y América. Entre 1948 y 1955 trabajó en la Dirección de Psicología Educacional y Orientación Profesional del Ministerio de Educación de la provincia de Buenos Aires, implementando diversas investigaciones y estadísticas en el plano sociológico, psicológico y de educación. Fue docente secundario, terciario, universitario y realizó trabajos de campo, en Buenos Aires, Mendoza, Salta y Bolivia.

En 1976, con la irrupción del gobierno militar, perdió sus cargos en la Universidad Nacional de Salta y radicó en la Quebrada de Humahuaca. Estando enfermo viajó en búsqueda de un tratamiento médico en 1979 a Buenos Aires donde falleció el 30 de septiembre.

Índice de publicaciones de las obras completas de Rodolfo Kusch<sup>1</sup>:

- ◆ *La seducción de la barbarie*, 1953. (SB)<sup>2</sup>
- ◆ *América profunda*, 1962. (AP)
- ◆ *De la mala vida porteña*, 1966. (MVP)
- ◆ *Indios, porteños y dioses*, 1966. (IPD)
- ◆ *Charlas para vivir en América* (ChVA)
- ◆ *El pensamiento indígena y popular en América*, 1970. (PIPA)

<sup>1</sup> Kusch, Rodolfo. Obras completas, Tomos I-II-III, Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

<sup>2</sup> Entre paréntesis se encuentra la sigla por medio de la cual haremos referencia a estas obras a lo largo del presente trabajo.

- ◆ *La negación en el pensamiento popular*, 1975. (NPP)
- ◆ *Geocultura del hombre americano*, 1976. (GHA)
- ◆ *Esbozo de una antropología filosófica americana*, 1978. (EAFA)
- ◆ *Las religiones nativas*, 1987. (RN)

(b) *Recorrido por sus obras: conceptos centrales*

Realizar este tipo de recorrido nos permitirá, entre otras cosas, poder observar el desarrollo filosófico en la obra de Rodolfo Kusch, y de esta manera desplegaremos los diferentes perfiles y posibles lecturas de tan rica filosofía. A su vez, será la base de las siguientes apreciaciones sobre este autor y en relación con la Filosofía Latinoamericana y la Filosofía de la Liberación. Buscamos en este recorrido distinguir las principales ideas, conceptos, cambios y modificaciones, la relación con el contexto cultural y político, por decirlo de alguna manera, la personalidad y carácter filosófico. Por lo tanto, a continuación realizaremos un análisis conceptual de algunas de sus obras, que consideramos centrales, tanto por su valor específico como para el trabajo propuesto en esta presentación. Repasaremos *Seducción de la barbarie*, *América profunda* y *Geocultura del hombre americano*, luego daremos espacio al resto de sus obras pero realizando un análisis en conjunto de el resto de sus escritos. Justificamos la elección porque *Seducción de la barbarie* es su obra inicial y en ella ya es posible encontrar la estructura de su pensar, el primer bosquejo de sus conceptos que luego recibirán, con el correr del tiempo y diferentes reflexiones, otro tratamiento, que ya dejan de ser intuiciones sobre América (como es en el caso de *Seducción de la barbarie*) para pasar a ser un análisis más concreto y construido. América Profunda es la obra más conocida y con mayores reconocimientos, ya tiene y encontró "la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética". Luego, en el capítulo IV, analizaremos *Geocultura del hombre americano* y *Esbozo de una filosofía antropológica americana*, que de alguna manera se pueden considerar como un repaso de lo ya pensado y además co-existentes con la Filosofía de la Liberación y un contexto político muy especial en Argentina. En dicha época retoma las principales categorías y conceptos trabajados en sus libros anteriores, pero realizando una revisión sobre ellos desde un punto de vista más filosófico. Por último, en el próximo capítulo, daremos lugar al análisis de las obras de Kusch

sobre la "negación" en el pensamiento indígena, trabajando sobre *El pensamiento indígena y popular en América, Una lógica de la negación para comprender a América*, y *La Negación en el pensamiento popular*.

(b.1.) *La seducción de la barbarie* (SB): Antinomia seducción y barbarie.

Estamos - somos

### De prólogos y momentos:

Esta obra inicial está precedida en las obras completas, y no es una característica menor, por dos prólogos completamente diferentes, pese a que anteceden a una misma obra; uno corresponde a la publicación original, el otro a la publicación con motivo del 30 aniversario de esta obra. Uno, Preguntar por lo que somos de F. J. Solero, se escribe al momento de ser publicado el libro y reconoce antes que nada el nacimiento de una generación y que a partir de algunos nombres y hombres se comienza a transitar el camino que busca la *singularidad de los destinos*, en este caso americanos. El otro, Reconocer que estamos de C. Cullen, 30 años después y *luego que los agentes del miedo operaron sobre nuestras tierras*<sup>3</sup>, reconoce en la oscuridad de los tiempos contemporáneos el horror que recién se comenzaba a conocer y que arrasó con una generación.

El prólogo a la primera edición reconoce como característico el hecho de hacer evidente "la partición de una América dividida en dos verdades"<sup>4</sup> y que "los americanos saben que corren el riesgo de no vivir mientras no admitan la existencia que les ha tocado en suerte", es decir, ser parte de una contradicción de origen, de cimientos, entre dos verdades. En cambio, el prólogo del 30 aniversario de la primera edición, antecedido por la oscuridad, considera de otro valor el develar la existencia dual de nuestras tierras, ya no solo es *reconocer* ambas verdades como una realidad, sino que aún más profundo, parafraseando a Cullen<sup>5</sup>, hay que poner en juego cada una de esas verdades, tanto la

<sup>3</sup> Parafraseando el prólogo de Kusch de EAFA.

<sup>4</sup> Solero, F. J. "Preguntar por lo que somos, prólogo para la primera edición", en Kusch, Rodolfo, *La seducción de la barbarie*. 1953. Obras completas, Tomos I, Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

<sup>5</sup> Cullen, C. "Reconocer que estamos, prólogo para la segunda edición", en Kusch, Rodolfo, *La seducción de la barbarie*. 1983. Obras completas, Tomos I, Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

civilización como la barbarie, generando un juego perpetuo, mantener la oposición, sin ceder a la barbarie, pero tampoco pensarse desde ella, la civilización se transforma en ficticia por negar la barbarie, pero se transforma en tal a partir de la ficción, se transforma en lo que niega y quiere combatir. El peligro está en que de esta manera no se resuelve la contradicción, sino que se oculta y en ese ocultamiento se vive en las zonas oscuras, se pierde de vista el sustrato originario de América, y de esta manera solo es posible engendrar la muerte y el terror.

No es un detalle menor desde dónde se escribe temporalmente cada uno de los prólogos. En uno se reconoce el valor de una obra, el inicio de una forma de pensar, una filosofía, un camino. En el otro se valora la obra desde un aporte que puede evitar el terror, que no es solo reconocer características sino que además muestra cómo es necesario, en pos de una vida propia, hacer jugar los extremos de las contradicciones de estas tierras. En esta doble valoración, no opuestas pero sí diferentes, se manifiesta la importancia característica de esta primera obra de Kusch, porque no solo tiene valor en su contexto inicial, sino que además trasciende -al haber hablado de lo profundo de nuestro sustrato- la variable temporal, es una obra para siempre, ya que para siempre será necesario vivir entre el juego perpetuo de civilización y barbarie, sabiendo -por la oscura experiencia- que no es posible vivir la ficción de suponer que uno de los opuestos es prescindible o eliminable.

### De la propia seducción

#### Introducción:

*"En el inverso de nuestra vida ciudadana hay una verdad más intensa que esta urdimbre racional que traemos de afuera"*<sup>6</sup> Kusch nos presenta en *Seducción de la barbarie* un análisis de cómo queda constituido el escenario americano, a partir del juego de dos verdades o realidades, una de forma y una de fondo, una ficción en las ciudades y la profundidad abismal de lo autóctono, de la tierra, la naturaleza demoníaca. La verdad de forma se encuentra o se

---

<sup>6</sup> Kusch, R. SB pp.19

logra en la inteligencia, mientras que la verdad de fondo es del plano emocional. América, frente a estas posibilidades, opta -cobardemente- por el mestizaje.

*Seducción de la barbarie* nos muestra una América que se juega entre la mentira ciudadana que se transformó en la meta de vida, y el sentido vegetal de la vida -la barbarie-. Esta obra presenta el desarrollo de encontrarse entre dos verdades y la forma en que se resuelven estas presiones, teniendo por resultado la vida misma.

En esta primera obra es factible encontrar la génesis del pensar de Kusch, es posible hallar los indicios de toda su filosofía en este primer trabajo, como adelanto de sus preocupaciones, inquietudes, conceptos y construcciones propias. De alguna manera hace las veces de presentación, de lo que será la filosofía completa de Rodolfo Kusch.

### Dialéctica del continente mestizo

La vida del hombre se desarrolla a partir de su relación con el paisaje, en realidad, con el sentido que el paisaje esconde, su demonismo. Existe una distancia entre el hombre y el paisaje, lo profundo de América, esta distancia -en mayor o menor medida- depende de una decisión, de la voluntad del hombre americano. Si la distancia es absoluta, se es turista en la propia tierra y el único abrigo posible se encuentra en la ficcional ciudad; si la distancia es media, se juega el papel de mestizo, de representar una verdad de forma en la ciudad, pero sabiendo -consciente o inconscientemente- que se participa profundamente de lo vegetal de América.

// Astudera

Kusch nos presenta, nos introduce en el hombre americano, nos habla de aquel que será participe de su pensamiento y producción. *"El americano es así el fenómeno consciente de la naturaleza, su complemento, pero desafortunadamente un complemento en rebeldía. De ahí su ambivalencia"*.<sup>7</sup> Ya se nos habla aquí de una doble realidad, vegetal e idea, donde el hombre es producto en rebeldía de la naturaleza, y sabiendo el dolor y sufrimiento que esto significará en la historia americana, se aclara que se es rebelde = *desafortunadamente*, se niega fortuna en la constitución del hombre americano, este hombre padece porque se le ha "amputado su relación con la tierra"<sup>8</sup>. De esta manera se presenta al ser americano como ambivalente, una ambivalencia

<sup>7</sup> Kusch, R. SB p.34

<sup>8</sup> Kusch, R. SB p.35

que "oscila entre su destino vegetal y la sospecha de superar ese destino mediante la ciudad"<sup>9</sup>.

Este ser americano será, a partir de su ambivalencia, el mestizo, aquel que concilia los opuestos, el que logra la vida entre una Europa que es la luz frente a las tinieblas de lo americano. Para Kusch "el mestizo adopta el formalismo de la ciudad [...], su civilización verbal, pero se conduce vitalmente según su autoctonía heredada a medias. El mestizo campea entre el silencio abismal de lo autóctono y el verbalismo ciudadano, pero atrapado siempre por el fondo irracional del continente"<sup>10</sup>. Se juega todo entre el silencio y el habla que nada dice del suelo. Resulta por lo tanto un ser "indeciso entre la verdad del suelo y de la ficción, [que] opta por la medianía, el término medio"<sup>11</sup>.

La ciudad es la ficción donde se vive, y es tal porque existe otra cosa que se le opone desde el fondo, se le opone una verdad propiamente americana. Esta verdad se opone a todo lo que es ficción, lo *no nacido de la tierra*, por lo tanto se opone a la ficción moral, social, legislativa y política. Es por esto que el ser americano sufre y niega las ficciones, siendo más importante, vitalmente, lo que puede rescatar o conectar con lo autóctono, que es por supuesto la ciudad como ficción no natural. A esto se suma que esta ficción resulta ser "una copia infiel de su original europeo", frente a la realidad americana, y denuncia Kusch que entre esta ficción y la realidad se abre un abismo insalvable, que se resuelve, en el sentido de una frágil conciliación, en un mestizaje mental.

### La traición a la historia

La América mestiza adopta, a partir de la conquista europea, su liberalismo, en pos de justificar la ficción irremediable de la ciudad y transformarla en Nación, pero logrando a partir de esto la disolución de cualquier estructura propiamente nacional, generando además la separación de las razas y un distanciamiento entre las ciudades y el interior.

El ciudadano realiza una mimesis de lo europeo, absorbe esa luz (que solo logra asentarse en las ciudades, se diluye tierra adentro) de forma particular y solo en sus formas simples: *en política se es nacionalista, en filosofía se hace una filosofía del hombre sin el hombre, en educación se habla de inculcar una tradición de la que carecemos, en ciencia se cubre el país con puentes en*

<sup>9</sup> Kusch, R. SB p.37

<sup>10</sup> Kusch, R. SB p. 46

<sup>11</sup> Kusch, R. SB p. 50

lugares innecesarios, y si el plan falla, entonces razón de más para afirmar que el hombre americano no logra alcanzar al europeo, que estas naciones americanas son poca cosa frente a la exitosa Europa<sup>12</sup>, que es exitosa porque es Europa y no América mimesis de una supuesta Europa.

En este juego el hombre americano está *indeciso entre la verdad del suelo y de la ficción*, sobre todo porque no existe tal verdad. De igual manera vive en la máscara de lo europeo, afirma Kusch, y *"mantiene su carácter aborígen en la oscuridad por la simple razón de necesitar de las sombras para proyectar los mitos que justifican su vida"*<sup>13</sup>, además de que le permite subsistir sin mayor sufrimiento que el de vivir en una luz extranjera, pero que lo aleja de ser tildado de habitante del interior extranjero en la ciudad.

Se busca, en la ciudad, la *integridad histórica*, existe una supuesta universalidad de los conceptos, aunque carecen de todo sentido vital, es tan solo la imitación de ciudades europeas. Esta copia, esta búsqueda fracasa en estas tierras. Aún viviendo este fracaso se *"huye del subsuelo autóctono, sobre todo porque presiente pertenecer vitalmente a ella"*<sup>14</sup>, pero aún así se genera la *sospecha* de que se tiene algo que ver con el pasado aborígen.

Para Kusch, América yace entre lo indeterminado y lo definido, el choque entre ambas realidades es lo que define la escisión del ciudadano, *"el grado de la definición ciudadana y de la autoctonía entran en conflicto para dar de sí una situación diversa"*<sup>15</sup>, por lo tanto la primacía de una de las partes o mayores equilibrios se da de diferentes formas en el continente. Específicamente analiza Kusch el caso de Argentina sosteniendo que es un escenario donde el ingrediente indígena es pequeño, sin encarnación.

### La conclusión herética

*"El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y del presentimiento de una onticidad americana"*<sup>16</sup>, en este juego de estar entre estas formas de vida se resuelve el desarrollo de estas tierras. Algo no menor que es posible observar en esta realidad es la diferencia de estatuto de cada parte de los opuestos, mientras, por un lado, lo europeo -esa supuesta luz que se busca imitar- es realidad, es la ciudad y sus ciudadanos, es lo que hace

<sup>12</sup> Kusch, R. SB p 88

<sup>13</sup> Kusch, R. SB p. 95

<sup>14</sup> Kusch, R. SB p. 96

<sup>15</sup> Kusch, R. SB p. 99

<sup>16</sup> Kusch, R. SB p. 103

mestizo al hombre de América, lo americano, por el otro, es tan solo un presentimiento, una sensación que no es presente como realizada, sino tan solo como amenaza de lo profundo, lo oscuro, el ser parte del indígena. Por lo tanto, no es posible no vivir -o lo más parecido a la vida- en la participación de lo europeo, pero sí es posible evitar la onticidad americana. En realidad, es posible negar, generando contradicción, lo profundo, en el sentido de ocultar, pero no deja de ser presente, por lo menos como ausencia y ocultamiento de acuerdo a la rebeldía con que se vive lo propio de estas tierras. En resumen, uno actúa por presencia, por constituir la ciudad como tal, el otro actúa como amenaza y se oculta, en mayor o menor medida, generando diferentes mestizajes, con mayor o menor dolor y una relación más conflictiva contra la ciudad y sus ciudadanos.

Existen, por lo tanto, dos verdades, una que pertenece al resultado del ser europeo en América -la ciudad, la ficción legal de 1810-, y otra que pertenece a la vida emocional, al paisaje. La existencia, por lo tanto, es el vivir entre estas dos verdades parciales, de acuerdo a qué verdad es más fuerte varía cada forma de vida, de acuerdo a los grados de presencia de esta contradicción, o cuál se cree con mayor convicción. A su vez, la ciencia como tal, como parte de Europa, no puede realizar la búsqueda del *sentido* de América.

(b.2.) *América Profunda* (AP):

mero estar – ser alguien; fagocitación – sabiduría de América

Exordio e introducción:

*América profunda* continúa y retoma, su primer libro y recorrerá nuevamente las mismas intuiciones sobre América pero en esta ocasión Kusch afirma que ahora cuenta con la "*definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética*"<sup>17</sup>, es más, encontró "las categorías de un pensar americano", lo que supo ser intuición de la existencia de un opuesto a la ficción de la ciudad, la existencia de una onticidad americana, ahora pasa a ser categorías propias de estas tierras, que permiten dar cuenta de la "*definición exacta de lo americano*".

---

<sup>17</sup> Kusch, R. AP pp. 3

La ideas centrales que guían la reflexión en su primera obra continúan presentes en este trabajo, se sigue considerando que hay una continuidad del pasado americano en el presente de juegos de luz y sombras europeas - occidentales- aún cuando no se de cuenta de ese pasado o solo sea presente en su ausencia y operando desde el silencio, la negación y los miedos. Por lo tanto, aún la ciudad, aún los que solo viven en la ficción, también están, comprometidos con América.

Existe en este vivir entre lo europeo y lo americano un problema, una contradicción, un conflicto que es necesario resolver, de alguna manera, para ganar en salud; la receta estará en recuperar ese antiguo mundo, de alguna manera, darle lugar en el presente, permitir que opere, por lo menos desde el conocimiento de su existencia, para evitar traumas en nuestra vida psíquica y social. De lo contrario seguirá oprimiendo, generando conflictos, temores como algo que amenaza sin que sepamos de dónde surge tal temor.

Lo que antes fue la intuición de la existencia de dos polos de los que América participa simultáneamente -el ser europeo y la onticidad americana- ahora se busca nombrar, se inicia la construcción de dos conceptos que definen estas alterativas (que serán protagonistas a lo largo de la reflexión filosófica de Kusch): el ser o ser alguien (vs.) el estar o estar aquí<sup>18</sup>. El ser alguien está representado para Kusch por la actividad burguesa europea del siglo XVI, el estar-aquí a su vez está representado por un modo de la cultura precolombina. Ambas opciones, ambos polos, son raíces de nuestro presente, son parte de nuestro ser mestizo, sin una de estas raíces o el negar, ocultando, una de estas fuentes, trae como resultado un árbol que no puede mantenerse en pie, que sufrirá para subsistir o subsistirá sufriendo.

Esta obra es, entre otras cuestiones, el inicio del viaje (o los viajes) de Kusch a la América que busca definir, el inicio del trabajo con informantes, con todo lo que eso significa, es el inicio de su tarea antropológica que será sustento y fuente de su tarea filosófica. Entonces, el camino recorrido será, además de los resultados de diferentes investigaciones, fuente de intuiciones y reflexiones, a partir de poner en juego el ser ciudadano en el camino de la *américa profunda*.

Al recorrer América surgen instintivamente sensaciones que definen la relación del ciudadano con la tierra, que a su vez serán diferentes formas de

<sup>18</sup> Más adelante, en la continuidad de sus escritos y producción, estos conceptos serán: *ser alguien - estar siendo*.

analizar la relación ser - estar. La primera sensación es la del *temor*, por no estar ya en la ciudad, por lo propio que se quedó en la ficción y no podemos controlar. La otra es la de descubrir que América tiene *olor, hiede*<sup>19</sup>, este olor genera una sensación de aversión, rechazo a una América que tiene un hedor que no tiene cabida en la ficción ciudadana, "*el hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América*"<sup>20</sup>. Desde el punto de vista ciudadano ficcional todo lo que no es ciudad, y sus construcciones necesarias como los próceres de la historia oficial, repele por su hedor y puede, sin más, ser exterminado. La historia, afirma Kusch, puede ser relatada a través de la lucha entre *pulcros y hedientos*, ciudadanos de la ficción y ciudadanos de América, la dimensión política del hedor es Tupac Amaru, Rosas, Perón, el hedor está presente en cada dimensión y genera la misma sensación al ciudadano. La sensación frente al hedor tiene que ver con un "*miedo original que el hombre creyó dejar atrás después de crear su pulcra ciudad*"<sup>21</sup>.

América, como ya hemos visto en *Seducción de la barbarie* y se retoma en esta obra, es producto o vive la oposición entre los estratos profundos, la onticidad americana, y los ciudadanos occidentalizados. Se genera una "interacción dramática, [...] una especie de dialéctica"<sup>22</sup> que recibirá el nombre de *fagocitación*: absorción de occidente por las cosas de América, para poder tomar una cosa debe ser contaminada por su opuesto, poder comprender y vivir esta fagocitación es la propia sabiduría de América.

---

<sup>19</sup> Kusch, R. AP p. 11

<sup>20</sup> Kusch, R. AP p. 12-13

<sup>21</sup> Kusch, R. AP p. 15

<sup>22</sup> Kusch, R. AP p. 18

## La ira divina - Los objetos - Sabiduría de América

*"él se sentía pobre, sucio y pardo mientras  
que todo eso que había en la iglesia,  
era demasiado bonito. Dios no podía estar ahí"<sup>23</sup>*

Este libro, *América profunda*, presenta el pensamiento y análisis de la situación de América, buscando entender lo americano, llevando la reflexión por tres caminos diferentes, cada una de las secciones que analizaremos a continuación. Se presentan los opuestos, las diferentes posibilidades para *ser* y *estar* en América, la relación con lo profundo de nuestras tierras, con las alternativas para relacionarse con lo propio y lo ajeno, lo americano y lo europeo, la ciudadanía y el suelo que se habita.

### *América o el hombre*

La primera sección es, sobre todo, la presentación de lo americano, una explicación del mundo que desconocemos y está arraigado en estas tierras. El mundo americano esta constituido de manera diferente al occidental, sobre todo en la comprensión del rol divino, de la existencia y participación de Dios en la propia vida. Si el Dios occidental habita en el cielo y lo pulcro de la iglesia lo representa, el Dios americano está desplegado en la vida misma, Dios tiene que estar en el mundo, en la naturaleza, en el rayo y el granizo, en la falta o abundancia. En el análisis de Kusch "*Dios tenía que ser como ese mismo mundo que lo rodeaba y que se expresaba a través de su violencia, como ira divina*"<sup>24</sup>.

( Para el americano Dios es y existe en la ira misma, y debe luchar contra esa lucha para subsistir, para alimentarse, para morir.

Para el indígena Dios, Viracocha, tiene cinco cualidades: es el maestro, es la riqueza, es el mundo, es la dualidad (la bisexualidad que permite crear la vida) y es el círculo creador (creador del mundo al darle sentido). A su vez, este Dios debe, para poder actuar, llevar adelante su *marcha por el mundo*, contaminarse del hervidero que es el mundo mismo, puede dar sentido al mundo

---

<sup>23</sup> Kusch, R. AP p. 26

<sup>24</sup> Kusch, R. AP p. 27

desde el mundo mismo, viene a jugar su rol en la constante lucha de opuestos que es la vida, viene a otorgarle sentido.

El esquema que presenta del mundo, la *verdadera enseñanza*, está en que todo depende de la dualidad, este es el *secreto último* del cosmos. Cielo y tierra, macho y hembra, y sobre todo un mundo de arriba que es *orden*, y un mundo de abajo, que es *caos*. En este juego de opuestos el azar es pieza fundamental, ya que tanto como orden es posible que se dé el caos, puede ser maíz o puede ser maleza el fruto de una cosecha. El indígena vive, por lo tanto dentro de esta visión rítmica de la vida, donde la acción del hombre busca torcer o forzar el azar para que se dé el maíz y no la maleza. Nos explica Kusch que "*ni el cura con su charla moralizadora, ni los conquistadores con su búsqueda del oro y de la plata pudieron perturbarlo*"<sup>25</sup> al indígena en su forma de vivir el mundo. Esta cosmogonía es la que constituye el pensar de la intelectualidad original americana, pero no existe una gran distancia entre el pensar intelectual y el pensar popular de los pueblos indígenas. Esta comprensión de la existencia, su rol en el mundo, y la oposición del caos y orden, el azar entre maleza y maíz, son "*como categorías empleadas dentro de la lógica especial del indígena*"<sup>26</sup>. La vida misma, tanto el obrar como el sentir, del indígena en sus tierras tiene que ver con "*esta inmersión de lo seminal en una totalidad antagónica. De ahí las conjuraciones mágicas [...] que apuntan a que lo seminal se convierta en fruto. En torno a estos tres elementos gira el mecanismo intelectual del indígena*"<sup>27</sup>.

Hasta aquí se explicó y presentó la configuración de un mundo del cual la ciudad occidental todo desconoce, uno de los elementos que juega en nuestra realidad americana es, por lo tanto, la cosmogonía indígena, su visión de la magia, el rol divino y la constante lucha de los opuestos, el azar y el esfuerzo humano al momento de vivir la ira divina. Esta parte de la historia, la que luego será la gran historia versus la pequeña historia, se puede definir por tanto con una actitud específica, esta parte no es más que *el mero estar*.

### América como mero estar

La cultura indígena se constituye con un "*sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. En el quichua, el verbo copulativo "cay" es el equivalente de los verbos castellanos "ser" y "estar", pero con una*

<sup>25</sup> Kusch, R. AP p. 75

<sup>26</sup> Kusch, R. AP p. 76

<sup>27</sup> Kusch, R. AP p. 99

marcada significación en el estar [...] [el quichua] es una lengua que se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Esta es la clave de la mentalidad indígena<sup>28</sup>. El indígena está lanzado al mundo, su ser se enfrenta pasivamente a los elementos del cosmos, la cultura quichua es estática, una cultura que gira en torno al estar, sobre el estar aquí.

En este punto el mismo Kusch reconoce que no es correcto (de hecho lo llama herejía filosófica) definir una cultura con el concepto de estar. Pero la idea es oponer esta cultura profunda, las raíces de América, al mundo occidental, que, como veremos, se puede caracterizar por el concepto de ser<sup>29</sup>, que construye Kusch a partir del propio y particular análisis del *Dasein* de Heidegger. Por lo tanto, la decisión es argumental pero aún definitiva en el desarrollo filosófico tanto de este libro como del resto de la producción de Kusch.

De esta manera lo americano, su cultura, se define como estático, su concepto representativo será el estar aquí, características opuestas a lo occidental y su cultura, definida, por lo tanto como dinámica, en consecuencia, su concepto representativo será el ser, en el sentido de ser alguien. El americano está en el mundo, se sitúa sufriendo al mundo y siendo víctima de la ira de dios, es en este sentido estático y por lo tanto está en el mundo. En cambio, el occidental, para escapar precisamente de ese mundo donde el americano está, construye la ciudad, como ficción, como construcción de verdades para no estar, sino en oposición, para ser y para ser alguien, en un mundo que no es el natural, construye una segunda realidad con su teoría y técnica, con otras reglas, que evite los miedos y olores de la tierra, y sobre todo construido a partir de la abundancia de los objetos y maquinarias. "La distancia es la que existe entre un mundo sin objetos y con sólo el hombre, a un mundo con objetos pero sin hombres, o mejor dicho, con ciudadanos que dejan de ser meros hombres, para ser meras conductas, sin su trasfondo biológico"<sup>30</sup>. Lo que uno lo resuelve en el hombre el otro lo resuelve en la ciudad. La sabiduría de América radica precisamente en la actitud estática de estar en el mundo, de relacionarse de esta manera con la tierra, la naturaleza, la ira de Dios y el azar entre la maleza y el maíz.

<sup>28</sup> Kusch, R. AP p. 107 y ss.

<sup>29</sup> Probablemente esto también pueda considerarse una herejía, pero en todo caso una herejía tan compartida que se santifica.

<sup>30</sup> Kusch, R. AP p. 114

### Occidente o los objetos como ser alguien

La segunda secciones es, esencialmente, la presentación de lo occidental, una explicación o visión particular del mundo que conocemos y está (des)arraigado en la ciudad y rodeado de sus objetos. Se exhibe la historia de la ciudad, que con sus murallas protege. La historia presentada, como en la americana, cuenta con los mismos elementos y relata una historia similar, una cosmogonía, la construcción de una cultura. Para esto presenta la historia de Roma como la historia de occidente, ya que lo considera "*el triunfo de la vida en el recinto amurallado [...] adentro se daba la vida, aunque sometida a límites y concretada en moral y conducta. Afuera estaba la otra vida sumergida al azar de lo fasto y nefasto, el maíz y la maleza*"<sup>31</sup>.

Occidente, con la ciudad, construye una segunda realidad para evitar el miedo al mundo original, al trueno, a la ira de Dios; consigue ordenar la realidad para no vivir en el miedo, al punto tal que no solo su vida está organizada y regida por las murallas sino también su muerte, afuera, en la anti - ciudad la muerte es una incógnita del azar, adentro está planificada y determinada por la normalidad del falso, o mejor dicho, ficcional suelo.

Lo que antes era la ira de Dios que había que enfrentar en el mundo, ahora es la ira del hombre representada en la figura del mercader, ya que Dios se ha transformado en ciudad gracias a la transformación funcional que Cristo tiene en Roma, como legalidad, como aquella que se ocupa de la administración de las almas junto a la administración de la ciudad todo en el rol del estado. Ilustra Kusch la idea al afirmar que "*Dios creo al mundo, y el hombre creó a la ciudad*"<sup>32</sup>.

La vida, como también la muerte, dentro de la ciudad es posible gracias a la creación de objetos, que llenan los vacíos de la ciudad, completan nuestra vida. "*La cultura moderna, y también su civilización [consiste en] la traducción simple de la vida a la mecánica*"<sup>33</sup> y el resultado de este proceso son los objetos. A partir de la relevancia que los objetos tienen en la ciudad, Kusch define a esta última como el *patio de los objetos*: "*el patio supone el lugar vacío donde conversamos y convivimos con los vecinos, para lo cual ponemos muebles, o*

<sup>31</sup> Kusch, R. AP p. 130

<sup>32</sup> Kusch, R. AP p. 139

<sup>33</sup> Kusch, R. AP p. 142

sea las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo"<sup>34</sup>, de esta manera se elimina todo contacto con la tierra, el suelo, los objetos reemplazan al árbol.

Gracias a la ciudad también es posible distinguir entre la pequeña historia y la gran historia. La primera daría cuenta del acontecer humano de los últimos 400 años europeos, la historia chica "y es la de los que quieren ser alguien"<sup>35</sup>, en cambio la historia grande "dura lo que dura la especie y que simplemente está ahí"<sup>36</sup> y da cuenta de la propia sobrevivencia de la especie. En cambio la pequeña historia se debe a la complicación y ficción generada por el hombre en la ciudad, desde la *polis* griega hasta nuestros días. La pequeña historia, define Kusch, es la historia de la elite ya que es la historia de la experiencia de la ciudad occidental, en cambio la historia grande es la historia de las masas, la que acompaña en la oscuridad al desarrollo de la pequeña historia, las masas populares que acompañaron a San Martín o Perón, dice, son parte o viven la gran historia, la que les pertenece por fuera del relato oficial, de la historia de la ciudad, de la pequeña historia.

América, a partir de la conquista europea en manos de Colón, a partir del choque entre la historia grande y la pequeña historia, es el escenario "donde se desarrolla en cierta manera un balance o una liquidación de los elementos adquiridos por la especie"<sup>37</sup>, entre el estar aquí y el ser alguien, balance que generalmente se resuelve por la fuerza. El mecanismo de operación de occidente es reemplazar los diferentes elementos de la naturaleza, de la vida, por los objetos, el triunfo de la ciudad como consecuencia. La conquista "es el encuentro entre dos experiencias de hombre: ser - estar"<sup>38</sup>. El problema de este mecanismo es que el estar, la historia grande, continua existiendo en América, no pasa a ser un espacio vacío que la ciudad ocupa, en cambio ella está sobre un suelo que no desaparece, la ficción - ciudad no puede nunca ser causa real del proceso occidental, siempre tendrá de fondo los elementos americanos.

<sup>34</sup> Kusch, R. AP p. 145-6

<sup>35</sup> Kusch, R. AP p. 153

<sup>36</sup> Kusch, R. AP p. 153

<sup>37</sup> Kusch, R. AP p. 165

<sup>38</sup> Kusch, R. AP p. 164

## *Sabiduría de América - fagocitación*

Ahora bien, la tercera sección es, de alguna manera, el cierre de la dialéctica. Si el primero presenta a América y el segundo a Occidente, el tercero presenta el resultado de este enfrentamiento y dará cuenta de la *fagocitación* resultante. No hablamos de una dialéctica en el sentido de que lo americano es la tesis, lo occidental la antítesis y la fagocitación que da el presente es la síntesis, sino que por el contrario el tercer momento no es superación en sentido estricto, la superación es la conciencia del choque constante de fuerzas del ser y el estar, saber que la historia chica lleva en sus hombros, como peso vital, la historia grande.

Para poder explicar el fenómeno producido en el choque o contacto de ambas culturas, occidental y americana, Kusch descarta el concepto de aculturación como aquel que explica cómo se pasa de una cultura a otra. Lo descarta por considerar que puede ser producido solo en un plano material -arquitectura, vestimenta, etc.- en cambio, en América, se produce un proceso inverso, un proceso de fagocitación, que no es el remplazo de una cultura por otra, sino "una fagocitación de lo blanco por lo indígena"<sup>39</sup>.

En este choque de culturas y su fagocitación se da la lucha entre dos formas diferentes de existencia, la del estar aquí y el ser alguien, entre la existencia americana arraigada al suelo y la occidental construida sobre la ficción ciudad. "*El problema esencial de América: [...el] distanciamiento del ser y del estar, y también al enfrentamiento dialéctico entre ambos*"<sup>40</sup>. América se divide entre la sierra y la costa, en la cultura de la costa existe la ciudad, la cultura del ser alguien, de manera antagónica, en la cultura de la sierra se da el estar aquí. En la sierra, en la profundidad, en el estar -que puede darse tanto en la montaña como en los suburbios, en las sombras mismas de la ciudad- se produce el *hedor*, que hace del ciudadano aún más ciudadano, no solo porque no hiede sino porque además, por miedo, temor, construye muros más altos en su ciudad para mantener lo más lejos posible el hedor y su signo negativo, bárbaro.

Según las propias palabras de Kusch, en América existen y se oponen dos realidades, *ser y estar*, y plantea el problema de una dialéctica "*una hará de tesis, y la otra, de antítesis, de tal modo que, la resultante síntesis surgirá de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una superación dentro*

<sup>39</sup> Kusch, R. AP p. 180

<sup>40</sup> Kusch, R. AP p. 187

del proceso general"<sup>41</sup>. Sin embargo, también sostiene que en América no es posible hablar de una superación dialéctica a la manera que Hegel lo hizo, ya que la síntesis sería una elevación -Aufhebung- "un mejoramiento al sentido europeo". En el plano de la realidad esto significaría que lo occidental, la cultura del ser alguien, se imponga por la fuerza sobre el estar, que venza la cultura de los objetos, siendo esto imposible ya que "el estar tiene una mayor consistencia vital que el ser en América". Por lo tanto tiene que darse algo diferente que no es la síntesis, la elevación dialéctica, y lo que se da es la fagocitación del ser por el estar, es decir, una respuesta o solución americana a la dialéctica occidental. Se produce, entonces, desde nuestro punto de vista, una síntesis americana que tendrá, como ya lo veremos, una respuesta diferente, especial, será la conciencia, la vivencia de la contradicción entre el ser y el estar<sup>42</sup>.

No puede darse la superación porque, como ya dijimos, esto sería el triunfo del ser por sobre el estar, y el ser alguien "es transitorio y de ningún modo inmutable y eterno"<sup>43</sup>, no tiene sus raíces en la vida como es el caso del estar, que por lo tanto está en condiciones de realizar la fagocitación del ser, "el ser no puede darse sin el estar, porque en este último se da la vida en mayor proporción que en aquél [...] el ser es débil: es una pura construcción"<sup>44</sup>. La fagocitación es llevada a cabo por la masa, no los individuos de elite, al igual que la historia grande es vivida por las masas. Nos aclara Kusch que "el verbo que exprese a América distará mucho de ser pulcro, porque tendrá una desnudez vergonzante y hedienta"<sup>45</sup>. Pulcra será la ciudad, sus objetos y su objetividad constante, como ciudadanos de occidente nos sentiríamos -los argentinos- avergonzados, despojados y harapientos si intentáramos vivir desde el estar aquí, ya que estaríamos en contradicción con el ideal occidental que sentimos, pero afirma Kusch "es preciso intentarlo"<sup>46</sup>, ser americanos en América.

Desde el punto de vista de América la realidad es un animal, un organismo viviente, donde "todo se engendra, madura y muere" contra el punto de vista occidental donde la realidad es un mecanismo, que puede ser comprendido por la razón moderna, ya que está escrita en caracteres

<sup>41</sup> Kusch, R. AP p. 193-194

<sup>42</sup> Kusch, R. AP p. 195: "por ello no cabe hablar de una elevación [superación, síntesis] sino más bien [...] de una [...] fagocitación del ser por el estar."

<sup>43</sup> Kusch, R. AP p. 200

<sup>44</sup> Kusch, R. AP p. 202

<sup>45</sup> Kusch, R. AP p. 220

<sup>46</sup> Kusch, R. AP p. 221

matemáticos. La realidad, para América, se maneja con los criterios de la *gestación orgánica*. Por lo tanto desde el sentir americano "interiormente, el médico y el mendigo son la misma cosa, son gérmenes biológicos.[...] Y eso es sabio"<sup>47</sup>. Como iguales seres biológicos, tanto el hombre que vive en el *estar aquí* como aquél que quiere *ser alguien* tienen miedos que lo relacionan con el entorno. Mientras que en la profundidad se tiene miedo al granizo o al azar que hace maleza en vez de maíz, en la ciudad se tiene miedo a perder el empleo, al robo, a la inseguridad. De esta manera, la ciudad y sus muros y solo funcionan como una ficción, como una solución material y generan una cápsula para forzar el azar, para garantizar el maíz, para vivir a través de los objetos que nunca pueden ser maleza.

Al ser iguales como seres biológicos y vivir el choque, contradicción entre el *estar* y el *ser* como partes de una dialéctica propia de América, donde la síntesis es la fagocitación del *ser* por el *estar*, resulta que "*América supone la pesada tarea de ser humano y haber hecho un límite con el caos y con las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdad primera de la vieja sangre*"<sup>48</sup>, es decir, ni *ser* ni *estar*, ni caos de la profundidad ni vida de los objetos, sino el camino de vivir entre los opuestos, en un equilibrio particular. "*Todo se escurre entre los opuestos, y depende de su equilibrio. Si no hay equilibrio es difícil cosechar un fruto.*"<sup>49</sup> "*Y esta es la lección de América*"<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Kusch, R. AP p. 228

<sup>48</sup> Kusch, R. AP p. 253

<sup>49</sup> Kusch, R. AP p. 229

<sup>50</sup> Kusch, R. AP p. 254

## IV. Continuidad filosófica

### Obras finales, fortalezas de la propuesta de Rodolfo Kusch

Hemos podido observar hasta el momento un tratamiento por parte de Kusch de lo que considera la filosofía americana, la presentación de sus principales conceptos, las intuiciones que le permitieron empezar a desarrollar su filosofía de la profundidad, su definición del *estar* y *ser*, la valoración de la ficción ciudad y un planteo inicial de la particular dialéctica que habita en América. Ahora bien, si nos trasladamos a sus últimas obras filosóficas, es posible observar diferentes cambios o actualización de algunas potencialidades.

Indudablemente -considerando a la *Seducción de la barbarie* y *Geocultura del hombre americano* como puntos extremos de su producción- es posible observar un cambio en la estructura y rigurosidad de sus obras. En sus inicios es mantiene un estilo más, por decirlo de alguna manera, poético en su forma de exponer su filosofía, sus escritos parten más de sensaciones e intuiciones a partir de lo vivido, sobre lo cual se expone una particular forma de comprender la realidad americana. En cambio, en sus obras finales, el tratamiento es filosóficamente más riguroso, no es que haya cambiado ni de temática ni sus intuiciones iniciales, pero si su forma de desarrollar sus ideas y conceptualizaciones.

El contenido filosófico de las últimas obras no va en desmedro del inicio del recorrido de este autor, consideramos por lo tanto que no es posible, ni necesario, hablar de un primer y segundo Kusch, ya que no se presentan cuestiones diferentes, sino que son las mismas pero con una diferencia de grado de crecimiento filosófico normal con el transcurso del tiempo, por un lado, y la modificación del entorno socio político del país. No es lo mismo hablar de Argentina a fines de los '50 que a mediados de los '70 (hemos presentado las consecuencias y cualidades de la influencia del entorno en el capítulo I. Introducción y en II. Estado del arte). A su vez, al momento de que Kusch escribiese sus últimas obras la Filosofía de la Liberación ya era presente, los conceptos comunes de fondo y las discusiones filosóficas tenían matices diferentes de aquellos de la época de la *Seducción de la barbarie* donde se iniciaba el camino de pensar cuáles podrían ser las particularidades de la filosofía americana y del ser americano (mejor dicho del *estar* americano).

Podemos, por lo tanto, a continuación recorrer de manera específica, de manera similar a lo realizado en el capítulo anterior con *Seducción de la barbarie*

y *América profunda*, dos de sus publicaciones, en primer lugar, *Geocultura del hombre americano*<sup>1</sup>, y en segundo lugar, *El Pensamiento indígena y popular en América* y sus obras sobre la negación en el pensamiento popular. Además recorreremos, de manera general, otras de sus obras finales, a los fines de poder dar cuenta de las características de la filosofía y reflexión de Rodolfo Kusch al final de su producción y su madurez filosófica.

### Geocultura del hombre americano (GHA)

*"[la] pretendida universalidad occidental es harto particular"*<sup>2</sup>

#### a. De los miedos y dioses

Una de las diferencias principales que es posible observar en las obras finales de Kusch -y por supuesto en GHA- que se debe por un lado a la madurez filosófica y por el otro a la influencia del entorno de discusión filosófica, cultural, intelectual y política, tiene que ver con los opuestos, los opuestos que están en juego en la vida americana. Si en las primeras obras se hablaba del indígena, del ser americano que habita la profundidad de las tierras, ahora se habla de clases populares, de pueblo. De igual manera, si el otro extremo era el ser occidental, europeo, ciudadano habitante de las ciudades ficcionales, ahora se habla de clase media, de clase intelectual. No ha cambiado el fondo de la cuestión, pero sí la representación de los opuestos, se sigue hablando de estar aquí y de ser alguien, solo que ahora el que sabe estar es el pueblo o las clases populares, y el que intenta ser alguien es el individuo de clase media, el empleado, el intelectual. Ya hemos observado la diferencia de contexto y la influencia del entorno filosófico, político y cultural (II. Estado del arte) al momento de analizar los principales conceptos y discusiones de la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Latinoamericana. Para esta filosofía situada el principal interrogante y donde habitaban las potencialidades más fuertes de otra vida o proyecto era el pueblo, el nuevo sujeto del filosofar, el sujeto propio de América frente al individuo o sujeto europeo que piensa para existir y nada sabe de profundidades y del *mero estar*, en las propias palabras de Kusch "el sujeto filosofante de América [...] es lo que llamamos pueblo".

<sup>1</sup> Esta publicación es, en realidad, una compilación de diferentes artículos, el origen de los diferentes artículos corresponde a diferentes momentos de la producción de Rodolfo Kusch.

<sup>2</sup> Reyes Mate, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona. Anthropos, 1997.

Rodolfo Kusch es un autor que ingresa tardíamente a la Filosofía de la Liberación, tanto desde el punto de vista de su recorrido filosófico como del movimiento en cuestión. Como ya hemos visto en el Estado del arte (capítulo II) y como veremos un poco más adelante, una de las características del nacimiento de esta filosofía, de la liberación, es el punto de partida, una sensibilidad común con respecto a lo latinoamericano y una metodología propia, que sea exterior a la propuesta (o impuesta) por la modernidad central, la razón que no reconoce otras racionalidades. La propuesta de Kusch, con respecto a una metodología propia, está considerada en las obras de la lógica de la negación y el pensamiento indígena, las cuales desarrollaremos al final de este capítulo.

Como ya hemos visto, los miedos son más que presentes e importantes y la relación que con ellos se mantenga -de negación, ocultamiento o reconocimiento y posterior acción para cumplir con ellos y darles un lugar- define y caracteriza. El miedo no solo a lo profundo de América, a su olor, a lo desconocido, sino también, "I. El miedo de ser nosotros mismo", análisis que ocupó la primera parte de GHA, en la cual se reflexiona sobre la relación con el miedo que tienen por un lado las clases populares y la clase media o intelectual, abarcando tanto el miedo a pensar lo propio, la relación que el saber mantiene con el miedo, la sensación de ser inferior, la relación del miedo y la historia, y por último la relación que se mantiene con los dioses en la vida cotidiana, como clase y el lugar que se les da tanto en la clase popular como en la media o intelectual.

En primer lugar, el miedo se relaciona con pensar lo propio o con el propio pensar, para reflexionar sobre este punto se vuelven a plantear los opuestos (antes americano - occidental, ahora popular - clase media) y cuál es la relación de ambos con el pensamiento, en palabras de Kusch podemos observar que "la situación del pensar culto y del pensar popular parecieran simétricamente invertidas. Si en el pensar culto predomina la técnica, en el popular éste pasa a segundo plano y en cambio predomina lo semántico. En suma, si en los sectores populares se dice algo, en el sector culto se dice cómo"<sup>3</sup>. De esta manera es posible distinguir el sentido y fundamento de cada uno de las formas de pensar, mientras que el pensar culto, de clase media -del ser alguien- el cómo se impone

<sup>3</sup> Kusch, R. GHA. p. 9.

y se le da prioridad sobre el *algo* o contenido del decir, en las clases populares "constituye antes que todo una situación óptica cristalizada en una afirmación ética"<sup>4</sup>. Es más, Kusch hace una comparación al afirmar que la distancia (o diferencia) entre el pensamiento popular y el culto es la misma *"que media entre Plotino y Kant, si el primero comienza con una reflexión ética y a partir de ahí recién le preocupa el conocer, el segundo comienza con una reflexión sobre el conocimiento, y a partir de ahí recién la ética"*<sup>5</sup>. Mientras que la diferencia, al valorar el cómo sobre el *algo* está en el rol que se le da a la técnica, está ausente en el pensamiento popular, es casi la totalidad del pensamiento culto, intelectual o de clase media, en este caso pensar es técnica. Por qué, entonces, se decide perder el *algo*, por qué pasa a importar sólo la técnica, *"quizás conviene tener una técnica para no encontrarse con lo inesperado, ¿es que detrás de la técnica hay miedo?"*<sup>6</sup>, al ser solo técnica, si el pensar es simplemente un vacío se vuelve por lo pronto un pensar sin sentido, se alcanza solamente una esterilidad filosófica. Se obtiene, para no encontrar lo imprevisto, un pensar que se piensa a sí mismo, que discute el buen uso de la técnica como principal objetivo y se enfrenta al caos de la vida de tal manera para sólo encontrar lo previsto. Se piensa a través de una técnica, se recorren las mismas estructuras, de igual manera que se educa para encontrar lo ya encontrado, para hacer perdurar la técnica correcta, la que no nos enfrenta realmente con la vida sino la que da los resultados que ya se habían obtenidos, esto tranquiliza ya que calma nuestro miedo a lo inesperado.

La filosofía puede volverse estéril y simplemente académica si se resguarda en las universidades para no tener que ver con las calles, lo que en ellas sucede o con quienes la habitan. El pensar culto, intelectual o de clase media se constituye a partir de *"la ruptura de la continuidad biológica entre sector medio y pueblo"*<sup>7</sup>. En resumen, nuestra filosofía, el pensar de la clase media intelectual, al centrarse solo en la técnica ha perdido la posibilidad de pensar sobre la vida misma, sobre lo profundo de lo popular, de la constitución de subjetividades, el pensar técnico es útil -en el sentido más pragmático y mezquino- para ser alguien, pero no tiene ningún lugar posible para simplemente estar aquí.

<sup>4</sup> Kusch, R. GHA p. 9.

<sup>5</sup> Kusch, R. GHA p. 10.

<sup>6</sup> Kusch, R. GHA p. 10.

<sup>7</sup> Kusch, R. GHA p. 12.

De igual manera, reconoce Kusch que existen diferentes alternativas o intenciones de la clase media intelectual para poder dar cuenta en el propio pensar de lo popular, del sujeto del filosofar latinoamericano, pero que no dan cuenta real del problema planteado, como es el caso de la intelectualidad peronista en la universidad o de la izquierda política de este país.

A su vez, para el presente trabajo resulta más que interesante al momento de pensar la Filosofía de la Liberación y el análisis planteado de relación entre la filosofía de Kusch y Dussel, buscar la forma de plantear una alternativa desde el pensar intelectual para resolver la continuidad biológica entre sector medio y pueblo. Esta búsqueda está presente en la propuesta de Levinas, a partir del Otro y su rostro, pero critica Kusch al afirmar que se sigue *"situado siempre a nivel de la técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo"*<sup>8</sup>. Es decir, el pensar de Levinas intenta dar el salto al origen -desde el punto de vista de Kusch- a lo profundo de la otredad, busca la conexión con lo popular, pero lo hace desde la técnica misma, lo hace con la estructura del filosofar que se vuelve estéril ya que es un mero cómo decir y no un decir algo. Es posible utilizar una crítica similar a la presentada por Kusch hacia Levinas con respecto a la primera filosofía de Dussel. Kusch considera nuevamente que el otro de Dussel no es real, es a lo sumo teórico y por lo tanto reproduce el error.

En segundo lugar Kusch analiza la relación del miedo con el saber, reconociendo como una característica del pensar de clase media intelectual la valoración e importancia que se le da al saber de enciclopedia, a la mera enunciación de información, de conocimiento de algún tipo, siendo *"los hombres del siglo los que tienen memoria"*<sup>9</sup>. Este es un saber acumulativo y de cantidades, valorado por estas cualidades. El problema está en que este tipo de saber, valorado como el único saber verdadero, no puede dar cuenta de gran parte de la vida y acontecimientos del hombre, sobre todo nada puede decir sobre *"la fuente de todas las verdades y de todo caos: la vida cotidiana"*<sup>10</sup>, donde nuevamente se llega a la oposición *estar aquí*, como la simple vida cotidiana, y el *ser alguien* a través del saber enciclopédico.

<sup>8</sup> Kusch, R. GHA. p. 13.

<sup>9</sup> Kusch, R. GHA. p. 15.

<sup>10</sup> Kusch, R. GHA. p. 19.

La construcción y conocimiento de la realidad a partir del saber enciclopédico nos permite alejar y evitar los miedos que pueden amenazar desde la oscura profundidad del *estar nomás*, de manera similar a la técnica del saber, la enciclopedia nos devuelve lo mismo que buscamos, sin sorpresas, siempre bajo una estructura fija y segura.

En tercer lugar, el miedo también se relaciona con la forma en que valoramos el propio pensar o las diferentes formas de saber. Es por eso que se considera como *superior y útil* el pensamiento generado a partir de la técnica y la enciclopedia por ejemplo, dice Kusch, el saber del ingeniero. Mientras que por otro lado consideramos *inferior e inútil* al saber que surge de América en la figura del sabio astrólogo ya que, por ejemplo, nadie consulta las estrellas para construir un puente. El problema está en que, nuevamente, el saber útil y superior nada puede decir del mundo de la vida, de la vida cotidiana, de lo que realmente le acontece al hombre. La técnica, el saber de enciclopedia, y la valoración de *útil y superior*, que considera solo un tipo de saber, permite no enfrentarnos a la realidad, genera una serie de actividades del como si fuéramos a buscar el mundo de la vida, pero tan solo nos devuelve lo mismo que aportamos, más técnica, nuevo saber de enciclopedia, "*hemos puesto encima de esa realidad una cortina de humo, una gran actividad para ser alguien*"<sup>11</sup>.

El inconveniente de intentar *ser alguien* es que al ocultar la vida, de alejar los miedos, se construye una mentira, evitamos mirarnos para ver lo que somos. Este mirarnos es un acto que, para Kusch, necesita de gran valentía y será parte de su propuesta filosófica al momento de pensar las alternativas para disipar el humo que nos deja ciegos, "*sería importante vivir la confusión, [...] la verdad que vivimos la mitad de nuestra humanidad y no sabemos qué pasa con la otra*"<sup>12</sup>.

En cuarto lugar, sumado a la serie de mecanismos generados por el miedo de vivir la confusión o lo que pueda generar esa otra mitad de nuestra humanidad, encontramos la historia y la construcción que se realiza de la misma por parte del saber técnico enciclopédico de la clase media occidental. Se presenta una historia como una única línea recorrida por la humanidad y es considerada la historia universal, pero bien, la cuestión es si "*¿es esa realmente*

<sup>11</sup> Kusch, R. GHA p. 28

<sup>12</sup> Kusch, R. GHA p. 32 - 33

nuestra verdadera historia?<sup>13</sup>. La visión de Kusch es que la historia propia de América no puede ser esta sucesión objetiva de hechos, sino que por el contrario la historia corresponde al devenir y acciones de los dioses, la historia es algo propio del devenir nefasto del accionar de los dioses, y nada tiene que ver con el relato de los hombres para inventarse a sí mismos o a sus naciones.

La historia occidental, la historia de clase media que intenta ser alguien se trata de *"innumerables actos con asistencia obligatoria"*<sup>14</sup>, de documentos abstractos y fríos que inauguran e identifican naciones. En cambio, para los pueblos, para las masas es más importante el acontecer en la vida cotidiana, un ídolo deportivo, musical, etc., que cualquier hecho vacío de contenido que la historia oficial nos relata. Por lo tanto, y nuevamente, la vida cotidiana es la que nos puede dar respuestas o pistas para pensar la propia historia, para Kusch "si Descartes trataba de evitarla, [a la vida cotidiana] y mediante una duda metódica procuraba evitar los residuos de su vivir diario para encontrar un principio inmovible a fin de fundar su racionalismo, nosotros lo haremos al revés. Nosotros trataremos de encontrar la verdad inmovible en lo cotidiano, pero en un terreno elemental"<sup>15</sup>.

Es posible observar en el tratamiento que se le da a la historia la distinción de lo que será la pequeña historia, la oficial, la que se narra en los actos escolares obligatorios, y es pequeña porque *"apenas habla del sacrificio de los otros"*, enfrentada a la gran historia que se relata desde las profundidades de la existencia humana, por lo tanto su antigüedad es considerablemente mayor y aún mayor es su incidencia en la propia vida y existencia. De acuerdo al análisis de Rodolfo Kusch se podrá tener historia en América cuando comprendamos que *"el verdadero tiempo histórico está enredado en mi vida, es uno mismo quien lo resuelve, y el tiempo se resuelve con mi realización, cuando puedo afirmar que he cumplido con lo que me propuse en mi vida. Recién en este momento podremos decir que tenemos nuestra propia historia"*. Mientras que para la clase media intelectual *"la historia es una ciencia que constata los hechos y estos son inmovibles"*, en cambio para las clases populares, para América *"esta historia no anda, son los otros los que la hacen y nosotros estamos aquí sin hacerla"*.

<sup>13</sup> Kusch, R. GHA p. 36

<sup>14</sup> Kusch, R. GHA p. 39

<sup>15</sup> Kusch, R. GHA p. 39

Entonces, a modo de cierre de esta primera parte de GHA y de las diferentes consideraciones del miedo a ser nosotros mismo, Kusch vuelve sobre la figura y rol de los dioses en la vida de los hombres. Aquellas figuras que son fundamentales para las clases populares, relevantes en su vida -aunque nada tengan que ver realmente con su vida- sus dioses cotidianos (los astros de fútbol, Gardel, hoy podría ser Rodrigo o Gilda) son en cambio para las clases media e intelectuales simples "*fenómenos en cierto modo superficiales*"<sup>16</sup>, y son superficiales porque nada de lo profundo del ser alguien se juega o se pone en riesgo con estos dioses de la vida cotidiana y por esto, afirma Kusch, la clase media intelectual vive un mundo sin dioses. La diferencia está en que para unos se actúa solo de acuerdo a la razón y como si ella fuese lo único que prevaleciera, pero por debajo de la piel del hombre, de la ficción de la ciudad existe, para otros, otra forma de vivir donde incluso la sinrazón es presente y vivida.

#### b. Una posible geocultura

Luego de haber expuesto y recorrido los miedos que aquejan a la clase media intelectual, situación que se vive de diferente manera en las clases populares, o en el sujeto del filosofar latinoamericano: el pueblo, continúa Kusch con la tarea de buscar la respuesta desde América. Comienza con el análisis de una cultura propia, que sea aquella que surge luego del choque dialéctico del *ser* y el *estar* que pudimos observar en la obras iniciales recorridas en el capítulo anterior.

Para poder construir el concepto de geocultura propio de estas, tierras Kusch reconoce que entran en juego dos condiciones diferentes, que surgen de la relación con el mar, o se es mediterráneo -sin relación o negación del mar- o porteño -definido por la relación de fácil acceso al agua- siendo la cultura popular mediterránea y por lo tanto de igual manera serán las raíces culturales de Argentina.

El conflicto se da cuando, por un lado, las raíces culturales y populares son mediterráneas, y por el otro, Buenos Aires pasa a ser centro geopolítico del país. Se logra de esta manera un país híbrido: "*comienza a perderse la coherencia interna de la nacionalidad y se produce una distancia irremediable entre clase dominante y clase popular*". Ya no hay diálogo entre la propuesta

<sup>16</sup> Kusch, R. GHA p. 47

civilizadora y el lenguaje que habla el pueblo"<sup>17</sup>. En este juego entre interior mediterráneo y clase dominante portuaria es que se construye el país o mejor dicho en este convivir de opuestos es que resulta una geocultura particular y en tensión, "el drama argentino es que no logra coordinar lo que es la infraestructura popular con lo que se da arriba"<sup>18</sup>.

La cultura, el ser, la constitución de un nosotros se da por lo tanto en este choque de opuestos, en esta situación de una dialéctica especial, que no concluye en una tradicional superación sino que el resultado del choque de opuestos es el propio desarrollo de la contradicción como tal. Kusch nos explica que "son los dos polos [la gran ciudad y el interior o pequeña ciudad] entre los cuales se da presumiblemente una cultura americana, la cual por carecer de solidez, no logra integrar un cuerpo coherente"<sup>19</sup>. Por lo tanto, afirma Kusch, es "preciso revisar el concepto de cultura"<sup>20</sup>.

Cultura es principalmente algo exterior, por ejemplo como producto de la actividad intelectual o artística, es principalmente "algo que está ante los ojos"<sup>21</sup>, un individuo no es solo "su cuerpo, sino también su manera de comer, su forma de pensar, sus costumbres, su religión, o incluso su falta de religión"<sup>22</sup>. El punto está en que la clase media intelectual, por diversos motivos, tiene fuertemente desarrollado la objetividad, neutraliza con definiciones aquello que se observa. En la ciudad, la principal actividad de la clase media intelectual no es la cultural sino la económica, el consumo, por esto en realidad la cultura está dentro de las actividades de consumo, y por lo tanto es secundaria a ésta. La cultura es consumo del objeto, es materia de consumo, almacenamiento y contabilidad, es estática y sin sentido real para la existencia. Este es meramente un sentido limitado de cultura, deja de ser cultura propiamente dicha, porque la cultura como tal afirma Kusch tiene principalmente un sentido revolucionario.

La cultura de la ciudad, de clase media intelectual, es una cultura estática, donde se puede hacer un recuento de los elementos que de ella forman parte. En cambio, la cultura indígena, la cultura de las clases populares es dinámica, aproximarse a ella a través de una antropología tradicional que realiza un recuento y supuesta descripción de cada uno de sus utensilios es tan solo una

<sup>17</sup> Kusch, R. GHA p. 62

<sup>18</sup> Kusch, R. GHA p. 65

<sup>19</sup> Kusch, R. GHA p. 67

<sup>20</sup> Kusch, R. GHA p. 67

<sup>21</sup> Kusch, R. GHA p. 67

<sup>22</sup> Kusch, R. GHA p. 68

forma superficial y vana de acercarse a ella. La primera es la cultura del objeto muerto, la segunda solo es cultura cuando es objeto vivo que se utiliza para la propia existencia.

Entonces, ¿cuál es el camino para obtener y vivir una propia cultura americana?, para Kusch la respuesta está en que "es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un absoluto enfrentamiento consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América"<sup>23</sup>. Lo que es necesario reconocer, para poder encontrar y definir la propia cultura americana, la que permita la propia existencia en vez de ser meramente un objeto de consumo o la cultura de ese otro que nos amenaza con nuestros miedos, es que detrás de toda cultura se encuentra un suelo, "que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve"<sup>24</sup>. Dado que la relación con el suelo es la única universalidad que la condiciona, es el propio arraigo a lo propio, el suelo es en definitiva, como arraigo, lo que le da sentido a la vida.

Es el suelo, este arraigo existencial, el ámbito donde se da la especial dialéctica americana, el estar y el ser son los términos de una contradicción, son los componentes de una dialéctica, y la diferencia de ésta con una dialéctica tradicional es que no se resuelve por el lado de la superación (esto ya lo hemos visto antes) sino que se resuelve al especificar la relación con el suelo existencial, de no vivir -y por lo tanto morir- sin saber de la existencia de este suelo que da la vida y de la relación que con él se mantiene. La ciudad deja de ser ficción cuando toma la decisión por América y se reconoce enraizada en el suelo, se deja de intentar *ser alguien* cuando se reconoce que previo a eso se debe *estar* para poder ser.

Para finalizar el análisis de una posible geocultura americana Kusch realiza una crítica al desarrollismo en la figura de la propuesta del pedagogo Paulo Freire. No nos preocupa el debate específico con esta corriente de pensamiento ya que la consideramos muy particular y que responde a una situación y contexto altamente determinados, pero de igual manera queremos

<sup>23</sup> Kusch, R. GHA. p. 71

<sup>24</sup> Kusch, R. GHA. p. 74

hacer referencia a algunos puntos específicos ya que creemos que ayuda a delimitar y caracterizar aún más la línea de pensamiento filosófico de Kusch.

La principal crítica que le realiza a esta propuesta es que busca desarrollar el ser pero se desconoce que en realidad es la imposición de un ser no propio de América, sino que más bien responde a la imposición de un mundo occidental que busca imponer su propio ser sin reconocer la especificidad del *estar* americano, sin ser consciente de las contradicciones en las cuales vive América.

Luego de haber reconocido que la cultura tiene una estrecha relación con el suelo que le permite la existencia, es posible llegar a diferentes consecuencias o apreciaciones. La cultura consiste entre otras cuestiones en ciertos hábitos o acciones habituales que son la forma de responder y actuar, cada cultura, cada relación con el suelo obtendrá un resultado diferente frente a la misma situación, pero el mecanismo de respuesta habitual es el mismo, es decir, puede cambiar el contenido pero no el tipo de hábito. De esta manera "*el código cultural brinda al campesino un domicilio en el mundo, con proyectos habituales con los cuales el existir en sí se torna viable y no se deshace en angustias*"<sup>25</sup>.

### c. De la propia ontología

La búsqueda de Kusch reconoce que no tenemos una forma propia de pensar la propia realidad americana, el *mero estar*. El sujeto moderno occidental contó con la razón como la cosa mejor repartida del mundo para poder dar cuenta de una realidad, de un mundo que estaba escrito en caracteres matemáticos, donde razón y realidad se correspondían completamente. Lo único necesario para resolver todos los problemas de la humanidad era hacer un correcto uso de la razón<sup>26</sup>, seguir correctamente la línea de los razonamientos. Esta razón no puede ser utilizada de esta manera en América, es necesario encontrar el propio pensamiento, la propia filosofía, que pueda dar cuenta de la profunda realidad americana. Para encontrar el propio pensamiento "*el obstáculo parece radicar en la peculiaridad de nuestra América*"<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Kusch, R. GHA p. 86

<sup>26</sup> Madanes, Leiser, "El optimismo racionalista", material de cátedra (inédito) Filosofía Moderna, FFyL, UBA.

<sup>27</sup> Kusch, R. GHA p. 95

Ahora bien, a partir de la reflexión realizada sobre la cultura, Kusch entiende que la tecnología es engendrada por el tipo de cultura que pueda existir, "la tecnología está condicionada por el horizonte cultural en donde se produce"<sup>28</sup>, en este sentido la cultura es prioritaria. Pero el problema está en que si "nuestra tecnología responde a una ecología ajena a nosotros, lo mismo pasa con nuestra cultura. [... ] La ausencia de una cultura y de una tecnología constituyen la paradoja del país"<sup>29</sup>. Es necesario por lo tanto buscar el peso de existir en América, para lo cual hay que darse cuenta de que los caminos conocidos no son posibles, de que "es necesario incluir quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptar contradicciones"<sup>30</sup>.

Kusch reconoce que el pensamiento occidental tiene una continuidad cultural entre la propia doxa y la propia noesis, pero en cambio existe una fuerte separación de estos elementos en América, en la clase media intelectual, el ser alguien ni siquiera cuenta con la propia noesis, sino que vive de la noesis occidental, segregando, ignorando la propia doxa. La pregunta que surge para poder revertir la paradoja nacional de la ausencia de cultura y tecnología es si no deberíamos recobrar la lógica de la doxa. Hay en este tratamiento, particular, de la cultura americana una decisión de rescatar lo propio de América, la doxa de nuestras tierras, y este es el punto central de la actitud del autor, ya que nos obliga a comprender la existencia de un suelo, una historia, una forma de entender el ser que no tiene que ver con la filosofía occidental, sino que por el contrario nos liga y nos vuelve sobre nosotros mismos, nos obliga a contactarnos con las características de nuestras tierras, a ver la doxa americana, a tomar una decisión, cultural, para nada gratuita y con no pocas consecuencias.

Otro de los análisis en relación con la cultura es aquel que la vincula con el lenguaje, que implica el reconocimiento de la importancia del horizonte simbólico. En este sentido Kusch sostiene que "la cultura encuadra el horizonte simbólico y éste es el fundamento del existir mismo"<sup>31</sup>. Por un lado, está la postura occidental, que considera al lenguaje como casa del ser, pero Kusch considera que esta concepción es inoperante en América, y que no es posible utilizar esta concepción en la particularidad americana. Por el contrario, afirma,

<sup>28</sup> Kusch, R. GHA p. 96

<sup>29</sup> Kusch, R. GHA p. 98

<sup>30</sup> Kusch, R. GHA p. 99

<sup>31</sup> Kusch, R. GHA p. 111

en nuestras tierras *"el proceso del habla tiene un referente que está antes del acontecimiento, que condiciona el existente, es el habitar en el mundo"*.

Lo que determina al lenguaje y al ser es *el horizonte simbólico*, que a su vez se encuadra en la cultura, y éste, el horizonte simbólico, es el fundamento del existir mismo, en el horizonte simbólico *"se articula el sentido, es el domicilio en el mundo"*. Ser un sujeto para Kusch implica ser un ente pensante, luego, el pensamiento se mueve dentro de un lenguaje y el lenguaje por último implica un horizonte simbólico, y este se alimenta de una tradición, funciona dentro de un presente y permite anticipar o proyectar hacia el futuro. Como ya dijimos, la cultura encuadra al horizonte simbólico, *"la cultura supone un suelo en el que se habita, ante el cual no es posible ser indiferente"*, por lo tanto la consistencia de la vida radica en *"mi entidad que emerge del suelo, ser de mi consistencia, y también en lo que está sumergido en el suelo, el estar de mi consistencia. [...] La cultura entonces cumple con la función existencial de concretar mis proyectos, me hace ver el horizonte donde instalo mi existencia. Con ese horizonte simbólico concreto creo un mundo habitual, sin el cual no podría sostener mi existencia"*. Tenemos que tener en claro que la cultura, como ya lo dijimos, no es una entidad estática u objetiva, y que existe en tanto y en cuanto un sujeto la utiliza, por lo tanto la cultura es sobre todo decisión. La decisión cultural tiene sus límites, uno inferior: el suelo, y otro superior: el horizonte simbólico, y en la decisión que realiza el sujeto al utilizar la cultura se integran ambos límites.

El ser en América no puede ser un ente abstracto de su horizonte, del suelo que camina, no es posible pensar en un sujeto que es en tanto piensa desconectado de su suelo y en el aire al estilo del clásico sujeto moderno cartesiano. Por el contrario el ser americano no solo es la parte universal de todo hombre en tanto hombre sino que además está sumergido en un suelo que lo determina. El ser americano se juega, por lo tanto, entre estos opuestos, lo universal del ser y lo particular que emerge del suelo, o mejor dicho, en la manera que se reconozcan y vivan los extremos de la tensión y la tensión misma es posible el juego del ser. El problema de la cultura se debe tomar, dice Kusch, para lograr una aproximación correcta en América *"desde el suelo hacia arriba, y no como se suele hacer, desde arriba hacia el suelo"*<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Kusch, R. GHA. p. 119

#### d. Culturas geográficamente determinadas

Si uno de los problemas de América es que para la propia realidad no se cuenta con un pensamiento, una filosofía propia que pueda dar cuenta de ella, también es necesario reconocer en este contexto cuál es el sujeto del filosofar en estas tierras. La tarea se encuentra, en la misma línea de reconocer los opuestos que habitan la constitución de nuestra realidad, un sujeto cultural y un sujeto pensante, uno por *estar* arraigado al suelo, el otro por el lado de *ser* alguien en la ficción de la ciudad. Como sujetos pensantes, como clase media intelectual, se carece de cultura, en realidad se carece de una sola cultura. Es posible adoptar falsamente cualquiera, de manera vacía, sin un compromiso vital, como sí tiene el sujeto cultural, las clases populares, ya que su vida se determina por su cultura, por su hábitat en este suelo. Para Kusch lo que "queda entonces [es] la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro"<sup>33</sup>.

El problema, como en casi toda la filosofía, es cómo se resuelve el vínculo hacia el otro, cómo se llega al encuentro real con el otro real. En este camino de reconocer en la América profunda el contenido buscado, Kusch plantea su solución del encuentro con el otro a partir del trabajo de campo -digamos antropológico-, no a través de la razón sino de la empiria misma, no a través de una empatía a lo Husserl sino en el contacto y relato del caos de la vida, reconocer en el discurso del otro lo filosóficamente interesante, desentrañando del relato del sujeto del filosofar los contenidos. Para obtener es necesario un filosofar propio y liberador latinoamericano apropiarse del contenido del relato que nos proporciona el otro, no para transformarnos en el otro sino para a través de sus acontecimientos poder generar el vínculo necesario con el suelo vital que genera sentido y existencia en América, sino, de otra manera, solo es posible obtener, como ya lo hemos visto más arriba, una filosofía estéril, una técnica que solo nos devuelve lo mismo que aportamos, que finalmente no nos pone en contacto con la realidad, con el caos de la vida cotidiana.

Este indagar en el relato y el contacto con el otro necesita de una actitud diversa del investigador, del pensar filosófico, que consiste en reconocer que no existe una única racionalidad posible, que son posibles diferentes racionalidades, sobre todo porque la relación al momento de entrar en contacto con el otro no es una relación tradicional de investigador, de sujeto con su objeto, sino que debe ser una relación de sujeto a sujeto. Si el objeto solo

<sup>33</sup> Kusch, R. GHA p. 126

devuelve la misma razón con la cual se lo observó en esta relación diferente de investigación las opciones son múltiples, y deben serlo para no recibir exactamente lo mismo que se invirtió, pudiendo encontrar algo diferente al uno mismo. Dice Kusch, *"se trata en lo posible de no provocar o motivar las respuestas, sino de recibir la totalidad humana del informante hasta ese punto donde instala su humanidad"*<sup>34</sup>.

En esta línea, y a partir de lo ya analizado sobre la cultura, Kusch afirma que no es posible, al momento de investigar y buscar el filosofar propio de estas tierras, considerar la cultura como un objeto de estudio, porque como objeto solo puede ser estática y sin humanidad, *"si no tomamos una cultura como objeto, habrá que tomarla como decisión. Cabe entonces la decisión cultural, y no el análisis del objeto cultural"*<sup>35</sup>. La búsqueda de una praxis americana necesita, por lo tanto, de una decisión cultural, y la fuente de la misma está en la cotidianidad, en el caos y vitalidad de la vida cotidiana, *"debemos ensayar la palabra nueva"*<sup>36</sup> para poder llegar a la esencialidad del hombre. El camino está en las clases populares, pero no en el sentido de ir a buscar algo que no se tiene o es ajeno, sino para poder descubrir el pensamiento propio. El contacto y llegada sustancial al otro popular nos brinda la posibilidad del contacto con el suelo, de *estar*, de ser conscientes de la contradicción que nos toca vivir entre nuestro *ser* y nuestro *estar*, y en el juego de opuestos, en el reconocimiento de la dialéctica sin superación, poder encontrar el propio sentido del vivir en contacto real con el otro, encontrando de esta manera el verdadero camino de la liberación. *"Si nosotros asumimos la decisión cultural, liberamos pueblo a costa de nuestro sometimiento a él. Cumplimos al fin con la presión del pueblo americano"*<sup>37</sup>.

#### e. Un análisis final sobre el *ser* y el *estar*

Si inicialmente Kusch construyó sus conceptos a partir de las intuiciones filosóficas y vivenciales, finalmente reforzará dichos análisis con la metodología de hacer jugar las categorías provistas por el mundo occidental y aquellas que surgen del mundo americano, con el objetivo de poder dar cuenta de ser latinoamericano y sus particularidades.

---

<sup>34</sup> Kusch, R. GHA. p. 142

<sup>35</sup> Kusch, R. GHA. p. 145

<sup>36</sup> Kusch, R. GHA. p. 147

<sup>37</sup> Kusch, R. GHA. p. 151

El autor, con un tratamiento de características más filosóficas que ya hemos adelantado, se dedica al final de GHA a construir los conceptos de *ser* y el *estar*, no ya desde la intuición del relato recogido en América, sino a partir de los conceptos del *dasein* de Heidegger y el término aymará *utcatha*, respectivamente. En principio la diferencia que encuentra entre *ser* y *estar* está en que el primero define y hace referencia a la esencia y el segundo señala y apunta a la ubicación del ente. La crítica que Kusch le realiza a Heidegger se dirige a que todo lo que dice, con el *dasein*, sobre el estar lo hace desde el punto de vista de la irrupción del *ser* en el ámbito del *estar*, pero no existe una descripción del *estar* puro, y esto es importante para la postura de Kusch ya que entiende que en América nuestro vivir está más en el nivel del *estar*. Es por esto que introduce el concepto *utcatha*, cuyo significado literal es el de *estar en casa*, que está más cercano al vivir americano.



Pero, como ya dijimos, el ser americano participa, de acuerdo al simil juego dialéctico que hemos analizado, tanto del mundo occidental como del americano, por lo tanto dicha característica impide que alguno de los términos satisfaga las particularidades del ser americano, por lo tanto entiende que el vivir en América está a mitad de distancia del *estar* (*utcatha*) y el *ser* (*dasein*). La propuesta que engloba entender el vivir entre el *estar* y el *ser* implica la necesidad de reconocer un horizonte propio. El *estar* supone un situarse cerca de un centro donde se concentran y conservan energías mágicas y divinas que se deben tomar en cuenta. Como contrapartida, el *ser* se entronca con la ansiedad occidental del *ser alguien*, la necesidad de llenar un vacío, de levantar una cortina de humo para cubrir la realidad. De esta manera se diferencia el *ser alguien* del *estar siendo*, el primero estaría dado en el ser occidental, que no es más que una ficción, por la cual se intenta dominar la realidad, se es alguien pero de manera exterior, para simular con los otros, pero este ser alguien nos impide saber qué somos. El segundo, el *estar siendo*, por el otro lado, tiene que ver con el mundo interior, "con la fuente de toda verdad y caos: la vida cotidiana". Hace referencia a aquellas cosas que son parte sustancial en nuestras vidas y que el autor entiende que quedan fuera del *ser* y que por el contrario son parte del *estar siendo*, la relación con el suelo, con la cultura propia, en los saberes transmitidos de generación en generación, con el nacimiento de un hijo, con las profundas relaciones personales, con lo sentido, con la comunidad, con el *estar siendo* dentro de un horizonte simbólico determinado.

Se entiende, por lo tanto, que no existe la superación de la dialéctica a partir de los términos anteriores, no es posible una síntesis, sino que lo único posible es vivir la propia confusión, el caos de la vida cotidiana, no sufriendo las consecuencias sino obrando en el azar de la vida. En este contexto no se puede afirmar que hay que darle lugar a la contradicción como parte de la vida, el tercero de Aristóteles tiene cabida en la existencia americana, sin sufrir la contradicción, sin negarla, sino por el contrario haciéndola parte de la propia existencia, dándole un lugar como componente de la vida.

*"Se trata de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad"<sup>38</sup>.*

### Esbozo de una teoría antropológica americana (EAFA)

#### a. Avance de una propuesta

El cierre y propuesta del análisis realizado en GHA es, sobre todo, el compromiso necesario para la realización y despliegue de una antropología filosófica americana como aquello que nos puede dar el contacto con el suelo propio, que nos puede ayudar a desplegar y ser conscientes de la contradicción que surge de la dialéctica sin superación pero que es necesario desplegar para poder encontrar el sentido, el existir, el *estar aquí*. A tales efectos se presenta el *Esbozo* de dicha antropología (EAFA), las líneas generales que nos pueden brindar el contacto con el Otro, pero con el otro real, no teórico, no desde la técnica de la filosofía sin contenido real.

Concluye en GHA que el camino está en las clases populares y que es *necesario ensayar la palabra nueva* para poder recorrer dicho camino. Inicia EAFA afirmando que la antropología filosófica americana se puede construir sobre lo relatado por el pueblo. Por lo tanto, y principalmente, *"cabén dos preguntas: una, qué significa pueblo, y otra qué ocurre con el decir"*<sup>39</sup>. En referencia a la primera pregunta considera que pueblo tiene una doble connotación, por un lado la sociológica, cultural y económica que comprende el concepto de *"lo masivo, lo segregado, lo arraigado y además lo opuesto a uno, en virtud de connotaciones específicas de tipo cultural"*<sup>40</sup>. La segunda connotación de pueblo es como *símbolo* y en este sentido todos participan del

---

<sup>38</sup> Kusch, R. GHA p. 158

<sup>39</sup> Kusch, R. EAFA p. 7

<sup>40</sup> Kusch, R. EAFA p. 7

concepto *pueblo*: o como parte directa o como lo que no se quiere ser, a través del miedo. De esta manera el término *pueblo es ambiguo* en tanto y en cuanto se da la ambigüedad de uno mismo, porque no se es pleno, porque no se reconoce la doble participación de la existencia en el *estar* y en el *ser*. *Pueblo*, a partir de su doble significación, es *información* y contacto real con el otro, por un lado, y por el otro la evidencia de una verdad propia sobre la cual tenemos que decir para ser plenos y aprender a estar o, por el contrario, intentar *ser alguien*.

La segunda pregunta que hace a esta antropología filosófica necesaria tiene que ver con el decir, *la nueva palabra*, la circulación de lo dicho. En este sentido en lo dicho existen dos tipos de palabras, *la común* que señala, informa, y la *grande* que "dice más de lo que expresa [...] es una palabra que se desempeña en el silencio"<sup>41</sup>. El pueblo al hablar "dice la palabra común pero esconde detrás la gran palabra, que completa al sujeto viviente"<sup>42</sup>. En cambio, la *clase media intelectual*, el *ser alguien*, cree que su saber culto es por definición la *palabra grande* pero es tan solo un intrincado y sin sentido juego de la palabra común, que en el fondo nada dice y es tan vacío como silencioso "lo prueba el hecho de que el mundo moderno [...] no sabe cómo alimentar al hombre, ni cómo gobernarlo, ni menos qué es el hombre"<sup>43</sup>.

Se trata, entonces, de construir a partir del relato popular -no como relevamiento estrictamente antropológico sino como símbolo- una antropología filosófica americana, que ayude a pensar al hombre y su existencia no desde el vacío pensar culto sino desde la palabra común popular que esconde en su vacío la palabra grande. Se trata de buscar la definición de lo humano en América, no con el objetivo de encontrar dicha definición, sino de realizar la acción constante de búsqueda y diálogo con el Otro, la práctica, *el operar incesante* que da sentido, se trata de comprender en la vivencia al *estar siendo* como *fórmula dinámica*. El desafío es reconocer que "si ahora no mantenemos nuestro diálogo con el pueblo, haremos el juego al imperio"<sup>44</sup>.

#### b. Algunas apreciaciones sobre lo popular y su aporte

El camino a recorrer, entonces, es relevar en los informantes esa otra *palabra grande* que esconde la palabra común y construir a partir de ella. Kusch emprende el objetivo de construir una antropología filosófica americana, que

<sup>41</sup> Kusch, R. EAFA p. 8

<sup>42</sup> Kusch, R. EAFA p. 8

<sup>43</sup> Kusch, R. EAFA p. 9

<sup>44</sup> Kusch, R. EAFA p. 10

pueda dar cuenta de las particularidades propias de nuestra profundidad. La metodología utilizada no es ni propiamente antropológica ni filosófica, ni mucho menos científica, no es un exhaustivo estudio de diferentes informantes, sino que por el contrario es recuperar en un par de relatos, casi al azar, los residuos culturales, la cosmovisión de América, los sentidos que dan sentido a la vida.

Ya hemos visto la crítica de Kusch hacia Levinas, y que es posible re direcciona hacia Dussel también –crítica que retomaremos al cierre de este trabajo. Esta crítica sostiene que el Otro no es otro de carne y hueso, solo se puede considerar de manera teórica, es la técnica y filosofía que devuelve lo mismo que se aportó y no se llega realmente al Otro, no nos encontramos con el cuerpo y el hedor del otro, a lo sumo se llega a la teoría del rostro ajeno, del otro que sufre pero no realmente al *sufrimiento* del otro. De igual manera, el mismo argumento, solo que por el otro extremo, es posible aplicar la búsqueda y construcción de la antropología filosófica de Kusch, ya que si un camino peca de pura teoría y no de llegar realmente al otro, el otro camino solamente construye a partir de individuos específicos, brindando un cuerpo al otro, pero sin la posibilidad de llegar a los otros. Esto sería posible a partir de recorrer cada uno de los relatos y la *palabra grande* del otro, que es posible tan solo a partir de la acción de búsqueda individual y por lo tanto no se garantiza una misma conclusión, ya que se depende del otro relevado y del uno que plantea el diálogo intercultural en búsqueda de los sentidos.

En el diálogo con el otro, con el informante, es necesario reconocer que la forma del relato de la palabra grande, como también los silencios en la palabra común tienen un *domicilio existencial*, generando una unidad que vincula lo geográfico con lo cultural, de manera tal que es posible y necesario hablar de *unidades neoculturales*, el inconveniente está en la manera de acceder en el estudio a estas unidades, estos es, no puede ser meramente sociológica la aproximación, ni antropológica ni de estudio del pensamiento y decir, será una combinación de estas formas pero también con medios inéditos. “*El concepto de unidad geocultural lleva incluso a cuestionar filosóficamente la posibilidad de un saber absoluto al modo como lo propone el pensamiento occidental*”<sup>45</sup>, ya que es necesario, en todo saber, reconocer los condicionamientos culturales, circunstancias temporales, etcétera. Esto nos lleva entonces a tener que plantear si “*¿todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un*

---

<sup>45</sup> Kusch, R. EAFA p. 15

*pensamiento que escape a toda gravitación?* <sup>46</sup>, aunque vale la aclaración de que no se está afirmando que es, por ejemplo, el Río de la Plata en sí el que deforma el pensamiento, no se habla de un suelo en particular o del suelo en general, sino de algo más profundo que opera sobre el pensar y no es posible definir y se denomina, por lo tanto, el suelo que gravita el pensamiento. Este suelo cumple una doble función, por un lado deforma el pensamiento, le aplica la fuerza de la gravedad para cambiarlo, pero al mismo tiempo es el fundamento, el sostén. En el pensar americano, su filosofar, la antropología filosófica, el existir, el fundamento es el *suelo*, le da sentido al existir; si para occidente el fundamento es la razón, en este caso para América el fundamento será algo no racional.

Otro aspecto, también dentro del plano no racional, a considerar en el pensamiento o existencia americana, es el papel de lo emocional, abandonado a su suerte en el mundo occidental. Aunque en realidad lo emocional en el mundo occidental juega el papel de reunir todos aquellos aspectos que generan un problema a la racionalidad y su forma de resolver el mundo. En cambio, en el mundo americano, que tiene un fundamento no racional, lo emocional es parte importante, en el despliegue, en la vida y existencia.

A partir de Kusch, desde un punto de vista cotidiano o meramente gramatical, el *ser* hace referencia a lo esencial y el *estar* hace referencia a lo meramente circunstancial. Pero desde el punto de vista de esta antropología filosófica, de la construcción de un pensar (y emoción) propio de América, la cuestión se invierte desde el punto de vista conceptual, uniendo lo esencial al *estar* y lo circunstancial al *ser*. De esta manera es necesario reconocer que la cultura occidental, desde el punto de vista americano, es meramente el *ser* - Kusch dirá que está enferma de ser, es decir, desde lo meramente circunstancial que no llega al existir mismo. Por otro lado, el fundamento, *lo absoluto* que da sentido se ubica en el *estar aquí*, en el habitar el propio *suelo*. Es por esto que es necesario al momento de querer encarar una antropología filosófica propia - como es la propuesta de Kusch- buscar respuestas en el propio pensamiento americano, buscar en el *estar* mismo, en cómo se habita el *suelo*, para poder comprender de qué manera se da este fundamento y al mismo tiempo de qué manera se da la deformación que surge del mismo fundamento.

---

<sup>46</sup> Kusch, R. EAFA p. 15

En esta línea también es necesario reconocer las diferencias en el tipo de pensamiento que para poder realizar la tarea y que es posible encontrar en el *estar*. Tenemos, de acuerdo con el autor, en el pensamiento la posibilidad de reconocer una doble vectorialidad –para ampliar este punto retomaremos más adelante el tema, al momento de trabajar la lógica de la negación- el pensar mítico y el pensar de lo real al margen de lo real, el punto es que *"el pensar popular juega constantemente entre lo mítico y lo real"*<sup>47</sup>. El papel conceptual del *estar* más las características de lo popular donde es necesario buscar la *palabra grande* que relate lo profundo de América hace necesario comprender que una filosofía propia y que pueda dar cuenta del existir propio tiene que ser *dinámica*, y en este sentido diferente del pensar occidental y la filosofía oficial como técnica que sólo encuentra lo mismo que aporta. Este filosofar *"sería el buceo constante sobre el sentido que nos rodea"*<sup>48</sup> para poder realizar esta tarea. Por lo tanto completamente diferente al filosofar académico y occidental, ya no sería *"el búho que levanta vuelo al anochecer, sino la propuesta que asoma al nuevo día [...]* tampoco sería un quehacer de élite o profesional que se vuelca en procesos finales"<sup>49</sup>. De esta manera, ya no se camina sobre el camino seguro de la razón y el ser, sino que se reconoce la inseguridad de una propuesta en búsqueda de lo propio.

#### El pensamiento indígena y popular en América (PIPA)

*"No se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo a nuestra vida"*<sup>50</sup>

Estamos frente a una obra que se entusiasma considerando que se encuentra el camino hacia la autenticidad, que no debe ser entendida como lo propiamente indígena sino que la tarea es buscar en este tipo de pensamiento un estilo que continúa hasta nosotros. La idea es encontrar un planteo propio, sabiendo que sus raíces se encuentran en el pensamiento indígena. En América conviven dos estructuras de pensamiento diferentes, una de antigüedad milenaria (pensamiento indígena) y otra que se vincula al ciudadano y su cambiante modo de pensar. Analizar cada forma de pensamiento, pensar sus

<sup>47</sup> Kusch, R. EAFA p. 105

<sup>48</sup> Kusch, R. EAFA p. 106

<sup>49</sup> Kusch, R. EAFA p. 106

<sup>50</sup> Kusch, R. PIPA p. 263

relaciones y cómo se constituye cada una de ellas es la tarea que se enfrenta en PIPA con el objetivo de encontrar una respuesta o contenidos frente a la pregunta de si "¿puede existir un pensamiento propio"<sup>51</sup>.

El conocimiento occidental o ciudadano se estructura de manera diferente al presentado por el indígena o el campesino. Para el mundo occidental la clave está en el *conocer*, para esto tenemos una estructura de cuatro momentos: (a) una realidad que se da afuera; (b) un conocimiento de esa realidad; (c) saber qué resulta de la administración de los conocimientos; (d) acción que vuelve sobre la realidad que se da afuera para modificarla. Para el indígena, para el que está, no hay objetos afuera o un afuera, existe una relación favorable o desfavorable, aspectos fastos o nefastos con y en el mundo, para el occidental hay cosas, para el indígena hay acontecimientos. Mientras que para uno la relación es intelectual, conocer, para el otro, es una relación emocional, sentir. "El registro que el indígena hace de la realidad es la afección que ésta ejerce sobre él"<sup>52</sup>.

De lo anterior se sigue que existen dos formas diferentes de saberes, el occidental tiene que ver con las causas o con los por qué, mientras que el del indígena tiene que ver con el cómo, las modalidades, en el cual existe un compromiso del sujeto. Nos explica Kusch que "el europeo ve al mundo como un espectáculo, el indígena en cambio como un organismo cuyo equilibrio interno depende personalmente de cada uno"<sup>53</sup>, "la filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir"<sup>54</sup>. Podemos distinguir dos concepciones del concepto de verdad, para el occidental se hace pie en Aristóteles, cuando existe una coincidencia entre el juicio y la situación objetiva; en cambio la verdad de la cual participa el indígena es de tipo seminal.

Se construye de esta manera el planteo de dos formas de pensar y saber diferentes que hacen a cada forma de vida, la occidental por un lado y la indígena por el otro. Existe en principio una oposición entre ambas formas de vida. La cuestión es cómo se relacionan y conviven los opuestos sobre todo si no existe una misma base común, que permita reconocer rasgos del pensamiento indígena en el actual pensamiento occidental en América.

<sup>51</sup> Kusch, R. PIPA p. 266

<sup>52</sup> Kusch, R. PIPA p. 281

<sup>53</sup> Kusch, R. PIPA p. 332

<sup>54</sup> Kusch, R. PIPA p. 380

Otra de las fuertes influencias con las cuales se construye y nutre el pensamiento y filosofía de Rodolfo Kusch es la obra de Jung. En este sentido considera que la escisión entre el pensar de tipo indígena y de tipo ciudadano es similar a la distinción que realiza Jung entre introvertidos y extrovertidos. La vida occidental es de tipo extrovertida considerada positiva frente a una introvertida considerada negativa e insocial (mundo indígena). Se distinguen por lo pronto dos estilos de pensar, uno valorado de manera positiva y otro, el indígena, excluido, "porque perjudica la actividad que se debe enfrentar en la vida cotidiana"<sup>55</sup>. Aunque la pregunta que debe hacerse es "en qué medida se continúa ese pensar en nuestro pueblo"<sup>56</sup>.

El modo de pensar indígena no desaparece por completo al establecerse una vida occidental en América, sino que por el contrario continúa hasta nuestros días. El pasaje está dado en la medida que no solo ese modo de pensar se relaciona con lo estrictamente indígena (como grupo étnico) sino que además se relaciona con la población *criolla*, pudiendo por lo tanto pensar en el pueblo americano actual. De esta manera el pensamiento indígena está presente en el mundo occidental en la forma de pueblo, de masa. Lo destacable es si la forma de pensar del indígena no es en realidad el modo de pensar del hombre en general.

Cada una de las formas de pensar responde a estructuras diferentes, el occidental se inclina por la inteligencia, por el *por qué*, mientras que el indígena por el contrario tiene que ver con la afectividad, con el *cómo*; "el pensar indígena y el ciudadano responderán entonces a estilos de comportamiento y de apreciación, basados en determinados aspectos de la psique"<sup>57</sup>, uno se guía por el principio de causalidad, el otro está al margen de la causa. El pensar ciudadano es solo un parte del hombre, toma en cuenta el *por qué* y nada del ámbito del *cómo*. Es por esto que es necesario encontrar un "pensar que se oponga al causal y que sea más bien seminal [...] semilla, germen origen, fuente"<sup>58</sup>. No es una forma de pensamiento sobre la otra, sino que ambos extremos son necesarios para poder "afirmar la totalidad de la existencia", no se descarta una parte del hombre, sino que se recupera la otra. La comprensión y la realidad total se logran con ambas formas del pensar, captando de esta manera "la doble vectorialidad sobre la cual se desplaza la realidad".

<sup>55</sup> Kusch, R. PIPA p. 457

<sup>56</sup> Kusch, R. PIPA p. 457

<sup>57</sup> Kusch, R. PIPA p. 474

<sup>58</sup> Kusch, R. PIPA p. 481

Lo interesante de seguir por esta línea argumental es que es necesario reconocer que no existe algo como el hombre indígena o el hombre ciudadano sin más (ambas abstracciones) y que en América hay que hablar del hombre real, que tiene parte del hombre indígena y tiene parte del hombre moderno, pero no es posible, en América, separar a uno del otro como el agua y el aceite. Este hombre real es lo que se puede denominar *pueblo*, del cual participan la clase media y el campesino. El pueblo puede comportarse de acuerdo a un modo de pensar casual o de un modo de pensar seminal y según corresponda a uno u otro podremos estar hablando de las abstracciones del hombre ciudadano y del hombre indígena. "América no consiste en una contradicción, sino en algo que supera a esta"<sup>59</sup>.

Para poder salir de la supuesta contradicción de un mundo desarrollado occidental que choca con el pensar indígena en América es necesario una actitud previa a cualquier forma de pensamiento y poder asumir el "así de la realidad", para esto es necesario *ver* la realidad, el *así* nos da la apertura de la totalidad que se da, no solo lo puntual sino también la honda historia de cada cosa que implica al todo. Para poder ver esta realidad hace falta la posición del *estar*, que ya hemos trabajado anteriormente y que retomaremos luego, pero es el *estar* "ubicarse en esa encrucijada que se abre en el *así*, donde asoma la auténtica visión del hombre"<sup>60</sup>.

Una lógica de la negación para comprender América (LNCA) –  
La Negación en el pensamiento popular (NPP)<sup>61</sup>

*"La cuestión no radica en la importancia de la ciencia, tanto como en la falta de categorías para analizar, aún científicamente, lo americano"*<sup>62</sup>

La apuesta se encuentra no en conseguir categorías y modos de la ciencia europea u occidental para poder aplicarla sin más en nuestras latitudes para poder comprender lo propiamente americano, sino en darnos cuenta que nos faltan categorías adecuadas para poder llevar adelante este trabajo. Por esto es que Kusch busca y fundamenta una *lógica de la negación* (en un sentido

<sup>59</sup> Kusch, R. PIPA p. 516

<sup>60</sup> Kusch, R. PIPA p. 535.

<sup>61</sup> Estos dos artículos, publicados en las obras completas, se presentan de manera conjunta ya que ambos trabajan la misma temática.

<sup>62</sup> Kusch, R. LNCA p. 549

semántico no matemático). Esta lógica toma la afirmación y negación desde un punto de vista existencial, a diferencia de la lógica proposicional, ya que en este último caso la verdad consiste en una coincidencia entre el juicio y la realidad, en cambio en el primer caso "la verdad es entendida en su sentido ontológico como vinculada con el ser del existente"<sup>63</sup>.

En la línea de pensar un método propio de acuerdo a lo anterior, Kusch se pregunta si "*¿podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad del ser?*"<sup>64</sup>.

Como expusimos a partir de Kusch en América es posible encontrar dos formas de pensar, uno indígena y otro ciudadano u occidental, pero en realidad el uno se continúa en el otro y es preciso reconocer una base común, una constante que está dada por el *pueblo*, permitiendo reconocer un pensamiento humano en su totalidad, del cual se puede realizar una abstracción y dividirlo en formas diferentes de pensamiento, pero solo como abstracción no real, ya que son dos aspectos de un solo pensar.

Ahora bien, cada una de estas formas del pensar toma cuerpo de una manera diferente, por un lado tendremos el pensar culto y por el otro el pensar popular, uno que se puede relacionar con la ciencia y el otro en cambio con la opinión, "se dice que la opinión da lo aparente y el conocimiento lo esencial"<sup>65</sup>, pero el análisis que de la opinión lleva adelante Kusch lo conduce a concluir que en realidad el pensar de la ciencia también tiene que ver con la opinión, que en realidad la distinción es entre *conocer* y *pensar*, siendo "el pensamiento culto un caso particular dentro del pensar en general, y que éste es el de la opinión"<sup>66</sup>. Por lo tanto, si lo que existe es un único modo de pensar con distinciones particulares, si es preciso comprender la existencia de una base común que supera la distinción entre lo indígena y lo occidental, que está dada por el pueblo, hay que comenzar a pensar que lo necesario es otra forma para comprender esa base, hay que entender que existen dos lógicas diferentes, la de la afirmación, la propiamente occidental, "la de los colonizadores, y otra empleada por los colonizados"<sup>67</sup>, la lógica de la negación.

---

<sup>63</sup> Kusch, R. LNCA p. 550

<sup>64</sup> Kusch, R. LNCA p. 558.

<sup>65</sup> Kusch, R. NPP p. 576

<sup>66</sup> Kusch, R. NPP p. 600

<sup>67</sup> Kusch, R. NPP p. 604

“El punto de arranque para esto es el puro existir [...] el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. [...] En suma, existo, luego pienso y no al revés. [...] No pienso por pensar sino pienso como proyecto”<sup>68</sup>. La posibilidad, o no, de ser tiene que ver con la negación que se nos presenta como las circunstancias que aquejan, la realización se da luego de la negación que impone las circunstancias, se accede a la verdad luego de que se da la negación. Esta lógica busca, negando todo, poder encontrar el elemento común que se dé en los diferentes modos de pensar, negando todo es posible captar lo común del pensar, logrando una verdadera universalidad. La lógica de la negación permite pasar de aquello que simplemente se ve, la música que se escucha, el baile que se observa para, mediante la negación, poder comprender –y no solamente conocer- la voluntad que sostiene la música, el baile o cualquier otra circunstancia, es la posibilidad del mero conocer y comprender lo fasto y nefasto, la existencia, la voluntad, y no solamente el símbolo.

*“Con la negación abro la referencia a lo que está y que no afirmo, de lo cual no digo que es, sino que esta”<sup>69</sup>.*

---

<sup>68</sup> Kusch, R. NPP p. 612 y ss.

<sup>69</sup> Kusch, R. NPP p. 656

## V. Enrique Dussel

### Una presentación biográfica, inicios y recorridos filosóficos

*"El reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la dignidad [...] de toda personas como miembros iguales de la comunidad"*  
E. Dussel

#### (a) A modo de biografía: Enrique Dussel (1934)

De la misma manera que ya lo hemos realizado con Kusch, llevaremos adelante ahora una presentación biográfica y filosófica de Enrique Dussel, y mostraremos los principales puntos en la vida y filosofía de este autor. Expondremos a su vez cómo el contexto, las vivencias y el intercambio y debate con otros importantes pensadores han ido modificando y aportando diferentes elementos en la construcción teórica filosófica de Dussel y la construcción de su Filosofía de la Liberación. De esta manera no solo daremos cuenta de la vida y obra hasta el momento de este autor, sino también para dar cuenta de los principales rasgos de su pensar filosófico, para poder en el próximo capítulo analizar a fondo la, hasta ahora final, y más importante obra de su Filosofía de la Liberación: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (a partir de ahora ELEGE).

Enrique Dussel nace a fines del año 1934 en la provincia de Mendoza, su formación de base fue la licenciatura en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (1953-1957) y el doctorado en Filosofía en la Universidad Central (España) (1957-1959). Luego, vive hasta el año 1961 en Israel donde la experiencia y sus vivencias lo llevan a reconocer y considerar como parte central de su pensamiento y reflexión al pobre como oprimido. Es en esta primera parte de su vida donde ya se empiezan a construir las bases de su Filosofía de la Liberación. Él mismo afirma que en este viaje y experiencia "toqué a una América Latina y a un Tercer Mundo que me habían sido absolutamente desconocidos. Yo deseaba ir con pasión a Europa, y yendo hacia ella había descubierto, para siempre, el mundo periférico que había estado antes fuera de mi horizonte"<sup>1</sup>. Genera, de esta manera, un nuevo punto de vista para todo concepto y cuestión. A partir de este momento el fundamento de su pensar será el pobre, el excluido y el oprimido, se pasa a pensar todo desde otro punto de vista, desde lo más bajo de la escala

<sup>1</sup> Dussel, Enrique. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, en Revista Anthropos: Enrique Dussel, Un proyecto ético político para América Latina. N° 180, septiembre octubre 1998. Barcelona, España. p.16.

social, obteniendo de esta manera otro punto de vista completa y sustancialmente diferente. Sobre esta experiencia, descubrimiento y punto de vista comienza Dussel a construir su Filosofía de la Liberación, que tendrá como un punto fundamental el descubrir y analizar las diferentes formas de dominación y opresión, y que se encarnará de diferentes maneras según el plano o estrato: centro – periferia; burguesía nacional – clase obrera o pueblo; varón – mujer; cultura dominante – cultura periférica o popular; entre otras alternativas de relaciones de dominación y opresión.

Como ya lo hemos visto (II. Estado del arte) la Filosofía de la Liberación es deudora de Levinas y su obra filosófica y esto no es una excepción en el caso de Enrique Dussel y su propuesta y visión de la Filosofía de la Liberación. Más específicamente, Dussel reconoce en la lectura y análisis de la obra *Totalidad e Infinito, ensayo sobre la exterioridad* de Emmanuel Levinas un punto de quiebre en su *Para una ética de la liberación latinoamericana*, lectura y aporte que realiza en los inicios de los años '70. La principal contribución y cambio de vista sustancial se da a partir del reconocimiento e irrupción del *Otro*, reconociendo que existe una dominación y opresión de un sistema sobre otro, que como ya dijimos puede tomar cuerpo de diferentes maneras (tanto el dominado como el dominador); el Otro con su grito y sufrimiento es anterior a cualquier relación propia o con los demás, la existencia del sufrimiento nos hace responsables con el Otro, y esta relación es anterior a cualquier consideración, el inicio de la relación es el Otro que interpela sufriendo. "Es un círculo, pero que inicia el Otro"<sup>2</sup>, afirma Dussel. El análisis que hace Dussel del aporte de Levinas es el de reconocer cómo se muestra y plantea -originalmente y por primera vez- la irrupción del Otro, pero hasta ese mismo punto llega su aporte, es decir, para Dussel no da los elementos para construir una política. Para poder satisfacer este punto es que Dussel escribe los cinco volúmenes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973).

Uno de los aportes que Dussel recibe de Levinas es la comprensión de la irrupción del Otro, pero no en tanto es lo mismo que uno, no en tanto la misma totalidad que todo lo abarca. El interés surge de la crítica que Levinas le hace a la filosofía hegeliana y su dialéctica, instaurando la nueva pregunta de qué es el hombre para el mismo hombre si ya no es parte de lo mismo, si ahora es una exterioridad diferente. Se sale, con la irrupción del Otro, de la historia universal

<sup>2</sup> Dussel, Enrique. *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, en Revista Anthropos: Enrique Dussel, Un proyecto ético político para América Latina. N° 180, septiembre octubre 1998. Barcelona, España.

como camino de la totalidad que se realiza en ella misma, el otro como libre, que sufre y exige justicia abre a una historia imprevisible, que ya no es la totalidad. Levinas habla del *otro* como *lo absolutamente otro*, en la perspectiva de Dussel "el otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras"<sup>3</sup>.

También en 1973 Dussel es víctima de un atentado con una bomba en su casa llevado a cabo por la extrema derecha, que lo acusa de marxista y de corromper a la juventud. Este evento y situación de amenaza lo llevará al exilio dos años después, siendo México el país donde residirá desde entonces. La salida del país lleva a Dussel a tener que pensar en una Filosofía de la Liberación que no solo sea interesante y posible para su lugar de origen, con sus particularidades políticas, sociales, culturales, filosóficas, etc., sino más bien en una Filosofía de la Liberación del Tercer Mundo, de la periferia, del mundo empobrecido y explotado en general. En esta etapa de su vida, hasta el año 1989, Dussel se ocupa de construir su Filosofía de la Liberación, amplía los temas de discusión, debate y reflexión que terminarán aportando diferentes puntos de vista y elementos.

Desde la propia perspectiva de Dussel, este fue un período dedicado a eliminar ambigüedades y clarificar categorías como las de *pueblo y nación*, cuestiones centrales en la Filosofía de la Liberación. Para llevar adelante este trabajo es que Dussel se empieza a dedicar al estudio sistemático de Marx y su producción teórica. Advierte Dussel que el estudio sistemático que realizó sobre Marx estaba relacionado con cuatro hechos específicos: (a) "*la creciente miseria del continente latinoamericano [...] el pobre, en la exterioridad del sistema de producción y distribución*"<sup>4</sup>; (b) "*para poder efectuar una crítica al capitalismo causa de una tal pobreza, aun antes de que, aparentemente triunfante en el Norte se mostrara que fracasa en el 75% de la Humanidad*"<sup>5</sup>; (c) "*porque la Filosofía de la Liberación debía desplegar una económica y política firmes*"<sup>6</sup>; (d) "*porque para poder superar el dogmatismo en los países socialistas era necesario leer directamente y seriamente a Marx mismo, para afianzar la izquierda latinoamericana*"<sup>7</sup>. Este estudio descubrió en la hermenéutica de la obra original

<sup>3</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 180 y ss.

<sup>4</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.24 y ss.

<sup>5</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.24 y ss.

<sup>6</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.24 y ss.

<sup>7</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.24 y ss.

de Marx, superando a los comentaristas, el marxismo occidental y permitió llegar al propio pensamiento de Marx, pudiendo reconocer en esta tarea la unión, por lo menos en el origen, del discurso con la Filosofía de la Liberación: la exterioridad del pobre.

Además de esta tarea hermenéutica sobre la obra de Marx y la necesidad de buscar clarificar conceptos centrales para la Filosofía de la Liberación, otros debates enriquecieron la reflexión y producción de Dussel y fueron importantes aportes en la construcción de su *Ética de la Liberación* -y su posterior obra ELEGE. Los diferentes intercambios que realizó Dussel y que afectaron de diversas maneras su Filosofía de la Liberación fueron con Karlo-Otto Apel, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Giani Vattimo y Jürgen Habermas entre otros importantes pensadores. Esta serie de intercambios es, para Dussel, parte constitutiva de la Filosofía de la Liberación al darle un lugar de importancia a "la relación práctica interpersonal"<sup>8</sup>. Del intercambio con cada uno de estos autores y sus respectivas corrientes filosóficas, al igual que con E. Levinas, la Filosofía de la Liberación se vio enriquecida e influenciada, sin perder de vista el punto de partida que le da vida a la Filosofía de la Liberación que es la víctima, el oprimido, el hecho de exclusión que le da sentido e intención. De acuerdo con Levinas, la Filosofía de la Liberación tiene una situación ética originaria que es el "cara a cara" con el Otro, como pobre. A medida que desarrollemos las líneas principales y aportes e ideas fundamentales de la ELEGE de Dussel -en este mismo capítulo y en el siguiente- es que podremos ir encontrando marcas o sombras de estos autores que formaron parte de esta "comunidad de comunicación" que generó diferentes influencias en la Filosofía de la Liberación de Dussel.

Una de las características fundamentales de la ELEGE es la búsqueda, y encuentro, de un principio material universal que sea el eje central de la nueva ética. No es sólo la búsqueda de un principio formal que permita construirla ética de la Filosofía de la Liberación sino también, y principalmente, material, dirá Dussel: un criterio material que de cuenta de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. La importancia del criterio material está en que toda la ética, los tres principios universales -material, formal y de factibilidad- se definen por la existencia de la víctima, "las víctimas, por su mera existencia [...] juzgan al acto como no verdadero (al no poder reproducir la vida, desde el principio material), no válido (al haber sido excluido de la discusión, desde el principio

<sup>8</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.25.

formal), no factible o eficaz (desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios)<sup>9</sup>.

El propio Enrique Dussel considera que su producto final (por el momento) es la *Ética de la Liberación* como el resultado de un recorrido que inició en 1969, dependiendo de múltiples formaciones, recorridos teóricos e intercambios interpersonales, debates con otras escuelas filosóficas, influencias e intercambios con otros pensadores y sobre todo el haber reconocido como punto de partida al Otro que sufre, a la víctima, que se presenta con múltiples caras según el sistema de opresión y exclusión. "El reconocimiento del Otro, del pobre, tiene como origen la afirmación de la *dignidad* [...] de todas personas como miembros iguales de la comunidad"<sup>10</sup>

(b) La base de la Filosofía de la Liberación y su método: *analéctico*

Ya hemos dicho que la base de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel está en el descubrimiento del Otro en tanto sufre, en tanto víctima, excluido y oprimido. La existencia del *Otro* víctima ya es suficiente para poner en jaque y negar cualquier sistema de dominación. Aquí es posible ver las marcas de la influencia más importante recibida por parte de Emmanuel Levinas, que enseña que la relación primera, anterior a cualquier otra, es la relación *cara a cara*, el grito del que sufre que abre la historia, que inaugura otra relación con el Otro.

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel tiene una base, en el sentido de fundamento, bien definida a partir del Otro, como hemos visto hasta el momento. De igual manera cuenta, la Filosofía de la Liberación, con el método analéctico como parte de su metodología y forma de desenvolverse. Al momento de presentar la metodología de su Filosofía de la Liberación Dussel explica que encara el estudio de la dialéctica -que eventualmente lo llevará a construir y proponer el método aneléctico- porque "debemos darnos tiempo para el pensar fundamental [...] el método dialéctico es el inicio mismo [del camino o método]"<sup>11</sup>. Una forma posible de definir cada método dialéctico, aristotélico, kantiano, hegeliano, etc.- es tanto el punto de partida como el punto de llegada u objetivo, en el caso del método aneléctico el objetivo es, de acuerdo con lo ya visto hasta el momento, recuperar al Otro excluido, lo oprimido por el sistema dominante. La dialéctica se presenta como el método o camino para pensar la totalidad, el

<sup>9</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.30

<sup>10</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p.29

<sup>11</sup> Dussel, Enrique. MpFLi, Introducción a la primera edición. p. 14 y ss.

método analéctico permite pensar la totalidad y la alteridad. Existe la necesidad de recurrir a la dialéctica pero no para tomarla como método sin más, sino que es necesario pensar qué significa, como decisión filosófica y política, la elección de cada método, y a partir de este momento entender la necesidad de construir la propia dialéctica.

En *Método para una Filosofía de la Liberación* Enrique Dussel propone recorrer un camino histórico y hermenéutico sobre la dialéctica a lo largo de la historia filosófica occidental porque entiende que la superación de dicho camino es la respuesta que obtiene la Filosofía de la Liberación. En un primer momento analiza la dialéctica aristotélica, luego los supuestos modernos sobre la dialéctica que serán base para la dialéctica hegeliana y como cierre del camino la superación ontológica dialéctica, es decir la propuesta, de la filosofía de la liberación: el método analéctico.

La historia y análisis de la dialéctica realizada por Dussel muestra diferentes consideraciones, valoraciones y usos. Uno de los primeros registros es el uso dado por los sofistas al método, quienes lo consideran el arte de la refutación, demostrar lo contrario de lo afirmado. En cambio, y casi de manera opuesta, la consideración de Platón sobre la dialéctica era completamente diferente a la dada por los sofistas, ya que para Platón no es una herramienta para la discusión y debate sino que es el método supremo por el cual se llega al último grado intelectual de las ideas, es el último nivel de conocimiento al cual se arriba luego de haber dominado los anteriores y menores métodos, es un método ascendente, de menor grado de conocimiento al supremo.

Por otro lado, Aristóteles considera que la dialéctica es principalmente el arte de la interrogación, partiendo de una valoración positiva de las consideraciones realizadas sobre el punto por los sofistas, ya que el arte de la refutación puede ser para afirmar y refutar cualquier consideración o tan solo para refutar lo falso -en esta posibilidad radica la valoración positiva-. Para Aristóteles, la dialéctica es el descubrir lo cubierto, mostrar la verdad del ser. El camino propuesto por Aristóteles, inverso al de Platón, parte de lo cotidiano, de la opinión común; el punto de partida no es una premisa cierta (como en la ciencia) sino que es lo anterior a esto, la mera opinión. Si para Platón la dialéctica era el punto final del saber, para Aristóteles es el inicio, es lo que está antes de cualquier ciencia, es el punto de partida, la dialéctica es lo primero, es la primera forma de conocer y descubrir la verdad, desde lo común y la opinión hacia la ciencia, "*la interrogación*"

*crítica o cuestionante del dialéctico parte de la cotidianeidad [...] en el mundo cotidiano hay opiniones que son falsas, pero hay algunas que manifiestan lo que las cosas son*"<sup>12</sup>. El uso de la dialéctica para Aristóteles tiene como objetivo el alcanzar la sabiduría, si bien tiene la misma estructura y sentido que la dado por los sofistas, la mera argumentación de lo uno y lo otro, pero cambia la intención, la decisión existencial de su uso, "es para Aristóteles [la dialéctica] un método o camino originario que partiendo de la cotidianeidad se abre al fundamento: el ser"<sup>13</sup>.

Ahora bien, el punto central a considerar de esta historia y análisis de la dialéctica es, casi de manera obvia, la dialéctica de Hegel, pero para poder abarcar esta dialéctica en particular, Dussel considera que es necesario primero contemplar los supuestos modernos que permiten una dialéctica de estas características. La primera cuestión, para nada menor, al momento de evaluar los supuestos modernos es reconocer que la modernidad parte de la razón como fundamento, del cogito como eje central, de la razón como la principal herramienta, sistema y respuesta. Si Aristóteles inicia su dialéctica desde de lo cotidiano, de la facticidad que toma el cuerpo, la sensibilidad, la historia entre otras cosas, la modernidad partirá desde el otro extremo, de la razón como negación de la corporeidad, la sensibilidad, la historia -en resumen, la negación de todo lo que no es la razón-. La modernidad, desde el punto de vista de uno de sus principales representantes, como lo es Descartes, "rechaza la totalidad de la comprensión cotidiana por la sola razón que incluye lo falso"<sup>14</sup>. La demostración por tanto de la dialéctica será, para Descartes, desde el cogito, desde el centro mismo de su sistema, rechazando, o dejando afuera, todo lo que no es completamente indubitable, es decir solo desde la razón misma, se demuestra desde el cogito.

A su vez, la dialéctica hegeliana siempre fue conocida como aquella que se basaba en la afirmación de una *tesis*, la negación de la tesis o *antítesis* y su posterior *síntesis*, aunque Hegel nunca haya utilizada esta terminología, sino que, de manera más correcta históricamente, es necesario hablar de *afirmación*, *negación* y *negación de la negación*. La obra que presenta el movimiento dialéctico por excelencia es la *Fenomenología del Espíritu*, que también puede ser

<sup>12</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 23

<sup>13</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 30

<sup>14</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 34

considerada como la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, donde se expone el movimiento de la experiencia hasta el absoluto, de lo cotidiano al saber verdadero. El camino propuesto por Hegel no deja de lado ni la sensibilidad ni el entendimiento, el camino dialéctico comienza a partir de ellos, dice Dussel, "*de lo vulgar [la conciencia] llegará después de diversas etapas a lo político, a lo artístico y religioso y, al fin, a la filosofía*"<sup>15</sup>. La tarea de la dialéctica hegeliana tiene como tarea conducir al individuo desde un primer momento de conciencia natural a un momento de saber, es decir que cada hombre tiene que recorrer este camino a través de la dialéctica. Aclara Dussel que para Hegel existe una doble tarea o camino a recorrer por la dialéctica, este camino tiene que ser recorrido por cada hombre, por la conciencia personal, pero también y al mismo tiempo tiene que ser un camino recorrido por el *individuo universal*, es el camino de la conciencia y simultáneamente de la humanidad como historia universal. Considerando el movimiento dialéctico hegeliano, Dussel afirma que "*la dialéctica no va a ser, simplemente, un método del pensar, se trata, en cambio, del movimiento mismo de la realidad que el pensar debe descubrir*"<sup>16</sup>.

En resumen, es posible afirmar que el método dialéctico hegeliano tiene un doble movimiento, un doble punto de partida y de llegada. En tanto movimiento de la misma conciencia, de la conciencia del individuo, la dialéctica es el camino de la no verdad a la verdad del saber absoluto, como dijimos, es el pasaje de la experiencia al saber verdadero. En tanto movimiento del individuo universal, realidad o historia, es la realidad que despliega el espíritu absoluto y que es preciso descubrir a través del camino dialéctico, es el pasaje de la realidad a la comprensión del desarrollo de la historia universal como manifestación del espíritu.

El principal problema para Dussel y su Filosofía de la Liberación es que la ontología propuesta como realidad e historia por la dialéctica hegeliana considera la subjetividad europea como el ser, la razón, mientras que el resto de la humanidad es el no ser, lo irracional, lo inexistente, no es el sujeto europeo, no son lo racional, son lo bárbaro, la pura periferia. La dialéctica hegeliana es la fundamentación –sabia fundamentación dirá Dussel– de todas las conquistas y genocidios llevados a cabo por la Europa dominadora del resto del mundo, razón por demás suficiente (y también necesaria) para encontrar otra forma de dialéctica que no sea tal. "El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad

<sup>15</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 77

<sup>16</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 103

desde sí [...] el método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad desde el otro<sup>17</sup>.

A través de la irrupción del Otro, de su presencia y alteridad que surge de la palabra de dolor se llega a comprender que no es posible sostener el método dialéctico como camino, ya que como vimos no da lugar a la alteridad, es la totalidad conquistadora que elimina lo diferente, que excluye. Por lo tanto es necesario, dice Dussel, dar el paso metódico esencial, para obtener un método que de lugar al otro, excluido y que sufre, que se abre camino a través de su grito que lo hace presente. El paso implica pasar al método analéctico como tal, "el [método] ana-léctico va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto que el del mero método dia-léctico"<sup>18</sup>. Parafraseando a Dussel podemos decir que mientras que el método dialéctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma, desde los entes al fundamento y desde este a los entes, el analéctico parte del otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad, se parte desde la palabra del otro<sup>19</sup>.

Lo fundamental del método analéctico es que es intrínsecamente ético y no tan solo teórico, ya que existe, es necesario, que haya una aceptación del otro en tanto otro, es necesario, en la comprensión dejar ser al otro como sí mismo. La comprensión del otro se inicia con permitirse oír al otro, el método analéctico se inicia con este momento de dar lugar, de permitir la palabra del otro. Esta palabra del otro permite su revelación, es una palabra semejante a la propia pero no la misma (sino sería la propia totalidad que no aporta un nuevo horizonte) porque trae lo distinto del otro. Esta palabra no solo nos permite al otro en sí mismo, sino también su historia, su pasado, su familia, su clase, su pueblo.

El método analéctico no puede ser sólo teoría dado que de esta manera la palabra del otro no sería diferente a la propia, a la totalidad que se expresa de diferente (pero al fin y al cabo igual) manera. La palabra que trae la alteridad no puede ser la palabra ya dicha, es una palabra que necesita ser interpretada y que se le dé lugar como diferente, y como diferente es palabra que enseña, y por eso es un método principalmente ético, es de enseñanza, la palabra de la alteridad es

<sup>17</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 182

<sup>18</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 182

<sup>19</sup> Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación* p. 182

maestro que enseña, interpretarla, darle lugar es permitir el aprendizaje pedagógico.

La tarea (política, erótica, pedagógica) de la filosofía, del filósofo, es para Dussel la tarea de ser un hombre de pueblo, siendo el pueblo lo diferente a la totalidad. Pueblo es aquello que trae la palabra diferente propia de la alteridad, es lo que hay que interpretar, darle lugar y permitirle ser lo otro de la totalidad. La filosofía para no ser herramienta de la totalidad dominadora tiene que ser discípula de la palabra que trae la verdad del otro, la mujer, el niño, el pobre, el excluido, el obrero. De esta manera la filosofía puede ser vista como una pedagógica ya que el método intrínsecamente ético consiste en ser discípulo de la palabra del otro e interpretarla para poder ser, a su vez, maestro del que trae esa palabra. El método analéctico es una analéctica pedagógica y, por su característica ética, es una analéctica pedagógica de liberación. El darle lugar a la palabra del otro y permitir su existencia propia y no como lo mismo, como lo ya dicho, es darle lugar a lo nuevo (siempre presente como dominado bajo el dominador) y como nuevo enseña y puede aprender en una relación pedagógica mutua. La filosofía es por lo tanto, si da lugar al otro, si descubre la alteridad de la totalidad, filosofía analéctica pedagógica de liberación.

(c) Bibliografía de Enrique Dussel:

Debido a su amplia formación, tanto filosófica, teológica como histórica es posible encontrar varias y diversas publicaciones, por una cuestión de centrar la atención en aquellos aspectos que hacen referencia a la Filosofía de la Liberación realizaremos un listado en el capítulo VIII. Bibliografía de las publicaciones de carácter filosóficas, que son además las obras utilizadas como fuente a lo largo de nuestro trabajo. Pero vale la pena aclarar que existe una gran cantidad de producciones tanto de carácter o temática histórica como también teológica.

## VI. Análisis de *Ética de la Liberación*

Actualidad y conceptos centrales: *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*

"Ésta es una ética de la vida, es decir,  
la vida humana es el contenido de la ética"

E. Dussel

En el siguiente capítulo nos ocuparemos de lo que podemos considerar la obra más importante de Enrique Dussel, no porque sus producciones anteriores tengan su valor relativo, sino porque la ELEGE es una obra madura, conceptualmente sólida, recupera la reflexión previa, la incluye. Él mismo la define<sup>1</sup> como una obra de *síntesis*, y en donde en definitiva presenta su *ética*. Es relevante señalar que dicha obra es, además, crucial para la actualidad de la Filosofía de la Liberación, lo cual permitirá analizar la incidencia sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch y de la misma Filosofía de la Liberación, que nos permitirá contar con aportes para, más adelante, trabajar de manera conjunta y combinada con los propios cuestiones centrales que surgen de la reflexión de Rodolfo Kusch y de la Filosofía de la Liberación (presente e inicios) realizados en los capítulos anteriores. Ya hemos adelantado algunas características de la obra o propuesta de Dussel, mostramos la central búsqueda de un principio *material universal* que sea el eje de la nueva *Ética*, un *criterio material que dé cuenta de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*. No es nuestra intención hacer de este capítulo una presentación completa y exhaustiva de la ELEGE, sino que por el contrario centraremos nuestro análisis en base a aquellos criterios e intenciones que guían nuestro trabajo de manera global, por lo tanto prestaremos especial atención a la sección "Fundamentos de ética" a la constitución del momento material de la ética (sin perder de vista que esta primera parte se completa con la moral formal y la síntesis de estos dos primeros momento, factibilidad real de la eticidad) y luego, ya en la segunda parte de la ELEGE le dedicaremos una particular atención a la Praxis de la Liberación por sobre los otros dos momentos.

<sup>1</sup> Dussel, E. ELEGE, Palabras preliminares, p. 16

(a) Historia, Esquema de presentación: el sistema-mundo

La *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* inicia su recorrido con un primer análisis y exposición, Introducción, de la Historia mundial del las eticidades. De esta manera expone, 5000 años de historia, cómo es que el sistema-mundo se ha ido configurando, delimitando la significación y características de la ética en momentos específicos de esta historia, al mismo tiempo que se analiza el concepto de liberación en diferentes momentos, para poder llegar a un concepto presente de liberación, que iremos viendo a lo largo de este capítulo. Se expone, a su vez, la dinámica que este *sistema-mundo* ha ido sufriendo a lo largo de su historia, con el objetivo de poder mostrar cuáles han sido los centros y cuáles las periferias en cada momento. Llegando, por supuesto al momento de la modernidad como parte central de este análisis, ya que nuestro presente tiene directa relación con la modernidad, la razón que pregona y la forma en que se ha comportado o relacionado con el resto del mundo, en este caso en particular con América latina, la periferia, los excluidos.

Se entiende a la modernidad desde una perspectiva mundial, y no solamente europea, que funciona como centro del sistema-mundo, colocando, por definición en la periferia a todo aquello que no es Europa central, abarcando en este sistema a todo el mundo, con una hegemonía mundial por parte de la Modernidad, y de la gestión de la misma por parte de su centro de poder. Frente a este escenario, desde la periferia, es necesario reconocer los límites de la Modernidad y negar, oponerse, denunciar, la dominación y exclusión que este sistema genera. No es la respuesta, desde la periferia y las víctimas, la posmodernidad sostiene Dussel, ya que esta es, en definitiva parte de lo mismo al ser eurocéntrica, por le contrario, la ética de la liberación es trans-moderna<sup>2</sup>. Los límites de la modernidad, además de ser la existencia de la víctima y excluido (límite en tanto es necesario cortar con esta lógica) tiene además límites *absolutos*: en el sentido que luego de cierto punto es imposible que continúe esta Modernidad, pero también cualquier otra propuesta o realidad; Ya que la Modernidad como sistema-mundo tiene como primer límite absoluto la destrucción ecológica del planeta, "siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y además, acumulando geoméricamente sobre la tierra sus desechos"<sup>3</sup>. Como segundo límite absoluto

<sup>2</sup> Dussel, E.ELEGE, p.64

<sup>3</sup> Dussel, E.ELEGE, p.64

tiene "la destrucción de la misma humanidad", la necesidad de vencer el límite del trabajo del hombre genera producción a través de la tecnología, de esta manera el asalariado deja de serlo y por lo tanto parte de la población mundial deja de ser necesaria en el sistema-mundo, por lo tanto es simplemente –y sin que esto le genere el menor efecto al sistema-mundo- humanidad completamente desechable.

Frente a esta realidad y resultado del sistema-mundo que la modernidad propone desde su centralidad hacia la periferia excluida y globalizada, es necesario reconocer la tarea y compromiso de la liberación, en este sentido la filosofía tampoco debería ser ajena al camino a tomar. Considerando, en primer lugar que la liberación de la filosofía debe ser liberación de ella misma en tanto y en cuanto es producto de la misma modernidad de la cual busca la liberación. La filosofía, de la periferia, tiene que reconocer en su constitución las raíces de la centralidad europea y su racionalidad determinada y determinante. Es necesario que recorra un camino en este sentido, buscando su propia metodología y su propia constitución, como ya lo hemos visto en el Estado del Arte, en la propuesta de Kusch (Negación) y en el mismo Dussel con el método analéctico. La fuente de la crítica al discurso central, europeo, se encuentra en la palabra y rostro del que sufre, de el *Otro* (como ya lo hemos visto anteriormente) que es exterior a la Totalidad y por lo tanto la evidencia de las consecuencias de ésta. "La filosofía de la Liberación es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia expresa de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad"<sup>4</sup>.

(b) Esquema de la Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión:

Luego de haber realizado un análisis de la historia del concepto de liberación, de haber considerado el devenir histórico que confluye en el sistema-mundo modernidad, con un centro bien determinado, una periferia definida, con una tarea u objetivo por parte del centro y una clara consecuencia para la periferia, además de los límites *absolutos* que la modernidad tiene, y por último la tarea de la filosofía en la liberación y la consideración, a modo de presentación de la Filosofía de la Liberación, se inicia propiamente dicho la Ética de la Liberación. Esta ética se escribe para encontrar un principio material universal como eje

<sup>4</sup> Dussel, E.ELEGE, p 71

central, un *criterio material que dé cuenta de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana*, a su vez esta ética es la que se opone y denuncia al sistema vigente, se busca construir una ética que tenga la posibilidad de dejar en evidencia a aquellos sistemas que, por consecuencia de su estructura, principios, metodologías, etcétera, tengan como resultado la existencia de *víctimas*.

La ELEGÉ está dividida en dos partes, una primera en la cual se construyen los (i) Fundamentos de la Ética, y una segunda parte donde se desarrolla la (ii) Crítica ética, validez antihegemónica y Praxis de la Liberación; cada una de estas partes cuenta con tres diferentes capítulos con los cuales se estructura y lleva adelante el trabajo completo propuesto de construir una ética de la vida. Para poder desarrollar los (i) fundamentos de esta ética primero será necesario reconocer el aspecto ético – material, luego el aspecto moral – formal y por último reconocer la posibilidad o factibilidad ético – procesual. Construido los fundamentos se puede pasar entonces a la segunda parte que es la de la (ii) crítica ética y alcanzar una praxis de liberación, para lo cual se expone primero el aspecto ético – material pero ahora crítico, luego el moral – formal crítico y por último la posibilidad de construir una nueva eticidad que sea praxis de liberación. A lo largo de estas dos partes, con sus seis momentos diferentes, la metodología de Dussel consiste en ir exponiendo a diferentes pensadores, representantes de diferentes éticas, movimientos sociales, experiencias de diversas eticidades, contextos posibles, para ir construyendo a través de la crítica, oposición o recuperación de diversos elementos una ética nueva, una ética de la liberación apoyada en un criterio ético material universal. La diferencia que se puede encontrar en el tratamiento de cada una de estas dos partes es que, mientras que en la primera parte se trabaja con - contra – desde – a partir de diferentes teóricos de los cuales se expone su esquemas éticos, teorizaciones al respecto, etc, en la segunda parte se trabaja desde – a partir de diferentes, no ya teóricos éticos, sino prácticos éticos, la diferencia no está sólo en a quién se decide citar o sobre quien se decide trabajar sino el objetivo de exposición y desarrollo de cada una de estas dos partes de la ELEGÉ, un primer momento de elaboración formal, y un segundo momento de construcción ética – crítica.

### (c) Los fundamentos de la ética

"esta es una ética de la corporalidad y de la vida"<sup>5</sup>

#### (c.1) El momento material de la ética: *el principio*

Esta ética, como tal, y como ética crítica tiene un principio universal de la "obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto en comunidad"<sup>6</sup>. Es necesario, para poder continuar y comprender cómo se estructura esta ética y cuáles son sus características fundamentales poder entender primero el sentido o significado que se le da a cada componente<sup>7</sup> de la afirmación que hemos citado hace un instante. La *vida humana* es un "modo de realidad" afirma Dussel, es desde donde se encara la realidad toda, no es posible pensar ningún aspecto del sujeto si no tiene como base la propia vida, existe por lo tanto un horizonte ontológico desde el cual se abarca todo y cada uno de los aspectos de los sujetos, por lo tanto es el principal punto de partida de toda ética, sin vida no hay aspectos éticos. Por vida humana es necesario comprender que no sólo se hace referencia al aspecto físico o biológico sino también histórico, cultural, ético, estético, espiritual y también, de acuerdo a cómo se desarrolla nuestra vida humana, al aspecto comunitario, ya que nuestra vida es en comunidad. Por lo tanto, en todo momento que se hable de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana hay que entender que no sólo se hace referencia al aspecto de la sobrevivencia o reproducción física, sino también del desarrollo cultural, estético, histórico, científico, espiritual, etcétera. Reproducción de la vida humana (o producción o desarrollo) no sólo es asegurar una continuidad física, que la vida humana biológica tenga lugar, sino también que los otros aspectos que constituyen la vida humana y que no son físicos tengan lugar adecuadamente.

Para llegar a construir o demostrar el contenido material de su ética, Dussel opera primero demostrando su concepción de lo humano, que permitirá entender

<sup>5</sup> Dussel, E.ELEGE, p 74

<sup>6</sup> Dussel, E.ELEGE, p 91.

<sup>7</sup> Nos referimos a: producción; reproducción, desarrollo; vida humana.

cuál es el principio de la ética, negando principalmente el dualismo clásico (Descartes) de que existe una parte material del ser y una no material, razón o alma. Dicho dualismo coloca la ética solo en relación con la parte no material de la constitución del sujeto. Por lo tanto quedaría fuera del concepto de vida y por consiguiente del principio universal de toda ética crítica, la necesidad la producción, desarrollo y reproducción de múltiples aspectos de la vida humana (entendida ampliamente, no sólo como algo físico, o algo racional). Por lo tanto, desarrolla la concepción de que existe entre el cerebro (parte racional, no física del dualismo clásico) una completa relación con los diferentes aspectos físicos de dicho dualismo, considerándolo reduccionista y limitado al momento de definir la vida humana. La forma en la que opera el cerebro tiene base directa con las sensaciones plenamente físicas, la afectividad tiene como base la sensibilidad, los estados de ánimo se sustentan en las sensaciones; a su vez existe una directa relación inversa, entre cerebro base física, sensaciones, la posibilidad de sentir o percibir está determinada también por las condiciones que brinda el cerebro, aspecto no material, racional, alma o similar. "El dualismo y el formalismo kantiano [...] le han jugado a la ética una mala pasada. La negación del *cuerpo* a favor de un *alma* descorporalizada [termina logrando por consecuencia que la ética tenga como base un principio de vida humana que sólo considera una parte, limitada en tanto y en cuanto que no es completa, de la misma, el principio universal de la ética por lo tanto haría referencia tan sólo a una parte de la producción, desarrollo y reproducción de la vida humana, ya que considera parcialmente a esta última]"<sup>8</sup>.

Para poder llegar a sostener y desarrollar el criterio y el principio material y universal de la ética de la liberación Dussel recorre primero, exponiendo y criticando desde el punto de vista de su ética al utilitarismo, el comunitarismo, y otras éticas de contenido o materiales, demostrando de qué manera no pueden ser consideradas como una ética de la vida, cómo no pueden alcanzar los requerimientos propuestos para una ética que busca ser criterio para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana como es entendida en su argumentación. A continuación es necesario construir el propio criterio y principio material, ya hemos dicho anteriormente que *la vida humana es el modo de realidad del sujeto ético en comunidad*, como tal la vida humana marca límites fuera de los cuales no es posible su existencia (los límites son variados, desde el punto de vista físico o biológico podemos encontrar la nutrición, condiciones

---

<sup>8</sup> Dussel, E.ELEGE, p 102

materiales que permitan la vida, etcétera, y podemos encontrar similares límites en los otros aspectos ya mencionados que son parte de la vida humana, como el cultural, científico, espiritual, histórico, y demás). El criterio material, por lo tanto, tiene que tener en cuenta estos límites de la vida humana y poder construir desde la misma.

Si la vida humana es el modo de realidad del sujeto, y tenemos un horizonte ontológico desde el cual se abarca todo y cada uno de los aspectos de los sujetos y sin vida no hay sujeto posible, y por lo tanto ética, tenemos que entender que la vida es responsabilidad de cada uno de los sujetos (que además están en comunidad, por lo tanto, la responsabilidad también es comunitaria, pero por el momento mantengamos el argumento simple en cada sujeto, al momento de llegar a la enunciación del criterio retomaremos esta cuestión), existe una responsabilidad ineludible desde cada vida para garantizar, desde el sujeto, la continuidad de la misma. Esta responsabilidad se transforma, para poder ser en un *deber-vivir*, gracias a la característica de *auto responsabilidad* de la misma, este pasaje es además el pasaje de una necesidad (seguir viviendo) a una obligación (por la responsabilidad) que es por lo tanto una obligación ética, “la ética cumple con la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable”<sup>9</sup>.

A partir de todo lo anterior es posible enunciar, de manera inicial, el principio material universal de la ética de la liberación de la siguiente manera: “el que actúa éticamente debe [obligación] producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida desde una vida buena, cultural e histórica, [...] teniendo como referencia última a toda la humanidad [enunciado con pretensión de verdad práctica, posibilidad de la vida, y pretensión de universalidad]”<sup>10</sup>.

### (c.2) La moralidad formal: *validez intersubjetiva*

Si el primer momento de los *Fundamentos de la ética* es el principio material de la ética, entonces el segundo está relacionado con lo formal de la moral (el tercer momento será, por lo tanto, la síntesis de estos dos primeros momentos, material y formal, desde su factibilidad logrando una unidad real de la eticidad), “el aspecto formal de la moral [en relación al momento material] funda el

<sup>9</sup> Dussel, E.ELEGE, p 140

<sup>10</sup> Dussel, E.ELEGE, p 140

principio procedimental de universalidad [intersubjetivo] del consenso moral<sup>11</sup>, este segundo momento trata entonces de la aplicación del momento material a través de la moral, ya que tiene que existir una articulación formal – material.

El desarrollo de este punto de la ética de la liberación, Dussel lo hará a partir del análisis de diferentes corrientes filosóficas, de las cuales tomará parte de ellas para luego alcanzar el momento superador de las mismas que se logra en su propuesta filosófica que constituye a esta ética en particular. El análisis comenzará con la filosofía de Kant y la moral trascendental propuesta rescatando la conciencia de éste sobre la necesidad de que exista una articulación formal – material, pese a la consideración por parte de la modernidad sobre lo material (a partir del clásico dualismo alma – mente), la tarea de la ética de la liberación en este sentido es re definir y valorizar el concepto de lo material, escapando de esta manera al reduccionismo moderno. El siguiente autor a considerar es John Rawls y su formalismo neocontractualista, criticando de la misma, a partir de sus consecuencias, el haber negado desde el momento inicial los aspectos materiales como punto de partida, en cambio, se propone un juego de momentos hipotéticos, que como tales nunca llegan a equipararse o remplazar el momento material. Este planteo consiste en una mera formalidad, sin ningún tipo de materialidad que la sustente.

A continuación expone la Ética del Discurso de Karl-Otto Apel, propuesta ética a la cual la Ética de la Liberación le debe gran cantidad de aportes, pese a que esta última pueda realizar diferentes tipos de críticas. La propuesta de ésta es una filosofía del lenguaje desde un horizonte antropológico, pero que no logra todavía ser desde un horizonte ético, ya que su construcción es meramente formal, por lo cual no podrá llegar al aspecto material, “a la historia concreta o material de los contenidos éticos que angustian hoy a la humanidad”<sup>12</sup>, en este punto, y para evitar este mismo problema es donde realiza su aporte la Ética de la Liberación. El aporte que busca rescatar Dussel en este momento es el pasaje a la intersubjetividad, ya que una característica de su ética es la comunidad de la vida. La ética del discurso plantea, en términos generales, como mecanismo ético una comunidad de comunicación, la propuesta de Apel, como también la de Habermas (y su moral formal) es que se consideran como válidas las normas que todos los afectados por la misma aceptan formando parte de un debate, virtual, sobre la cuestión, donde las consecuencias de dicho debate son aceptadas

<sup>11</sup> Dussel, E.ELEGE, p 167

<sup>12</sup> Dussel, E.ELEGE, p 181

libremente por todos ya que es el resultado del proceso. La crítica apunta a que es imposible que estén dadas las condiciones propuestas de participación por parte de todos los afectados, la asimetría entre los participantes es el resultado del contexto, por lo tanto no es posible tal debate virtual, no puede existir la simetría necesaria y la total participación de los afectados, no llega nunca al nivel material desde lo formal propuesto y no considera la situación material para construir la ética del discurso. Por último, toma a Habermas y su moral formal, en un primer momento desarrolla la filosofía de este pensador y su evolución, exponiendo puntos fundamentales y lo que Dussel considera la filosofía de Habermas, en particular lo que hace a la relación de la moral y la ética. Considerando que lo expuesto por Habermas responde a una limitación del planteo de su ética del discurso, ya que esta sólo se maneja en el plano de lo formal y sólo en este plano, no pudiendo avanzar (o descender en realidad) a la discusión del contenido material, es por lo tanto una ética de la justificación y no de aplicación<sup>13</sup>, en cambio la ética de la liberación excede este problema, ya que parte del principio o criterio material.

De alguna manera la tarea de la ética de la liberación es completar el trabajo de la ética del discurso, no porque sea una nueva versión de esta, sino porque si la segunda no puede llegar al contenido material, por un lado, y define con dificultad la característica de intersubjetivo (por lo antes expuesto de la posibilidad real de participación) en cambio la Ética de la Liberación propone una moral formal que depende del principio – ético material (expuesto con anterioridad). De esta manera sostiene Dussel que el principio universal formal moral de su ética se podría definir de la siguiente manera: *"el que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos afectados deben participar tácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a un acuerdo sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisión dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético – material"*<sup>14</sup>. La principal diferencia, que separa ampliamente a la ética del discurso y la ética de la liberación es que esta última sostiene su moral formal en el criterio material de la ética, hay una aplicación del principio material por medio de la moral.

<sup>13</sup> Dussel, E.Cf. ELEGE p.197

<sup>14</sup> Dussel, E. ELEGE p.214

(c.3) Factibilidad ética: *síntesis de la ética-material y la moral-formal*

Ya hemos adelantado que el tercer momento será, por lo tanto, la síntesis de estos dos primeros momentos, material y formal, desde su factibilidad logrando una unidad real de la eticidad. Se completa en este momento el fundamento de esta ética, que tendrá, en la segunda parte de su desarrollo la presentación de la *ética crítica*, que se apoya sobre lo expuesto en esta sección como fundamento. La factibilidad ética, síntesis de lo material y formal, será entonces donde se realiza efectivamente el bien (o mal), la bondad (o maldad).

Para poder definir un acto como bueno, opuesto a lo malo, es necesario contar o cumplir con tres criterios diferentes, el primero de ellos es el criterio material, formal el segundo y el tercero tiene que ver con la factibilidad de dicha acción y cómo se lleva adelante. Para poder definir este último componente se analizan diferentes posturas del pragmatismo, de la filosofía del lenguaje, entre otros, ya que una de las principales condiciones que este componente tiene que cumplimentar para la *Ética de la Liberación* son las condiciones o circunstancias concretas de su efectiva posibilidad. En resumen, el componente de la factibilidad tiene que cumplir con las condiciones de posibilidad tanto lógicas como empíricas, las exigencias materiales y formales (los dos momentos anteriores) y con las acciones permitidas, según los criterios éticos y con las acciones que se deben llevar adelante para cumplir con las exigencias de la vida humana (como hemos podido observar hasta este momento se incluye la producción y reproducción, respeto por los sujetos éticos y participación efectiva - simétrica de los afectados). Una primera definición podría ser "el que opera o decide éticamente una acción, norma, *debe* cumplir (a) con las condiciones de factibilidad lógica y empírica (técnica, económica, política, cultural, etc.) que sea posible en todos los niveles desde el marco de las (b) *exigencias*, ético materiales y formales morales dentro de un rango que va desde las acciones *permitidas* éticamente (las posibles) hasta las *debidas* (las necesarias para cumplir con el desarrollo de la vida humana, el respeto a la dignidad de los sujetos éticos hasta la participación efectiva y simétrica de los afectados por las decisiones)"<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Dussel, E. Cf. ELEGE p.270

La acción buena, sería a partir de las tres secciones que ya hemos analizado, aquella que incluye al menos tres componentes: el *material* (producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en una cultura determinada), el *formal de validez intersubjetiva* (de acuerdo a lo ya analizado de la simetría, el concepto de comunidad) y, por último, el de *factibilidad* (considerando las condiciones empíricas, tecnológicas, económicas, y demás, de realización y las posibles consecuencias).

De esta manera se cierra la presentación de los *Fundamentos de la ética de la liberación*, es ahora el momento de dar lugar al *desarrollo de la ética crítica*, que en principio se desarrolla sobre esta primera etapa pero ahora desde una perspectiva propia de esta ética en tanto y en cuanto es de liberación. El trabajo a realizar será similar, en el sentido de estructura y desarrollo a esta primera etapa, es decir, condición material, formal y de factibilidad, pero ahora, en cambio se realizará el trabajo desde una construcción crítica, una condición material crítica, formal crítica y factibilidad crítica.

#### (d) Praxis de Liberación

*"aparece desde las propias entrañas del bien, del orden social vigente, un rostro, muchos rostros, que al borde de la muerte claman vida"*<sup>16</sup>

##### (d.1) Aspecto ético – material: *crítico*

En la primera parte de la ELEGE se ha establecido el sistema de la eticidad, que tiene como punto de partida el aspecto material, luego el formal y por último la posibilidad de que se plasme fácticamente, a través de su propia síntesis. El problema surge cuando la existencia de la víctimas resultantes de un sistema, de una eticidad, aquello que era "la medida del bien y del mal, se torna ante la presencia de sus víctimas, en tanto que sistema, en lo perverso, lo malo"<sup>17</sup>. La posibilidad de distinguir entre una eticidad vigente, que supuestamente es el bien y un mismo sistema que a partir de las propias víctimas que genera se transforma en perverso, se invierte de cabeza, se da a partir de que la conciencia ingenua deja de serlo y pasa a tener una mirada crítica sobre el sistema, esto permite salir de la comprensión de un sistema como el de la eticidad vigente para reconocerlo en su característica de productor de víctimas. Lo que permite pasar, con soporte

<sup>16</sup> Dussel, E.ELEGE p. 297

<sup>17</sup> Dussel, E.ELEGE p. 299

material, de la mirada ingenua a la crítica es el "dolor de la corporalidad de las víctimas", la negación de la vida humana, la negación de la corporalidad a través del sufrimiento de las *víctimas* del sistema.

El soporte material, el cuerpo que sufre, es el soporte de la crítica, la imposibilidad de vivir de unos es la imposibilidad, o en realidad, la negación del sistema como totalidad. La conciencia crítica encuentra en el soporte material el camino de oposición a la eticidad, a la totalidad del sistema. Ya se ha demostrado cómo esta ética, de liberación, tiene como soporte material el desarrollo, producción y reproducción de la vida humana, por lo tanto si existe muerte, significa que existe la negación de la ética en cuestión, la afirmación de la misma es la vida, la negación la muerte, es lo que permite separar lo bueno de lo malo, la existencia del cuerpo que sufre.

Para poder desarrollar el aspecto material crítico el aporte de Levinas (que ya hemos presentado con anterioridad) es fundamental, en tanto y en cuanto su influencia es la que permite la construcción inicial de este momento de la ELEGE (como también es importante en otros aspectos y autores de la *Filosofía de la Liberación*, ver capítulo II, Estado del arte). El Otro aparece como víctima, es el cuerpo que existe, es el rostro de la persona que siente el dolor. Este encuentro, aquí el aporte, significa un responsabilidad para con el otro, responsabilidad que no es posible evitar (desde un plano de vista ético) que es previo a cualquier otra relación con el Otro. "La responsabilidad por el Otro [...] no sólo me obliga a buscar en el sistema o Totalidad vigente la causa de la victimación, que sería el momento propiamente crítico de la ética"<sup>18</sup>, sino que me hace responsable de dicho sufrimiento (el no asumir esta responsabilidad no significa que la misma desaparezco, se es igualmente responsable tanto si se asume la responsabilidad como si se la ignora, de manera independiente a las acciones que se decidan realizar a partir de dicha responsabilidad). De esta manera es posible ir avanzando en la construcción del principio material, que a diferencia del mismo criterio de la primera parte de la ELEGE, es que ahora el mismo es crítico, "el reconocimiento del Otro, *como otro*, como víctima del sistema, como experiencia ética que Levinas denomina cara-a-cara, es el punto de partida de la crítica"<sup>19</sup>.

La existencia de la víctima genera responsabilidad en el encuentro con el dolor del Otro, que se lo reconoce como tal, donde el concepto de víctima o sufrimiento se debe buscar por el lado de la imposibilidad del desarrollo,

---

<sup>18</sup> Dussel, E. ELEGE. p. 367 y ss.

<sup>19</sup> Dussel, E. ELEGE p. 369.

producción y reproducción de la vida humana, es la negación de la vida humana como tal. A su vez, la existencia de la víctima es también negación o refutación (con un soporte material) del sistema vigente, de dicho sistema como verdad, como bueno o válido, ya que la posibilidad de generar un encuentro cara a cara con el otro que sufre es suficiente prueba para que, a partir de soporte material, se refute materialmente al sistema dominante. "El reconocer responsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, como Otro que el sistema, subvierte el mal y posibilita como futuro el proceso de liberación"<sup>20</sup>.

#### (d.2) Comunidad como posibilidad

El nuevo paso a dar, luego de definir el criterio material crítico: las víctimas, el encuentro con el rostro que sufre, es poder definir, como parte necesaria en la construcción de esta Ética de la Liberación y del camino de liberación, es poder definir como parte necesaria del proceso, la *Comunidad de las víctimas*. La posibilidad de una *praxis de liberación* tiene su base, se soporta sobre el momento previo que es la comunidad de víctimas. El que sea necesario fundamentar la Ética de la Liberación en el concepto y práctica de comunidad será de gran valor y retomado en el momento final de este trabajo, donde intentaremos definir (a partir del trabajo expuesto de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel) el espacio de reflexión propio, las ideas o aproximaciones a los (nuevos) caminos posibles, necesario, que intentamos sostener y analizar.

El contacto con el Otro, el cara-a-cara con el dolor del cuerpo, nos pone frente a una nueva racionalidad, que no puede ser la del sistema imperante, ya que la propia existencia de la víctima es negatividad de dicho sistema. Sostiene Dussel, tomando la palabra de Scannone<sup>21</sup>, que es necesario encontrar un *nuevo punto de partida*, es necesario poder ir al encuentro del Otro en tanto auténtico, no sólo como otro igual a uno, sino también otro en tanto negado u oprimido por el sistema, en algún sentido es necesario un trabajo hermenéutico del Otro, que pueda, en definitiva, permitirnos dicho encuentro.

A su vez, es necesario remarcar un momento previo al de la constitución de una comunidad, de víctimas o a partir del reconocimiento y responsabilidad ética con las víctimas. De igual manera a que el momento de la comunidad es

<sup>20</sup> Dussel, E. ELEGÉ 373-4.

<sup>21</sup> Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentina, 1990.

necesario para poder llegar al momento posterior de diseño de una praxis de liberación, es también necesario un momento antecedente que es el propio reconocimiento como víctima de la misma víctima, y de igual medida, el de responsabilidad [solidaridad] con uno mismo en tanto y en cuanto existe el reconocimiento de uno como víctima. Para llegar al momento de la comunidad es necesario primero pasar por el momento del propio reconocimiento de uno en tanto víctima, y del reconocimiento del Otro que también es víctima, es necesario reconocerse como otro sujeto, que es víctima, y reconocer a ese otro sujeto que es par, que es igual, en tanto y en cuanto también es víctima.

En la búsqueda del punto de partida, Dussel recorre diferentes opciones, como ya le hemos dicho, si antes buscaba entre diferentes opciones "teóricas" para poder sostener la primera parte de esta ética, ahora lo hace en diferentes alternativas "prácticas"<sup>22</sup>. Una de ellas es la pedagogía de la liberación de Paulo Freire, quien toma como punto de partida para su propuesta pedagógica que parte de la propia educación como condición de posibilidad de la liberación, al analfabeto, al que está en el límite de toda educación, la negatividad absoluta, máxima y posible dentro de una propuesta educativa. De esta manera, comenzando desde la negación absoluta del sistema y con una propuesta pedagógica que necesita de la propia acción de educarse a uno mismo, se construye una propuesta en la cual la propia víctima (Dussel) toma conciencia crítica. En la propuesta de Freire la víctima al reconocerse oprimida toma conciencia crítica de su situación, esto le permite volverse reflexivamente sobre sí mismo deviniendo sujeto histórico. El auto descubrimiento es el inicio del proceso de liberación, a partir de la reflexión se toma conciencia histórica de la situación de exclusión. De esta manera es posible llegar a comprender, al entender el propio lugar en la historia y sistema que genera la opresión, que genera la víctima, el ser parte de la comunidad de oprimidos, ser parte de una comunidad donde se es víctima, donde por producto histórico y del sistema imperante se es parte de una comunidad de analfabetos. La liberación, o mejor dicho el proceso de la misma, es

<sup>22</sup> Sin que esto signifique ningún juicio de valor por prácticas teóricas o prácticas, ni tampoco que signifique que lo propuesto por Freire no está respaldado por una sólida e interesante teoría. Por el contrario, se busca diferenciar el momento de construcción de la ELEGE más teórico de la primera parte de este segundo momento en el cual es necesario construir la praxis de liberación, por lo cual hablamos de práctica. En realidad deberíamos hablar también de praxis en el sentido que lo hace Carr, W. "¿En qué consiste una práctica educativa?" en *Una teoría para la educación. Hacia una investigación educativa práctica*. Madrid. Morata. 1996. pp. 86-102. Donde se toma y analiza la distinción entre praxis y poiesis para luego pensar la *praxis educativa*.

posible a partir de esta comunidad de nuevos sujetos, en tanto se reconocieron a sí mismos como víctimas, y luego al otro como víctima también.

Por lo tanto, el primer paso necesario a dar para llegar al camino de liberación, a la praxis de liberación que esta ética tiene como principal objetivo metodológico, es el auto reconocimiento de la propia situación de víctima, la responsabilidad que ese reconocimiento conlleva, para poder, al alcanzar una conciencia crítica de la propia situación, reconocer y conocer la comunidad de víctimas) de la cual se forma parte, segundo momento. Existiendo en este estadio también, como ya lo hemos explicado, un proceso de reconocimiento del otro y por lo tanto de responsabilidad para con la situación de víctima del Otro en tanto otro que sufre y me encuentro en el cara a cara (responsabilidad que no desaparece si se decide omitir el significado y descubrimiento que significa el conocer el dolor del Otro). Reconocimiento de uno y del otro, de la constitución y parte de una comunidad que como tal es negación del sistema, al igual que la víctima, que genera otra comunidad incluso discursiva, ya que da lugar a la palabra que no es escuchada en el sistema que se presenta como lo legítimo, válido, verdadero y bueno, pero que se invierte completamente frente a la evidencia crítica, material, de la existencia de las víctimas, se produce la negación del sistema en tanto y en cuanto se niega la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, y si la vida humana es la negada esta ética, sostiene Dussel, se reacciona, ya "que es una ética de la vida", una ética que se construye desde las víctimas, desde la conciencia crítica de su situación, por lo tanto una ética crítica.

(d.3) *Praxis de liberación*: la posibilidad de construir una nueva eticidad

*"el orden político pierde legitimidad cuando la miseria de las mayorías se hace intolerable, insostenible"*<sup>23</sup>

Se llega, por lo tanto y de acuerdo a como lo hemos ido adelantando, al momento final de la Ética de la Liberación, al momento del inicio del camino de la liberación, de la praxis que cambie la situación de víctimas como tal. Este último momento tiene como condición de posibilidad la existencia, o devenir, del nuevo sujeto, crítico, histórico, ético. Este nuevo sujeto, con el reconocimiento y encuentro con el otro sujeto víctima que también se reconoce como tal, constituyen la comunidad de víctimas, la comunidad crítica que niega el sistema y puede construir una praxis propia de liberación, un camino de liberación que

---

<sup>23</sup> Dussel, E. ELEGE p. 545.

comienza por la conciencia individual y continua con la conciencia colectiva, con la comunidad intersubjetivas.

“El sujeto de la praxis de la liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término de víctima, a comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El lugar último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo.”<sup>24</sup>

Este sujeto es el que constituye la intersubjetividad comunitaria, constituyendo de esta manera un nuevo sujeto ahora comunitario, unido por la característica de víctima o responsable, por definición, de la situación de la víctima, situación que se conoce en el cara-a-cara. La existencia de este nuevo sujeto implica, a su vez, un mayor grado de autoconciencia, individual y grupal, y por lo tanto de mayor compromiso de cambio, de praxis de liberación. El devenir del nuevo sujeto, en tanto se reconoce víctima y reconoce la historia y sistema que lo somete al lugar de sufrimiento genera la obligación y necesidad de intervención, como alternativa a la propia situación, intervención crítica y consciente. Esta necesidad y posibilidad de la intervención agrega un elemento más a esta ética de la liberación, que es la posibilidad y condición para la praxis de liberación, la posibilidad de la reforma, la transformación de la situación de exclusión.

Se genera una actividad que transforma la realidad, de una manera crítica y práctica. Dussel re toma y reformula parte de la Tesis 11 de Marx, sosteniendo que la filosofía es ahora, a través de esta ética de la liberación, no sólo un pensamiento de interpretación sino además un discurso que fundamenta la transformación<sup>25</sup>.

Esta transformación, la acción de los nuevos sujetos que se reconocen como víctimas, es la praxis de liberación, momento final de la Ética de la Liberación, “la acción posible que transforma la realidad (subjetiva y social) teniendo como última referencia siempre a alguna víctima o comunidad de víctimas”<sup>26</sup>. La transformación necesaria requiere a su vez el comprender las causas y estructuras que permiten, voluntaria o involuntariamente, la existencia de las víctimas, ya que dicha transformación muestra o busca re construir nuevas normas, actos, instituciones, micro sistemas, eticidades, de tal manera que permitan el desarrollo, producción y reproducción de la vida humana.

<sup>24</sup> Dussel, E.ELEGE. Pp 524-525.

<sup>25</sup> Dussel, E.Cf ELEGE pp. 537-8

<sup>26</sup> Dussel, E.ELEGE p. 553

Se llega de esta manera al "*Principio-Liberación*", el cual agrupa y supera a todos los momentos anteriores de esta *Ética de la Liberación*, es el momento deontológico, del "deber de intervenir creativamente en el progreso cualitativo de la historia"<sup>27</sup>. Este principio-liberación se enuncia de la siguiente manera: *el que opera ético-críticamente debe liberar a la víctima, como participante de la misma comunidad a la que pertenece la víctimas, por medio de una transformación factible de los momentos que causan la negatividad material o discurso formal de la víctima; y la construcción, a través de mediaciones factibilidad estratégico-instrumental críticas, de nuevas normas, acciones, microestructuras, instituciones o hasta sistemas completos de eticidad donde dichas víctimas pueden vivir, siendo participantes iguales y plenos.*<sup>28</sup>

La praxis de liberación, de acuerdo con el principio liberación, es por definición, momento negativo, el enfrentarse al poder, al sistema que genera, voluntaria o involuntariamente víctimas. A su vez, momento positivo, es el desarrollar, el abrir nuevos horizontes trascendentales, es, "directamente, construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y vivir bien"<sup>29</sup>.

Esta ética, a partir de su principio-liberación, es una ética de la responsabilidad por el Otro, con el cual se genera un encuentro, en el cara-a-cara, con un claro nuevo punto de partida, esta responsabilidad por los efectos del sistema sobre las víctimas, tanto en el momento presente como a futuro, como posibles efectos y consecuencias de su estructura y metodología sobre las víctimas, sobre el cuerpo real que sufre. Sostiene Dussel que esta ética es una ética de la responsabilidad, una ética donde la acción, el deber es para con la producción, reproducción de la vida de cada sujeto humano.

*"La ética deviene así el último recurso de una humanidad en peligro de auto extinción [...] nos lleva al suicidio colectivo de la humanidad"*<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Dussel, E.ELEGE p. 559

<sup>28</sup> Dussel, E.ELEGE p. 559

<sup>29</sup> Dussel, E.ELEGE p. 560

<sup>30</sup> Dussel, E.ELEGE p.568

## VII. Conclusiones

### Un (nuevo) camino presente a partir de Kusch - Dussel

*"La filosofía es el discurso de una cultura que ha encontrado su sujeto"*

*Rodolfo Kusch*

*"que el discurso de la cultura encuentre sujeto, es decir, que haya filosofía"*

*Carlos Cullen*

#### (a) Construyendo nuestra metáfora:

Hemos llegado, luego de este recorrido, al momento final de nuestra reflexión, de nuestro análisis del tema. Como lo hemos ido adelantando a lo largo de los capítulos precedentes en este momento intentaremos presentar una visión propia de los nuevos caminos posibles de la Filosofía de Liberación a partir del análisis de los autores ya presentados, Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, y la visión expuesta de la Filosofía de la Liberación, a partir de sus inicios y de su actualidad. Nuestro objetivo, para este cierre, no es presentar una línea que intente ser la actualidad, posible, de Rodolfo Kusch, o repetir la postura y características de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, nuestro objetivo es otro, es intentar bosquejar nuevas alternativas para esta línea de pensamiento, buscar ciertas características que puedan generar espacios de reflexión propios. De alguna manera, nuestra idea es poder encontrar un espacio común que surja de la reflexión y presentación de los autores y temas ya enunciados. Queremos, a partir de lo anterior construir nuestras, nuevas, formas de pensar desde la Filosofía de la Liberación, como también, de manera más amplia y general, desde la filosofía latinoamericana, teniendo en cuenta las características ya trabajadas en los capítulos anteriores. Queremos construir una nueva metáfora de esta línea de pensamiento para poder nuestros nuevos significados, nuevos símbolos, nuestra palabra que surja de escuchar las voces anteriores, pero que a su vez tenga sonido propio.

Cuando hablamos de construir una nueva metáfora estamos pensando en una construcción propia a partir de los elementos anteriores. Para poder dejar en claro el mecanismo que queremos llevar adelante traeremos ahora la palabra de Ortega y Gasset sobre la metáfora y su funcionamiento. Cuando Ortega y

Gasset<sup>1</sup> define la metáfora, explicitando su carácter de transferencia y transposición, hace referencia a la explicación etimológica que indica la posición de una cosa en el lugar de otra. Sostiene que la transferencia es mutua entre los dos elementos de la metáfora, una parte de la metáfora se transforma en la otra y viceversa, y dada esta característica sostiene que existe un lugar, un espacio, que no es el de ninguna de las partes de la metáfora, sino que por el contrario, se ponen en un tercer lugar que es el mismo para ambas, se colocan en un lugar-sentimental. Es por lo tanto la transposición de dos elementos, componentes de la metáfora, desde su lugar a un lugar sentimental. Metáfora significa, para Ortega y Gasset, al mismo tiempo un procedimiento y un resultado, es decir, cierta actividad mental y el objeto que se logra a partir de ella. Ortega y Gasset presenta un ejemplo con la metáfora que afirma que "*el ciprés es como un espectro de una flama muerta*"<sup>2</sup>, el objeto metafórico en este caso no es el ciprés, ni la llama ni el espectro, sino que por el contrario es un objeto nuevo que es un "ciprés-espectro de una llama". El mecanismo que se pone en marcha en la metáfora es el que crea este nuevo objeto, el ciprés-bello, que es otro del ciprés de la vida real, y que existe en un lugar-sentimental, no físico.

Este es el procedimiento de la metáfora y el resultado es un nuevo objeto, el ciprés-bello que existe en un nuevo lugar, el sentimental. El nuevo objeto, además, necesita del alma del artista para poder existir, el ciprés que crece en el campo existe de manera independiente de los ojos que lo observan, pero por el contrario, el ciprés-bello no puede existir como tal sin un hombre que lo saque de su lugar físico y lo vea como el espectro de una flama muerta y lo coloque, le dé existencia espacial en su alma o la de aquellos que comparten la poesía.

Siguiendo esta línea de pensamiento, podemos considerar que los (nuevos) caminos que intentaremos bosquejar, como nuestra propia construcción, serían el nuevo objeto-bello, la filosofía-de-la-liberación-bella, el nuevo objeto o nuevo pensamiento se construye, a partir de nuestra mirada como la mirada del artista que construye la metáfora, a partir de Kusch, de Dussel y la Filosofía de la Liberación (inicios y actualidad). Nuestra propuesta de pensamiento, la nueva palabra que queremos construir, se compone con parte

<sup>1</sup> Ortega y Gasset, J. *La deshumanización del arte*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostino, 1985.

<sup>2</sup> Verso de un poeta de Levante, López Picó: *e com l'espectre d'una flama morta*. Metáfora utilizada por Ortega y Gasset para llevar adelante su argumentación.

de cada uno de estos autores y corrientes de pensamiento, pero no como una composición o combinación directa de diferentes componentes, sino que queremos construir una metáfora propia, que surja de cada uno de los elementos anteriores, pero al igual que la metáfora del ciprés no sea propiamente dicho el ciprés o la llama (en nuestro caso: Kusch, Dussel y la Filosofía de la Liberación).

La metáfora, desde el punto de vista que proponemos, construye un nuevo objeto que no es el real, lo coloca en un lugar no físico, en el sentido del mundo donde se encuentra el ciprés, y necesita de la mirada del artista que tiene la capacidad de observar algo (ciprés-bello) que no tiene existencia. Nuestra tarea ahora será con la propia mirada y palabra construir un nuevo objeto (nuestro punto de vista de la Filosofía de la Liberación) a partir de observar otros objetos (la filosofía de Kusch y Dussel), que guarden similar relación con el nuevo objeto como la tiene el ciprés con el ciprés-bello. A su vez, buscaremos darle existencia en un nuevo lugar (el lugar-sentimental) que será para nosotros el lugar de la propia reflexión, donde podremos construir y desplegar nuestra propia palabra, no con actitud de presentar un objeto cerrado, una propuesta final de nuestro pensamiento, sino para ir mostrando un bosquejo de por dónde se podría pensar los propios (nuevos) caminos de reflexión y de esta línea de pensamiento.

Por lo tanto, iremos tomando a partir de ahora diferentes elementos ya expuestos de cada uno de los autores trabajados y le iremos dando un nuevo lugar y sentido en nuestra palabra, logrando de esta manera terminar con el recorrido propuesto, desde el inicio del análisis de Kusch y Dussel, hasta el esbozo de nuestra propuesta de esta corriente de pensamiento. No queremos con esto desplegar ahora una propuesta para la Filosofía de la Liberación, sino que por el contrario busquemos presentar algunas ideas propias de la Filosofía de la Liberación, sobre el pensar, cómo recorrer el camino que es necesario enfrentar dada la situación de exclusión e injusticia que se vive en el contexto actual en nuestras geografías, cuál es el rol a desempeñar, cómo darle lugar a las voces que dicen lo diferente, los otros sonidos.

Nuestra reflexión, que se constituye a partir del análisis de Kusch, Dussel y la Filosofía de la Liberación (inicios-actualidad) más nuestro aporte son las partes de una metáfora, que necesita de un espacio metafórico (o de reflexión)

de un lugar-sentimental para poder vivir, se forma, en este espacio (el presente trabajo) la metáfora. De la misma manera que el ciprés-bello no podría existir sin el ciprés real y la llama real, nuestra línea de reflexión no sería tal si le faltase alguna de sus partes que la forman.

No es la mera suma de los elementos que conforman, sino que por el contrario se forma de la misma manera que lo hace una metáfora, cada una de las partes mantiene una relación de transferencia y transposición entre ellas, conformando de esta manera una metáfora, porque cada parte no es lo mismo sin las otras y, al igual que el ciprés-bello, existe en un lugar que no es el de las partes. La metáfora surge por la actividad del poeta que produce el ciprés-bello a partir de percibir el ciprés, la llama real y de la combinación posterior. De igual manera, esta metáfora que presentamos necesita de una acción, de una práctica que la constituya. De esta manera es posible comprender la propuesta final de reflexión que hacemos en este trabajo, podemos terminar de vislumbrar intencionalidades y sentidos –que fueron adelantados en la I. Introducción- de lo expuesto y trabajado con anterioridad.

(b) Los aportes de la Filosofía de la Liberación:

La continuidad temporal analizada sobre la Filosofía de la Liberación, el haber considerado tanto sus inicios como la actualidad de dicha corriente nos permite rescatar, para la construcción de nuestra metáfora, diferentes aspectos a considerar. El primero de ellos es aquel que ayuda a definir un sentido a esta línea de pensamiento, un objetivo, un marco de acción. Considerar la Filosofía de la Liberación nos permite definir un sentido de la filosofía, del por qué se vive a partir de ella, de por qué es necesaria al momento de buscar una construcción de sociedad diferente a la actual (tanto presente como pasada), y al mismo tiempo define el concepto no menor de *liberación*. No es meramente una filosofía latinoamericana por su lugar de producción y pensamiento (si bien es parte de esta filosofía) como ya lo hemos visto en la introducción de este trabajo. Sino que en parte se define a partir de esta condición, es liberación de un continente oprimido y excluido, es liberación de las condiciones estructurales de muerte y dolor para los pueblos o clases de estas latitudes. Es una filosofía que busca reflexionar desde los aspectos profundos y propios de estas tierras, que

busca en el pueblo<sup>3</sup>, el nuevo sujeto del filosofar, la posibilidad de encontrar un fundamento para construir otra realidad posible, de estructurar diferentes caminos de liberación.

Esta construcción, la que buscamos realizar a partir de las reflexiones precedentes, reconoce el lugar diferencial e importante para la filosofía como actividad reflexiva que le da la Filosofía de la Liberación, no como algo separado o superior al pensamiento popular, nuevo sujeto del filosofar, sino como la propia labor, la tarea de poder pensar desde la filosofía, la situación de exclusión y construir desde ese lugar. El mundo académico como parte de la Filosofía de la Liberación, la producción filosófica, es diferente al pensamiento popular, la reflexión desde el mundo de la vida, pero se asimilan, y por lo tanto son modos de lo mismo, en la condición de excluidos, de marginados, de silenciados (que son tanto lo popular como los pensadores de la Filosofía de la Liberación). Se reconoce, entonces, el lugar de producción de la filosofía, pero al mismo tiempo también se destaca el lugar de marginación que la misma recibe, la ausencia de reconocimiento, la falta de espacio a la palabra propia.

El valor que reconoce la Filosofía de la Liberación es de los otros relatos, los que traen la palabra silenciada por la totalidad que como sistema genera excluidos y víctimas. Pero se reconoce la existencia de estos *otros* relatos tanto en el pensamiento popular, en lo profundo de América, en la voz de las víctimas, como también en la producción de la filosofía, como práctica académica, como reflexión estructural, como forma de leer el mundo y programar desde ese lugar propio de la filosofía y, en este caso, de la Filosofía de la Liberación. El desafío es producir y reconocer como valioso la producción filosófica en la línea de pensar los caminos de liberación, tanto para las condiciones de exclusión y dolor que impiden el desarrollo, producción y reproducción de la vida humana, como las similares condiciones que impiden el desarrollo, producción y reproducción del filosofar latinoamericano, del filosofar que busca la liberación (precisamente de estas condiciones).

(c) La necesidad de un (propio) método:

*"es necesario incluir quizá el tercero que Aristóteles había excluido, aceptar contradicciones"*<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Como ya lo hemos dicho, es necesario temporalizar este concepto, no es posible entender dicha categoría hoy en día si no realizamos un ejercicio de referencial a este concepto a los inicios de la Filosofía de la Liberación.

La metáfora que nos proponemos desarrollar necesita de un método, de una forma o lógica de funcionamiento. La necesidad de contar con un método propio (este tema ya fue desarrollado en el capítulo II.) es clara en la Filosofía de la Liberación. Pueden variar las características del método propuesto, pero en términos generales se considera la necesidad que contar con un método que no sea parte de la misma matriz de pensamiento de la cual se busca diferenciarse o mejor dicho de la cual se busca la liberación, es decir, no es posible desde el propio interior del pensamiento de la totalidad, con su propia metodología, llegar a una crítica válida y efectiva.

La propuesta de Dussel es considerar un método, analéctico, que tiene como principal objetivo recuperar al Otro en tanto excluido. Como condición busca diferenciarse del método dialéctico, ya que éste piensa la totalidad, mientras que la propuesta analéctica necesita poder abarcar tanto la totalidad como la alteridad. Su objetivo es poder resolver el problema de todo aquello que queda por fuera de la totalidad, y al mismo tiempo poder pensar los problemas que dicha totalidad o sistema genera.

El método analéctico trae, y es su principal condición y fortaleza, la palabra del Otro, y es la forma de llegar al Otro que sufre la que permite y da lugar a la palabra que no tiene espacio dentro de la totalidad. El método tiene que darle lugar a la palabra nueva, tiene una tarea de interpretación de lo excluido del sistema, es principalmente un método ético, a la vez que también es un método pedagógico, ya que se es discípulo del Otro que, al darle lugar a su palabra, trae una historia nueva, un nuevo punto de vista, una diferencia no menor sobre las voces que forman parte de la discusión. Ya hemos visto que Scannone, reconoce la necesidad de una nueva metodología, no solo porque la metodología de la totalidad no podría dar cuenta de las propias características sino además porque el cuestionamiento ético que surge desde el *Otro* es total, completo.

Es necesario encontrar categorías propias y modos acordes a nuestras propias latitudes, no se puede construir una crítica con los métodos propios del sistema a criticar. El aporte de Rodolfo Kusch es un método a partir de la lógica de la negación (desarrollado en detalle en el capítulo IV), que permite llegar hasta aquello que está detrás de lo que se muestra, lo que está detrás del

---

<sup>4</sup> Kusch, R. GHA. p. 99

símbolo. La propuesta de este método surge del análisis de los modos del pensar, que si bien son ambas parte del pensamiento humano en su totalidad se pueden distinguir entre el pensar indígena y el ciudadano u occidental, y de cómo el primero se relaciona con la opinión. Se descubre que para poder llegar a pensar lo propio de América es necesario dar lugar en la lógica de análisis (que será de negación frente a una lógica de la afirmación de la ciencia occidental), en el método, a lo puro del *estar* que se muestra en sus circunstancias y que detrás de lo que se muestra, negando lo que se muestra se puede llegar al suelo, al sentido, al soporte de lo propio, de nuestra forma de pensar, como parte del pensar humano en su totalidad, pero ahora descubriendo las propias características, descubriendo un método que no dé cuenta de lo occidental por sobre lo americano, un método que no resulte estéril para dar cuenta de nuestras particularidades, sino un método que llegue al *estar en América*.

El análisis de estas dos formas de entender la metodología necesaria nos permite rescatar un denominador común, la búsqueda de un método que no sea foráneo ni que sea parte del mismo sistema que se quiere criticar, del sistema que se busca liberación. La metodología propuesta combina la necesidad y la posibilidad de dar lugar a la palabra del que no tiene voz, por un lado, y a su vez, poder contar con una lógica que llegue a dar cuenta de las particularidades de la profundidad y características específicas de la existencia en América. El contar con estos métodos, que no se presentan en principio como contradictorios, nos da la posibilidad de tener la capacidad de construir una propuesta, un funcionamiento de la metáfora que por un lado sea útil para negar el sistema que genera exclusión, y por el otro comprender, aquello que se da como particular y específico de nuestras características, de llegar a lo propiamente humano, de entender cómo funciona la opinión y contenido del nuevo sujeto del filosofar americano.

Esta metodología propuesta nos permite observar la existencia de la contradicción, de los opuestos que están en juego, Kusch explica que "todo se escurre entre los opuestos, y depende de su equilibrio. Si no hay equilibrio es difícil cosechar un fruto."<sup>5</sup>, al mismo tiempo que se presenta como una herramienta de crítica y deconstrucción del sistema que, por su propio

---

<sup>5</sup> Kusch, R. AP. p. 229

funcionamiento, genera exclusión y víctimas. La combinación de estas metodologías nos da por un lado lo propio de América, nos permite llegar a lo profundo, lo que está detrás del símbolo y al mismo tiempo da lugar, permite que la voz del Otro, reconocido ahora como Otro propiamente dicho, tenga lugar y sonido.

El método propuesto tiene que permitir, siguiendo la línea del propio Kusch, lograr llegar hasta lo más profundo de América, poder dar cuenta de la relación y continuidad entre los sectores medios y populares, buscando dar cuenta de la contradicción y juego de opuestos que definen a nuestras particularidades. El método tiene que poder salirse de la técnica filosófica para poder llegar hasta el Otro propiamente dicho, de lo contrario se está siempre dentro del mismo círculo, es imposible avanzar en el camino del encuentro, en el camino de entender la constitución del sujeto americano, *"situado siempre a nivel de la técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo"*<sup>6</sup>. Es por esto que resulta imprescindible tomar en consideración el aporte del método de Kusch para no depender únicamente de la propuesta de Dussel, ya que es posible quedar encerrado en la técnica misma propuesta en la ética de la liberación, sin poder llegar hasta el Otro en carne y hueso, el otro que tiene su hedor propio de América, y no sólo el Otro como requisito teórico para avanzar en la construcción de la *ética de la liberación*.

Sobre esta cuestión es posible reconocer las particularidades de los aportes realizados por cada uno de los autores aquí trabajados, recordando el marco de referencia de la Filosofía de la Liberación. Por un lado tenemos las reflexiones y aportes de Dussel que buscan desarrollar una metodología que sea de utilidad para todas las construcciones posibles de los caminos de liberación, buscan una forma de reflexión para poder negar todo sistema que genere, de manera intencionada o como consecuencia de su propio funcionamiento víctimas, dolor en los *otros*. Su propuesta busca una construcción universal en tanto quiere ser una alternativa posible a todas las situaciones donde no se permita, por propio funcionamiento del sistema imperante, la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. Por el otro lado, la propuesta de Rodolfo Kusch, como ya lo hemos trabajado en capítulos anteriores, busca el

---

<sup>6</sup> Kusch, R. GHA. p. 13

sentido de lo propio de América. Su reflexión aporta en el camino de entender las particularidades del ser americano, la forma en que se relaciona con lo propio de *estar*, busca la "definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética"<sup>7</sup>. De acuerdo con esto es posible observar el análisis realizado sobre el horizonte simbólico, el estar, el suelo, la cultura, entre otras cuestiones centrales. Se busca realizar una reflexión del *drama de vivir en América*, de la doble participación simultánea del ser europeo y al mismo tiempo ser parte de la *onticidad americana*<sup>8</sup>. Por lo tanto, podríamos decir que cada uno de estos autores, dentro de la Filosofía de la Liberación, realizan un aporte diferente sobre una misma cuestión, la búsqueda de caminos que permitan la vida en vez de la muerte, que permitan superar la contradicción de vivir en América pero al mismo tiempo que se construye otra realidad, en contacto con el *Otro*, al cual se llega en un contacto directo, mientras que al mismo tiempo es posible construir una crítica al sistema, desde una hermenéutica y ética que no son propios del sistema, sino que surgen de las diferentes praxis de liberación, de las diferentes comunidades de liberación, que, en nuestro caso, son posibles a partir de haber entendido el juego presentado en América, ya que, según Kusch, "América supone la pesada tarea de ser humano y haber hecho un límite con el caos y con las cosas, para buscar un camino interior que nos conduzca a la verdad primera de la vieja sangre"<sup>9</sup>.

Fortalezas, aportes, que nuestra metáfora toma: Dussel - Kusch

De cada uno de las propuestas analizadas es posible rescatar y reconocer un valor para la construcción de la metáfora aquí propuesta. Será este el momento entonces de señalar estas diferentes cuestiones, que ya han sido desarrolladas hasta este momento, pero ahora se reubicarán estos aportes como parte de la construcción y análisis propuesto.

---

<sup>7</sup> Kusch, R. AP p. 3

<sup>8</sup> Kusch, R. Cf *Seducción de la barbarie*. p. 103

<sup>9</sup> Kusch, R. AP. p. 253

"El reconocer responsablemente a la víctima como sujeto autónomo en su corporalidad sufriente, como Otro que el sistema, subvierte el mal y posibilita como futuro el proceso de liberación"<sup>10</sup> (E. Dussel)

(a) *Principio de la liberación*

Es posible considerar, de acuerdo a lo ya analizado, la ética de la liberación como una propuesta que indudablemente no carece de rigurosidad en su análisis y presentación teórica. Es posible ir observando cómo se construye y propone cada uno de los momentos que la componen, desde las presentaciones más generales hasta el momento de cierre de cada una de sus hipótesis y tesis. Rescatamos como uno de los aportes centrales de Dussel y su filosofía. La propuesta de construcción de una ética con características distintivas, no solo porque se construye a partir del diálogo y debate con otras escuelas y corrientes (dentro de las más rescatadas está la filosofía de Levinas y la ética del Discurso), sino porque además busca una propuesta que pueda trascender características particulares y locales, sin que estas cuestiones específicas sean olvidadas, y que sean de utilidad y tengan vigencia en cualquier situación y momento posible, que tenga la posibilidad de ser arma y herramienta para oponerse a cualquier sistema que genera víctimas, sin tener que pensar en fronteras de territorios o sistemas diversos. Su propuesta parte de una condición material, de un criterio específico y particular: la existencia de la víctima. Es necesario negar, criticar, oponerse a todo aquel sistema que a partir de su existencia (con o sin intencionalidad) produzca víctimas, produzca el dolor y sufrimiento de un ser humano. Toda la *ética de la liberación* se construye a partir de este principio material, se construye a partir de criticar las condiciones que impiden el desarrollo, producción y reproducción de la vida humana. La fuente de la crítica al discurso central, europeo, se encuentra en la palabra y rostro del que sufre, de el *otro*, como ya lo hemos visto anteriormente, que es exterior a la totalidad y por lo tanto la evidencia de las consecuencias de ésta. Para Dussel "La filosofía de la Liberación es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace en la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia expresa de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad"<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Dussel, E. ELEGE p. 373 - 374

<sup>11</sup> Dussel, E. ELEGE p. 71

Por estas características Dussel considera que su ética es una ética de la vida, porque tiene como patrón la posibilidad o negación de la misma. Pero, a su vez, esta ética también tiene la característica de ser universal, no solo tiene la condición de ser particular y material sino también universal, pudiendo de esta manera presentarse como una *ética de la liberación* para todos aquellos momentos en los cuales se produce la injusticia, para todos aquellos momentos en los cuales el sistema produce víctimas, genera dolor, donde es necesario considerar el concepto de víctimas no como una idea abstracta o general, sino como el *otro* que sufre, como el cuerpo que siente el dolor y la tortura, es el *otro* en tanto otro real que es víctima. Es necesario poder reconocer al *otro* como tal, en un encuentro que todo lo cambia, porque en primera instancia cambia la perspectiva de aquel que reconoce al que sufre, ya que se genera, en el propio reconocimiento, una relación de responsabilidad para con la víctima, la relación ética es primera, por lo tanto soy responsable del otro. Además, el momento de reconocimiento también todo lo cambia ya que es la posibilidad de vislumbrar los caminos de liberación, las diferentes praxis de liberación, ya que se construye, a partir del reconocimiento y responsabilidad, la comunidad de víctimas. Al producirse dicho reconocimiento, se cambia y se asume una postura crítica que necesita del cambio para que no puedan existir más víctimas. La comunidad de víctimas es la condición material necesaria para construir una alternativa posible al sistema, es la negación del sistema que genera víctimas, es la posibilidad crítica de construir alternativas frente a la oferta de muerte y sufrimiento que produce el mundo de las víctimas. Esta ética se construye sobre un criterio material que dé cuenta de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana. La importancia del criterio material está en que toda la ética, los tres principios universales -material, formal y de factibilidad- se definen por la existencia de la víctima. En palabras del propio Dussel podemos decir que "Las víctimas, por su mera existencia [...] juzgan al acto como no verdadero (al no poder reproducir la vida, desde el principio material), no válido (al haber sido excluido de la discusión, desde el principio formal), no factible o eficaz (desde la imposibilidad del cumplimiento de los dos anteriores principios)"<sup>12</sup>.

No es menor tampoco el valor de la responsabilidad y autoresponsabilidad que esta ética propone, ya que coloca de esta manera un deber

---

<sup>12</sup> Dussel, Enrique. "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", en Revista Anthropos: Enrique Dussel, *Un proyecto ético político para América Latina*. N° 180, septiembre octubre 1998. Barcelona, España. p. 30

en cada una de las personas, pero a su vez existe un deber para con uno mismo, existe un principio de acción que es individual, la condición de víctima es producto del exterior, del sistema, de la totalidad que no da lugar a la alteridad, que niega la posibilidad de vida del que no es la totalidad misma. Pero en cambio, la posibilidad de tener una postura crítica, comprender a partir de la situación de la víctima la propia historia y la historia que genera la situación de exclusión, y al mismo tiempo de poder reconocer al otro que como uno es víctima, y de esta manera ser parte de una comunidad de víctimas y construir diferentes praxis de liberación, es posible desde uno mismo, el principio de acción (y por lo tanto de resultado) existe desde uno y no desde el exterior, la posibilidad y cambio está en la acción de los sujetos críticos que se reconocen, reconocen al otro y comprenden la responsabilidad con uno mismo y con el prójimo. Nos explica Dussel que "la responsabilidad por el otro [...] no sólo me obliga a buscar en el sistema o Totalidad vigente la causa de la victimación, que sería el momento propiamente crítico de la ética"<sup>13</sup>, sino que me hace responsable de dicho sufrimiento (el no asumir esta responsabilidad no significa que la misma desaparezca, se es igualmente responsable tanto si se asume la responsabilidad como si se la ignora, de manera independiente a las acciones que se decidan realizar a partir de dicha responsabilidad). En palabras del propio Dussel, y recuperando los análisis ya desarrollados en capítulos anteriores, podemos resumir que *"el que argumenta con pretensión de validez práctica desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos afectados deben participar tácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a un acuerdo sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcando dicho procedimiento y decisión dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético – material"*<sup>14</sup>.

Esta ética, además de tener la particularidad de ser material y universal, y tener la característica de la responsabilidad para con uno mismo y para con el otro a partir del encuentro cara-a-cara, tiene como una condición fundamental el concepto de comunidad de víctimas como condición de posibilidad para la construcción de otra realidad posible frente a la oferta de dolor y sufrimiento. Lo

---

<sup>13</sup> Dussel, E. ELEGE. p. 367

<sup>14</sup> Dussel, E. ELEGE p. 214

que, quizás, no considera en detalle es la composición de la comunidad de víctimas. El simple hecho de ser todos víctimas del sistema ya constituye una comunidad, pero no es posible contentarse con este simple criterio para tener resuelta la cuestión de cómo nos relacionamos con el otro, de cómo se lleva a cabo el encuentro con el otro y se reconocen sus particularidades, se da lugar a las propias, y sobre todo se comprenden las particularidades del suelo y horizonte simbólico que se habita. Para poder resolver esta cuestión es que nosotros recurrimos, entonces, a la propuesta de Rodolfo Kusch, que si bien no toma la construcción de una ética como la ELEGE, sí reflexiona y realiza su aporte en la forma en que existe la relación de opuestos y miembros de una cultura y continente como el nuestro. Para esto ocuparemos algo de espacio en la siguiente sección de este capítulo, recuperando lo ya trabajado sobre Kusch y sus obras, avanzando a su vez en el camino de la construcción y definición de algunos componentes de nuestra metáfora.

Retomando la idea de *comunidad de víctimas*, ésta surge como segundo momento, el primero es reconocerse a uno como víctima, el segundo es reconocer al *otro* como un semejante, en tanto víctima, y por lo tanto constituir una comunidad crítica (característica que es posible al momento de reconocerse y comprender el propio lugar, la historia y el sistema que produce las víctimas). La comunidad es la que puede negar al sistema y es la que puede llevar a la práctica la alternativa a dicho sistema, el reconocimiento de uno (como víctima) y del otro (también como víctima), de la constitución y parte de una comunidad que como tal es negación del sistema, al igual que la víctima, que genera otra comunidad incluso discursiva, ya que da lugar a la palabra que no es escuchada en el sistema que se presenta como lo legítimo, válido, verdadero y bueno, pero que se invierte completamente frente a la evidencia crítica, material, de la existencia de las víctimas, se produce la negación del sistema en tanto y en cuanto se niega la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.

*"El sujeto de la praxis de la liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término de víctima, a comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. El lugar último, entonces, del discurso, del enunciado crítico, son las víctimas empíricas, cuyas vidas están en riesgo."*<sup>15</sup>

#### (b) Cultura y el acierto fundante

---

<sup>15</sup> Dussel, E. ELEGE. p. 524 - 525

"con la fuente de toda verdad y caos: la vida cotidiana" (R. Kusch)

Lo analizado hasta el momento en este trabajo sobre Rodolfo Kusch y sus obras, nos permite ir encontrando algunos caminos, algunas pistas de por dónde es necesario pensar, por un lado la relación con Enrique Dussel y la Filosofía de la Liberación, y por el otro entender cuáles son sus aportes a considerar para pensar la actualidad de una línea de pensamiento como esta, y de cómo se aporta a la construcción o análisis que estamos llevando adelante en estas últimas líneas del trabajo.

Los aportes que se pueden rescatar en este momento de lo hasta ahora trabajado intentan encontrar diferentes pistas de cómo pensar lo propio de América, de cómo entender las particularidades que nos constituyen como cultura, como sujetos americanos, sobre la diferencia del sujeto occidental, europeo, que subsiste con el valor de una única racionalidad, sin comprender las diferentes formas de pensar, en la línea de la doble vectorialidad, que pueden existir en América, y que por lo tanto constituye parte fundamental al momento de pensar en propuestas posibles que nos permitan pensar algunos caminos de liberación. En este sentido, no podemos pensar en una propuesta que sea completamente universal, que no tenga, en su punto de partida, en cuenta las características propias de una determinada comunidad de víctimas. No podemos suponer que, pese a un planteo como el de la *ética de la liberación*, es necesario sacrificar, en pos de una universalidad diferente, las cuestiones materiales, *situadas*, que no son únicamente la cuestión corporal de la víctima, que si bien es parte del criterio material se pierde todo el resto de las cuestiones que hacen también a la víctima o excluido y su situación de marginación, ya sea por las condiciones que sufre o ya sea porque es necesario entender la propia situación, la propia historia, el lugar que se ocupa. Todo esto es necesario para el propio reconocimiento y el reconocimiento del otro, logrando de esta manera una actitud crítica.

Como ya hemos visto con anterioridad, para Kusch no es un tema menor la relación que se mantiene con el entorno, cómo se habita el lugar. La vida del hombre se desarrolla a partir de su relación con el paisaje, en realidad, con el sentido que el paisaje esconde, su demonismo. Existe una distancia entre el hombre y el paisaje, lo profundo de América y esta distancia -en mayor o menor medida- depende de una decisión, de la voluntad del hombre americano, distancia que nos define como turistas en la propia tierra o viviendo la realidad de habitar en el propio lugar. Existe para Kusch una ambivalencia, un juego

constante de opuestos que definen la propia existencia; no es posible buscar construir un camino de liberación de las condiciones de exclusión que se viven sin primero comprender las características de cada uno de estos opuestos, lo que se juega en el encuentro y cómo es posible decidir por lo propio de América.

"El drama de América está en la participación simultánea del ser europeo y del presentimiento de una onticidad americana"<sup>16</sup>, este es el drama según Kusch, en este juego de estar entre estas formas de vida, que se presentan como opuestos, se resuelve el desarrollo de estas tierras. Algo no menor que es posible observar en esta realidad es la diferencia de estatuto de cada parte de los opuestos. Mientras, por un lado, lo europeo -esa supuesta luz que se busca imitar- es realidad, es la ciudad y sus ciudadanos, es lo que hace mestizo al hombre de América, lo americano, por el otro, es tan solo un *presentimiento*, una sensación que no es presente como realizada, sino tan solo como amenaza de lo profundo, lo oscuro, el ser parte del indígena. Cada uno de estos polos de los cuales se participa de manera simultánea, de acuerdo a la decisión que se toma de la relación con el suelo y hábitat, son las categorías centrales de la propuesta de Rodolfo Kusch: el ser o ser alguien vs. el estar o estar aquí. Es en este juego que hay que pensar la posibilidad de construir una propuesta propia para América, una propuesta ética como camino y acción. No considerar estas cuestiones permite, en el mejor de los casos, presentar una propuesta ética que en el planteo teórico cierre de manera armoniosa, pero al momento de pensar esa misma propuesta en un contexto ya más determinado, es posible intuir el fracaso de la propuesta, ya que los sujetos que forman parte de la comunidad necesaria tienen, como característica propia, diferentes formas de aceptar y vivir lo americano, la relación con el suelo, su condición de pueblo o multitud latinoamericana. No es necesario en este momento repetir o reiterar las categorías que surgen de esta filosofía, que hacen al ser americano, a su contexto, pero estamos haciendo referencia a cuestiones como el *hedor*, *historia grande*, *suelo*, entre otras cuestiones (ver capítulos III y IV).

El análisis de lo propio de América lleva a comprender que existe un choque entre dos culturas, la occidental y la americana, una ligada al *ser*, la otra al *estar*. La relación de ambas será, como ya lo hemos visto, de fagocitación, ya que "*el estar tiene una mayor consistencia vital que el ser en América*". Estas

---

<sup>16</sup> Kusch, R. GHA p. 103

son cuestiones a considerar al momento de pensar y diseñar una propuesta que pueda evaluar caminos de liberación desde lo propio del sujeto americano, desde la propia característica.

Lo que hay que tener en cuenta es que no es lo mismo pensar sobre la idea o concepto de víctima, que tiene una realidad material y es un sufrimiento concreto, pero que el propio concepto de víctima no es específico en tanto y en cuanto no habla de esta víctima. En cambio, es posible pensar a partir de Kusch que podemos contar con una categoría que, ligada a la de víctima en tanto es negación del sistema, pueda dar cuenta de las particularidades de esta víctima, que habita este suelo y es parte de este horizonte simbólico en particular. El aporte de Kusch considera que *"sería importante vivir la confusión, [...] la verdad que vivimos la mitad de nuestra humanidad y no sabemos qué pasa con la otra"*<sup>17</sup>

La cultura, el ser, la constitución de un nosotros se da por lo tanto en este choque de opuestos, en esta situación de una dialéctica especial, que no concluye en una tradicional superación sino que el resultado del choque de opuestos es el propio desarrollo de la contradicción como tal. *"Son los dos polos [la gran ciudad y el interior o pequeña ciudad] entre los cuales se da presumiblemente una cultura americana, la cual por carecer de solidez, no logra integrar un cuerpo coherente"*<sup>18</sup>, por lo tanto, continúa Kusch, *es "preciso revisar el concepto de cultura"*<sup>19</sup>. La cultura es consumo del objeto, es materia de consumo, almacenamiento y contabilidad, es estática y sin sentido real para la existencia. Este es meramente un sentido limitado de cultura, deja de ser cultura propiamente dicho, porque cultura como tal afirma Kusch tiene principalmente un sentido revolucionario. Para entender la propia cultura, para vivirla "es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un absoluto enfrentamiento consigo mismo. La cultura americana es ante todo un modo: el modo de sacrificarse por América"<sup>20</sup>. Lo que está ausente, para poder construir la Ética de la Liberación es lo que está detrás o antes de cada víctima, que hace aún más material y específico el planteo, detrás de toda cultura se encuentra un suelo, *"que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a*

<sup>17</sup> Kusch, R. GHA. p. 32 - 33.

<sup>18</sup> Kusch, R. GHA. p. 67

<sup>19</sup> Kusch, R. GHA. p. 67

<sup>20</sup> Kusch, R. GHA. p. 71

*modo de punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve*<sup>21</sup>. Siendo la relación con el suelo la única universalidad que nos condiciona, es el propio arraigo a lo propio, el suelo es en definitiva, como arraigo, lo que da sentido a la vida.

*"si no tomamos una cultura como objeto, habrá que tomarla como decisión.  
Cabe entonces la decisión cultural, y no el análisis del objeto cultural"*<sup>22</sup>

Existe para Kusch -en la decisión a tomar por lo propio americano, para poder comprender y vivir la cultura de otra manera y poder, en definitiva, comprender las propias características, lo que se vive de cada uno de los opuestos que forman parte de nuestro mundo- la necesidad de *ensayar la palabra nueva* para poder recorrer los diferentes caminos y alternativas de liberación. Se trata de buscar la definición de lo humano en América, no con el objetivo de encontrar dicha definición, sino de realizar la acción constante de búsqueda y diálogo con el *otro*, la práctica, *el operar incesante* que da sentido, se trata de comprender en la vivencia al *estar siendo* como *fórmula dinámica*.

Ya hemos retomado, en este mismo capítulo, cuestiones relativas a la metodología necesaria presentada por Dussel y Kusch, pero vale la pena rescatar, para integrarla a nuestra propia propuesta, la idea de Kusch de cómo juega la negación un papel fundamental al momento de analizar lo propio de América, al momento de entender las subjetividades que podemos encontrar al momento de tomar la decisión por lo americano, al momento de dar lugar a las otras palabras, de reconocer al otro de carne y hueso. En principio, existen en América dos formas del pensar, pero que se presentan como opuestas en tanto, de manera abstracta, es posible separarlas, pero en realidad son ambas formas de un mismo pensar, no es una forma de pensamiento sobre la otra, sino que ambos extremos son necesarios para poder "afirmar la totalidad de la existencia", no es descartando una parte del hombre, sino recuperando la otra, la comprensión total y una realidad total se logra con ambas formas del pensar. Es de esta manera que se puede construir una propuesta propia de pensamiento y una ética o filosofía de liberación que dé cuenta y de respuestas a la propia situación. El análisis de las diferentes formas del pensar nos permite recuperar,

---

<sup>21</sup> Kusch, R. GHA. p. 74

<sup>22</sup> Kusch, R. GHA. p. 145

también, una lógica que sea propia de América, y por lo tanto permita dar con lo propio de América. Es la cuestión que se pregunta Kusch, "¿podemos idear un método que se base en la negación, y que consista en invertir el sentido lógico y científico y parta de la negación para entrar en la pregunta total por la posibilidad del ser?"<sup>23</sup>. La lógica de la negación permite pasar de aquello que simplemente se ve, la música que se escucha, el baile que se observa para, mediante la negación, poder comprender –y no solamente conocer- la voluntad que sostiene la música, el baile o cualquier otra circunstancia, es la posibilidad del mero conocer y comprender lo fasto y nefasto, la existencia, la voluntad, y no solamente el símbolo.

El acierto fundante<sup>24</sup> de la filosofía de Rodolfo Kusch es precisamente la posibilidad de "recuperar nuestra regresión, por dentro de nuestros símbolos y con nuestro suelo [...] a la gravedad de nuestro pensar, [...] nuestra variante de ser en medio del abismo inseguro de nuestro estar"<sup>25</sup>. El poder llevar adelante esta tarea es el camino político a seguir, el camino que puede dar señales de cómo encontrar alternativas de liberación. El planteo es poder entender "cómo se desenvuelve el hombre en un lugar geográfico [que no sólo es geografía] limitado como es América". El camino propuesto es poder, a partir del acontecer en América, del acontecer del hombre, lograr un descubrimiento de lo propiamente humano. El camino consiste en escuchar esas otras voces, que no son únicamente el discurso filosófico o estructuras teóricas para presentar soluciones a las diferentes situaciones de exclusión, poder buscar sentido en el pensamiento popular –también como comunidad de víctimas- buscando el sentido de lo propio, de las propias características, poder comprender el sentido de América y al fin y al cabo "sólo aquí podemos ahora pensar qué pasa con el hombre en general"<sup>26</sup>.

Esta propuesta reconoce como fundamento del filosofar, que no lo hace de espaldas al resto del mundo sino que desde la intelectualidad y la academia se busca aportar al proceso, la circunstancia de estar en América. En este juego propuesto de pensar lo propio y el acontecer para poder descubrir lo propiamente humano es posible vislumbrar la alteridad, se hace presente al momento de dar lugar a otros sonidos. El juego es poder comprender la relación

<sup>23</sup> Kusch, R. LNCA p. 558

<sup>24</sup> Kusch, R. EAFA. p. 128

<sup>25</sup> Kusch, R. EAFA p. 99

<sup>26</sup> Kusch, R. EAFA p. 106

que se da entre el *ser* y el *estar*, donde es necesario plantear una pregunta central, "¿hay una contradicción evidente entre *estar* y *ser*?", el hacer hincapié en la contradicción como conflicto, constituye la principal diversión de la filosofía, cuando nuestro propósito es restituir la globalidad del problema"<sup>27</sup>, no hay que pensar en dos formas de vida, una auténtica de América y la otra como inauténtica, sino buscar la forma de comprender el vivir en general, el vivir del hombre en su totalidad, y nuestra realidad como parte de dicha vida, en la que es posible encontrar el juego ya descrito entre el *ser* y el *estar*. Dicho juego permite encontrar el acierto fundante, que es un juego existencial y este juego permite la fórmula del estar-siendo, que incluye el obrar del ser por un lado, y la condición de estar, dicha fórmula es la paradoja de lo humano propiamente dicho, permite pensar "otra línea para encarar el problema de lo humano". En este juego se encuentra lo total de lo humano.

El aporte que tomamos de Rodolfo Kusch para la construcción de nuestra metáfora va en la línea de reconocer las dinámicas propias de América, el juego del estar-siendo, que permite comprender lo propio del hombre que está situado, que es parte de un horizonte simbólico, que habita un suelo que le genera gravedad y deformaciones. Es, en resumen, una forma de comprender y encarar el sujeto propio de América, el nuevo sujeto del filosofar, que es quien puede ser parte de la comunidad de víctimas, que se reconoce como tal, pero a partir de su condición en el juego entre el *ser* y el *estar*, que revela quien puede ser responsable y auto responsable de su condición de víctima.

El espacio de crecimiento y posibilidad de vida: *La actualidad de la propuesta y la interculturalidad*

Como último momento -no como cierre ya que no consideramos posible tal acción frente a la propuesta planteada- en el despliegue y articulación de la metáfora propuesta que considera como marco la Filosofía de la Liberación, y el aporte de Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, podemos definir un espacio, propio, de reflexión y de condición de posibilidad para que la metáfora de nuestro análisis, un espacio con características particulares, que permita pensar la actualidad de la Filosofía de la Liberación y esta línea de pensamiento y sus componentes. Este espacio daría lugar a las propuestas posibles para pensar los diferentes caminos de liberación, para poder pensar las alternativas posibles

---

<sup>27</sup> Kusch, R. EAFA p. 121

de ver praxis de liberación, para poder pensar alternativas a la totalidad del sistema, sistema que niega la posibilidad de la vida, cortando la posibilidad de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, como también impidiendo que se dé el juego del *estar-siendo* que permite el despliegue y descubrimiento de lo propio de América, la aparición de la alteridad y el dar lugar a las otras voces que no tienen cabida en el discurso oficial.

Este espacio es el del intercambio, el espacio de la interculturalidad, que hemos definido en el capítulo II (Estado del arte) como entender interculturalidad como una "postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir sus referencias identitarias en relación con los llamados otros"<sup>28</sup>. La posibilidad de pensar, para nuestra propuesta, un espacio intercultural surge de la necesidad de contar con, en palabras de Carlos Cullen, "un espacio simétrico para el diálogo y la interacción de las culturas, [...], sólo un espacio público intercultural garantiza estas condiciones, en un contexto de globalización, y es el reaseguro necesario para que la postulada reconstrucción del contrato social, sobre bases normativas de justicia, o la apuesta a un vínculo social más justo, desde subjetividades singulares más creadoras, efectivamente genere una globalización alternativa, sin exclusiones ni masificaciones"<sup>29</sup>. Sería interesante poder contar con un espacio de estas características para poder desplegar, por ejemplo, la Ética de la Liberación o la propuesta de Rodolfo Kusch del encuentro de lo propio del sujeto americano. Lo que posibilita el espacio del diálogo intercultural es dar cabida a la reflexión y producción filosófica por fuera del horizonte conceptual tradicional de la filosofía occidental o que de cuenta de cuestiones de tipo universal (a diferencia de una filosofía latinoamericana que tiene características a partir de lo situado, ver capítulo II. Estado del arte), En estas condiciones, en un espacio o diálogo intercultural como recién lo hemos definido a partir del aporte de Carlos Cullen es posible pensar que se despliegue y de lugar, como marco, a los objetivos y cuestiones centrales de la Filosofía de la Liberación, se podría decir que es lo que permite un nuevo *suelo*. Una condición de un espacio intercultural en el cual sea posible desplegar las diferentes alternativas de pensamiento y reflexión filosófica, "interculturalidad es el reconocimiento de la necesidad de una dimensión fundamental en la práctica de la cultura que tenemos como "propia" tiene que

<sup>28</sup> Fornet Betancourt, *Erasmus* p. 178

<sup>29</sup> Cullen, Carlos, "La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de culturas en el contexto de la globalización", en *Globalización y Nuevas Tecnologías*.

ser la de la traducción de los "nombres propios" que consolidan su tradición"<sup>30</sup>. Es necesario pensar en este espacio para poder considerar las posibilidades prácticas o praxis de liberación que están incluidas en nuestra metáfora, o en las actuales propuestas de diferentes autores, la Filosofía Latinoamericana o la también la Filosofía de la Liberación.

La actualidad de la propuesta es posible si se toman en cuenta diferentes condiciones de posibilidad, algunas de las cuales tienen que ver con lo trabajado a lo largo de los capítulos anteriores, el cara-a-cara, el reconocimiento, la conciencia crítica, el comprender el juego de opuestos que define a lo profundo de América, la lógica de la negación y la metodología que permite alcanzar un nivel de crítica y comprensión no posibles con las reglas y métodos del propio sistema que genera el dolor y sufrimiento. Otra de las condiciones de posibilidad tiene que ver con la necesidad de un espacio intercultural donde sea posible el diálogo y las relaciones éticas (pensando en la ética de la vida, en la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana).

En el espacio intercultural, con las características que define Cullen, recién mencionadas, es posible el encuentro con la alteridad propiamente dicha, ya que el espacio es el que permite la aparición del otro en su propia condición y no el otro en tanto cumple con requisitos impuestos que lo deforman en sus particularidades, digamos otro que en realidad es lo mismo que uno; en este aparecer de la alteridad en toda su densidad permite, a su vez "la interpelación ética como justicia"<sup>31</sup>. No podemos desconocer que este espacio intercultural requiere de atención y trabajo para poder ser llevado adelante, para que permita o de lugar a otro tipo de reflexión filosófica, Raúl Fonet Betancourt sostiene que "es preciso que el diálogo intercultural sea acompañado constantemente de un mecanismo crítico de control"<sup>32</sup>, existe una preocupación metodológica -similar a la planteada por la Filosofía de la Liberación, a la que pudimos observar en Kusch, Dussel y Scannone- que permita la constricción del espacio y diálogo intercultural, no es posible continuar con una metodología parte de la filosofía tradicional, ya que de esta manera se obtendría la misma filosofía y no un cambio cualitativo que es dado por la construcción de un espacio intercultural. La construcción del espacio intercultural, en palabras de Fonet Betancourt "se trata de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de

<sup>30</sup> Fonet Betancourt, *Erasmus* p. 179

<sup>31</sup> Idem p. 64

<sup>32</sup> Fonet-Betancourt, Raúl. *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*. Siglo XXI editores, 1992.

reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual”<sup>33</sup>. La construcción del espacio intercultural para Fernet Betancourt tiene que considerar diferentes cuestiones para poder constituirse como tal y que, a su vez, pueda cumplir con los objetivos e intenciones propuestos, las cuestiones a tomar en cuenta son plantear una relectura de nuestra historia de las ideas, buscando recuperar tradiciones alternativas de pensamiento, construir nuevas metodologías de trabajo y reflexión, dar lugar no solo a las producciones escritas sino también a las culturas orales, redimensionar el mapa del “continente filosófico” dando cuenta de un espacio más amplio y que de lugar a una más rica diversidad cultural, mostrando una adecuada expresión filosófica<sup>34</sup>.

Es en este espacio que podemos pensar, y podemos construir las posibilidades de un nuevo camino, de diferentes praxis de liberación, de alternativas de vida, alternativas de pensamiento, alternativas de construcciones comunitarias de liberación, de otra forma de relacionarse con el *otro* y llegar al *otro*, que las víctimas no sólo tengan ~~vos~~ sino también posibilidad real, no sólo teórica de construcción de una alternativa de vida para poder *estar*, para poder disfrutar de la vida, de la producción y reproducción de la misma.

---

<sup>33</sup> Fernet Betancourt, *Erasmus* p. 178

<sup>34</sup> Cf. Fernet Betancourt, *Erasmus*

## VIII. Bibliografía

“A manera de Manifiesto”. Revista de Filosofía Latinoamericana. Tomo 1, enero – junio 1975 – N° 1. Ediciones Castañeda.

“Manifiesto de Río Cuarto”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Alcoff, Linda Martin / Mendieta, Eduardo “Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel’s Philosophy of Liberation”. Rowman and Littlefield, Maryland, 2000.

Ardiles, Osvaldo. “Prolegómenos para una filosofía de la liberación”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Argumedo, Alcira. *Los silencios y las voces en América Latina*. Ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 1992.

Assmann, Hugo. “Propuestas políticas de una filosofía latinoamericana”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Azcuy, Eduardo. (compilador) *Kusch y el pensar desde América*. 1989. Fernando García Cambeiro.

Carr, W. “¿En qué consiste una práctica educativa?” en *Una teoría para la educación. Hacia una investigación educativa práctica*. Madrid. Morata. 1996. pp. 86-102

Casalla, Mario, “Filosofía y cultura nacional”. En Revista *Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero – junio de 1973, Buenos Aires.

Casalla, Mario, *Filosofía y cultura nacional*. En Revista *Nuevo Mundo*, Tomo 3, enero – junio de 1973, Buenos Aires.

Casalla, Mario. “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Casalla, Mario. “Sobre un significante que insiste: “Argentina”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Casalla, Mario. *América Latina en perspectiva, dramas del pasado, huellas del presente*. Fundación Osde, Buenos Aires, Argentina, 2003.

Cerutti, Horacio. “Para una filosofía política indo-íbero americana”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Cerutti, Horacio. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Cerutti, Horacio. "Urgencia de un filosofar vigente para la liberación". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Cullen, Carlos. "El descubrimiento de la Nación y la liberación de la filosofía". *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Cullen, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1978

Cullen, Carlos. *Reflexiones desde América; Ser y Estar* (tomo I); *Ciencia y Sabiduría* (tomo II); *Yo y Nosotros* (Tomo III). Editorial Fundación Ross. 1986.

Cullen, Carlos, "La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de culturas en el contexto de la globalización", en *Globalización y Nuevas Tecnología*.

Daniel von Matuschka – "Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo Kusch", in: Cuyo: *Anuario de filosofía argentina y Latinoamericana*. Vol.2 - Año 1985-86. Universidad Nacional de Cuyo

De Zan, Julio. "La dialéctica en el centro y la periferia". *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

De Zan, Julio. "La Filosofía de la Liberación de los años 70' y la Argentina de comienzos del S. XXI". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I, II, III*. Siglo Veintiuno Editores. 1973.

Dussel, Enrique. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Dussel, Enrique. *Método para la Filosofía de la Liberación*. Ediciones Sígueme, 1974.

Dussel, Enrique. "La filosofía de la liberación en Argentina; irrupción de una nueva generación filosófica". *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo I, julio – diciembre, Ediciones Castañeda. 1975.

Dussel – Guillot. *Liberación Latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Editorial Bonum, 1975.

Dussel, Enrique. "Elementos para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de filosofía latinoamericana T1*, enero – junio 1975, N° 1.

Dussel, Enrique. *Filosofía Ética Latinoamericana. Tomo I, II, III*. Editorial Edicol. México. 1977.

Dussel, Enrique. *La pedagógica latinoamericana*. Editorial nueva América, 1980.

- Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985.
- Dussel, Enrique. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en Revista *Anthropos: Enrique Dussel, Un proyecto ético político para América Latina*. N° 180, septiembre octubre 1998. Barcelona, España.
- Dussel, Enrique. *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trota. UNAM, UAM-I. 1998.
- Dussel, Enrique. (compilador). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel, Diálogo filosófico Norte – Sur desde América Latina*. Siglo Veintiuno Editores. 1998.
- Dussel, Enrique. “La "Filosofía de la Liberación" ante el debate de la Postmodernidad y los estudios latinoamericanos”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.
- Dussel, Enrique. “Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.
- Fornari Aníbal. “Política liberadora, educación y filosofía”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.
- Fornari, Aníbal. “Auto - comprensión crítica de la Filosofía de la Liberación. Un aporte a 30 años de su propuesta”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Fundamentación de la ética y Filosofía de la Liberación*. Siglo XXI editores, 1992.
- Fornet-Betancourt, Raúl. “Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.
- Gallardo, Helio. *Elementos de política en América Latina*. Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones, 2ª ed, Costa Rica, 1989.
- García Ruíz, Pedro Enrique. “Filosofía de la Liberación” Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana-I, octubre de 1994. Editorial Driada, México, 2003.
- Guillot Daniel. “La mala conciencia del filósofo latinoamericano”. *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.
- Kinen, Antonio Enrique. “Liberación. De qué hablamos, cuando hablamos de liberación”. *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.
- Kusch, Rodolfo. “Cultura y época”. Seminario Fundación Bariloche - SADE Fundación Bariloche, agosto de 1972.

Kusch, Rodolfo. "Una lógica de la negación para comprender a América". *Nuevo Mundo Enero – Junio de 1973 – N° 1*.

Kusch, Rodolfo. "El hombre argentino y americano. Lo americano y lo argentino desde el ángulo simbólico filosófico". *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Año IV, enero – diciembre, Ediciones Castañeda. 1978

Kusch, Rodolfo. *América profunda*. 1962. Obras completas, tomo II. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *Charlas para vivir en América*. Obras completas, tomo I. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *De la mala vida porteña, 1966*. Obras completas, tomo I. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América, 1970*. Obras completas, tomo II. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana, 1978*. Obras completas, tomo II. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano, 1976*. Obras completas, tomo III. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *Indios, porteños y dioses, 1966*. Obras completas, tomo I. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular, 1975*. Obras completas, tomo II. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie, 1953*. Obras completas, tomo I. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Kusch, Rodolfo. *Las religiones nativas, 1987*. Editorial Fundación Ross, Santa Fe, 2000.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad, 1971*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre, 1974*. 4ta edición. Siglo veintiuno editores. Buenos Aires. 2003.

Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad, 1976*. Editorial Lilmod.

Madanes, Leiser, "El optimismo racionalista", material de cátedra (inédito) Filosofía Moderna, FFyL, UBA.

Maliandi, Ricardo. "Liberación, discurso y razón primigenia". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Ortega y Gasset, Jose. *El Espectador, Tomo IV*. "Las dos grandes metáforas". España, Editorial Espasa-Calpe. 1966.

Ortega y Gasset, Jose. *La deshumanización del arte*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostino, 1985.

Parisi, Alberto. "Repensando la Filosofía de la Liberación". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Pro, Diego F. "Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac". *Nuevo Mundo Enero - Junio de 1973 - N° 1*.

Reyes Mate, *Memoria de Occidente, Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona. Anthropos, 1997.

Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Ediciones Europa, Madrid, 1980.

Roig, Arturo Andrés. *El problema de la "alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín*. En Revista Nuevo Mundo, Tomo 3, enero - junio de 1973, Buenos Aires.

Roig, Arturo. "El problema de la "alteridad" en la ontología de Nimio de Anquín". *Nuevo Mundo Enero - Junio de 1973 - N° 1*.

Roig, Arturo - *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* - México, FCE, 1981.

Roig, Arturo A. "Aquellos años de esperanza y dolor. Recuerdos de Mauricio López, filósofo y teólogo de la liberación". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

Rubinelli, María Luisa (coordinadora) - *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Jujuy, Ediunju, 2001.

Sada, Gabriel. *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1996.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. 1968. Siglo Veintiuno editores, decimocuarta edición, 1999.

Scannone, Juan C. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje". *Nuevo Mundo Enero - Junio de 1973 - N° 1*.

Scannone, Juan Carlos. *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*. En Revista Nuevo Mundo, Tomo 3, enero - junio de 1973, Buenos Aires.

Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentina, 1990.

Scannone, Juan Carlos. "Actualidad de la Filosofía de la Liberación". *Erasmus, Revista para el diálogo intercultural. Filosofía de la Liberación, balance y perspectivas 30 años después*. Año V N° 1/2, 2003.

VV.AA.: *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1989.

VV.AA.: *Cultura popular y filosofía de la liberación, una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo I, enero – junio, Ediciones Castañeda. 1975.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo I, julio – diciembre, Ediciones Castañeda. 1975.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Tomo II, enero – diciembre, Ediciones Castañeda. 1976.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Año III, enero – diciembre, Ediciones Castañeda. 1977.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Año IV, enero – diciembre, Ediciones Castañeda. 1978.

*Revista de Filosofía Latinoamericana*. Año V, enero – diciembre, Ediciones Castañeda. 1979.

Yori, Patricia "La Ética de la Liberación de Enrique Dussel en el debate contemporáneo: Una lectura desde las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las ideas latinoamericanas". Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Mendoza, Argentina, 2001.