

MÁS ALLÁ DE LA CULTURA. UNA CONTRIBUCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA PARA «OTRO COSMOPOLITISMO»

BEYOND CULTURE. A CONTRIBUTION OF LATIN AMERICAN LIBERATION PHILOSOPHY FOR «ANOTHER COSMOPOLITISM»

JUAN MANUEL CINCUNEGUI¹ (Universitat de Barcelona).

Recibido: 06/2018

Aprobado: 12/2018

Resumen

En este artículo, abordo las críticas específicas que Santiago Castro-Gómez dirigió hacia la Filosofía de la Liberación de América Latina en la década de 1990, y las críticas generales que Seyla Benhabib dirigió hacia las "reivindicaciones de las culturas" en el ámbito político, con el propósito de resaltar el potencial universalista de los escritos de algunos de sus pensadores más representativos, como Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. Para hacer esto, analizo la retórica original del movimiento a la luz del contexto histórico de su surgimiento, y ofrezco algunas sugerencias para comprender la tradición como portadora potencial de un "nuevo punto de partida" para "otro cosmopolitismo".

Palabras clave: Filosofía de la liberación latinoamericana; Derechos humanos, cosmopolitismo, universalismo, culturalismo.

Abstract

In this article, I address the specific criticisms that Santiago Castro-Gómez directed towards Latin American Liberation Philosophy in the decade of 1990, and the general critiques that Seyla Benhabib directed towards the «claims of cultures» in the political arena, with the purpose to highlight the universalistic potential withing the writings of some of its most representative thinkers, as Enrique Dussel and Juan Carlos Scannone.

In order to do this, I analyse the original rhetoric of the movement in light of the historical context of its emergence, and I offer some suggestions for an

¹ Licenciado y Doctor en Filosofía (Universitat Ramon Llull). Doctor en Ciudadanía y Derechos Humanos (Universitat de Barcelona). Doctorando en Sociología Económica (Universitat de Barcelona). Profesor contratado en la Universitat Oberta de Catalunya y profesor invitado en el Instituto Superior de Ciencias Religiosas de Barcelona – Universitat Ramon LLull.

understanding of the tradition as a potential bearer of a "new starting point" for "another cosmopolitanism".

Key Words: Latin American Liberation Philosophy; Human Rights; Cosmopolitanism; Universalism; Culturalism

I. Introducción

En las páginas que siguen abordaré algunos temas promovidos por un conjunto de pensadores latinoamericanos agrupados en el autodenominado movimiento de la «filosofía de la liberación». En las décadas de 1960 y 1970 estos filósofos alentaron la asunción de un «nuevo punto de partida» para la filosofía latinoamericana que reinterpretaba eso que, en otra época, se llamó “el ser de América”, su originalidad cultural. Para mi propósito me centraré en las obras de los pensadores argentinos Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone. A modo de ilustración analizaré la propuesta de Scannone en su obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*².

Mi intención no es glosar o reivindicar su filosofía. Existen muchas razones para impugnar algunas de las formulaciones originales de estos autores a la luz de algunos fenómenos sociopolíticos actuales. Entre las críticas más severas que se han dirigido contra el «espíritu» y trasfondo de sus pensamientos, encontramos las de autores latinoamericanos autodefinidos como «posmodernos», como Santiago Castro-Gómez, quien en su *Crítica de la razón latinoamericana* (CASTRO-GÓMEZ 2011) denunció la herencia romántica, populista y paternalista de esta corriente.

Otras críticas sugerentes se derivan del análisis que Seyla Benhabib desplegó en *Las reivindicaciones de la cultura* (BENHABIB 2006) sobre los usos y abusos de la cultura en la política contemporánea. Ambas críticas son valiosas y nos permiten depurar nuestro argumento. Un «nuevo punto de partida» debe, entre otras cosas, eludir las justificaciones culturalistas y las tentaciones comunitaristas en nuestra formulación. Sin embargo, el miedo a errar no debe prevenir nuestro esfuerzo por repensar lo acuciante del presente. Por ese motivo, antes de presentar las «figuras» de pensamiento promovidas por la filosofía de la liberación que considero valiosas para mi argumentación, quisiera explicitar brevemente desde qué perspectiva

²SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2011.

analítica me resultan sugerentes estas categorías, y qué asunciones de lado o mantengo en suspenso en mi reflexión.

En primer lugar, tomando en consideración la crítica «foucaultiana» de Castro-Gómez, ignoro en principio las referencias estrictamente culturalistas en la filosofía de la liberación que asumen explícitamente, o dejan entrever implícitamente, una suerte de esencialismo cultural. En segundo término, reconozco que resulta empíricamente cuestionable la hipóstasis que estos autores hacen del «pueblo» o la «clase», y el modo en el cual teorizan su rol mesiánico o su determinación funcional. Obviamente, en la filosofía y en la teología de la liberación las versiones de este mesianismo pueden adoptar diversas formas. Su base es una hermenéutica «inculturada» de la figura bíblica del «pueblo de Dios» o «pueblo elegido». Puede reformularse en clave herderiana (con raíces telúricas, mediadas por la cultura y la religiosidad popular) o puede responderse a ella en clave marxista.

En tercer lugar, dejo a un costado los análisis de Castro-Gómez sobre los movimientos nacionales populares, como el peronismo, que el autor colombiano vincula livianamente a la categoría «populismo», sin especificaciones, lo cual le permite pasar por alto la equivocidad y el uso estratégico que se hace de la misma en la política actual, contribuyendo de este modo a la incompreensión de los fenómenos populares y su relevancia política en la región, los cuales suelen ser juzgados a través de esquemas analíticos que no son congruentes con las realidades diferenciales del subcontinente.

En este contexto, tengamos en cuenta que el mayor peligro para nuestra interpretación de los fenómenos estudiados es el anacronismo. La filosofía de la liberación se formuló originalmente en un momento histórico específico: en plena Guerra Fría, y en un continente signado especialmente por la virulencia de las batallas ideológicas y materiales de los bloques en pugna, y en un contexto en el cual aún estaban plenamente vigentes los postulados de las luchas descoloniales.

Por otro lado, la crítica de Castro-Gómez (la primera edición de su libro es de 1996), contiene todas las ingenuidades que demostró el posmodernismo durante la década de 1990, fuertemente influenciado por el conservadurismo vigente de ese período que sentenció de manera hiperbólica el fin de la historia, el fin de todos los

relatos, el fin del sujeto y numerosas otros fines o muertes que Castro-Gómez se ocupa de defender en los capítulos iniciales de su texto.

Por otro lado, el análisis de Benhabib nos ayuda a problematizar los usos que se hacen en la actualidad de la cultura en la política contemporánea. Nos previene, como la temprana crítica de Castro-Gómez a la filosofía de la liberación, de las tentaciones esencialistas, pero nos invita a forjar diálogos interculturales complejos, motivados por «el *imperativo pragmático* de comprendernos unos a los otros», con las consecuencias morales que ello implica:

Una comunidad de interdependencia se convierte en una comunidad moral solo si se decide a resolver las cuestiones que nos conciernen a todos mediante procedimientos dialógicos en los que todos seamos participantes. Este «todos» se refiere a toda la humanidad, no porque se deba invocar alguna teoría filosóficamente esencialista de la naturaleza humana, sino porque la condición de interdependencia planetaria ha creado una situación de intercambio, influencias e interacciones recíprocas a nivel mundial³.

Si, como la propia Benhabib reconoce, no queremos que este proyecto se reduzca a mera «zalamería», «propaganda», «lavado de cerebro» o «negociación estratégica», estos diálogos tienen que presuponer ciertas reglas. Para empezar, el derecho a una participación igualitaria entre los «socios de la conversación»: «todos aquellos cuyos intereses se ven real o potencialmente afectados por los cursos de acción y las decisiones que pueden devenir de dichas conversaciones»⁴.

Los representantes más destacados de la primera filosofía de la liberación se han sumado de buen grado a esta invitación al diálogo. El propio Enrique Dussel, en su extensa *Ética de la liberación*⁵, ha incorporado la dimensión formal de este diálogo a su formulación de una ética para la globalización, pero no ha dejado por ello de enfatizar que no es posible renunciar a la premisa metodológica original de la filosofía de la liberación, depurada, eso sí, de toda formulación esencialista, que defiende como «nuevo punto de partida» la perspectiva de las víctimas y los excluidos de la ahora llamada «globalización capitalista». En este sentido, la ética de la liberación comparte la visión utópica de una conversación planetaria, pero nos

³BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Editorial Katz, 2006, p. 78.

⁴BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 79.

⁵DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

recuerda que los socios silenciados de esta conversación son las «pruebas de cargo» que se presentan al imaginario tribunal que juzga la justicia última de nuestro modo de vida.

II. Críticas

Hay varios elementos en la formulación de Scannone y otros filósofos de la liberación que suscitan asperezas en su recepción, especialmente entre los más comprometidos universalistas liberales, quienes advierten acerca de los peligros que suponen las tesis culturalistas, románticas y comunitaristas a la luz del objetivo primordial que los anima: «garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual»⁶.

Para empezar, el carácter políticamente «militante» de la filosofía de la liberación, influenciada por cierta recepción del marxismo en América Latina, y las simpatías no disimuladas de algunas de sus corrientes hacia movimientos nacionales y populares como el peronismo, convertido en ilustración manifiesta de «populismo», con todo lo que ese nombre fantasiosamente contiene en escarnios, es un signo que suscita antagonismo entre los adalides de la austeridad conceptual y el normativismo liberal. Por otro lado, su estrecha vinculación con el catolicismo no hace más que avivar suspicacias, especialmente entre corrientes de izquierda que, aun cuando pueden coincidir en una variedad de temas políticos y socioeconómicos (la denuncia de la opresión política, la colonización cultural y la crítica al capitalismo del laissez-faire, o su versión neoliberal más extrema), encuentran incomprensible la fidelidad de estos filósofos hacia la fe cristiana y la Iglesia católica, asociada históricamente con los poderes dominantes. A esto debe sumarse la desconfianza que suscita la elevada consideración de estos autores hacia las liturgias de la cultura religiosa, que son entendidas en términos meramente folklóricos, en comparación con la cultura de masas que parece haber colonizado efectivamente los imaginarios de las grandes mayorías.

Finalmente, frente a la reivindicación identitaria, parece que a la línea argumental de Scannone y otros pensadores del movimiento les caben

⁶SHKLAR, Judith. *El liberalismo del miedo*. Traducido por Alberto Ciria y Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2018, p. 36.

cómodamente las mismas objeciones que se le achacan a los comunitarismos angloestadounidenses o asiáticos, y a las concepciones multiculturalistas que echan sus raíces en el relativismo cultural, que han hecho del «reconocimiento» de la diferencia la base de la «política posmoderna».

Como señala Benhabib, las «reivindicaciones culturales» se han convertido en las últimas décadas en un elemento clave para entender la disputa política en el seno de las democracias capitalistas, y también en una objeción al cosmopolitismo de los derechos humanos en el ámbito internacional. No obstante, Benhabib interpreta la política cultural como una extraña mezcla que contiene (i) una perspectiva antropológica sobre la igualdad de todas las formas de expresión, pero también (ii) un énfasis romántico, de estilo herderiano, en las características únicas e irreducibles de cada una de esas formas culturales. Frente a esto, la crítica de Benhabib apunta contra la pretensión de que todo universalismo acaba siendo una forma de etnocentrismo. Los juicios de este tipo están fundados en la falacia de que las culturas son «totalidades herméticas, selladas e internamente autoconsistentes»⁷.

Resulta plausible leer la posición de los filósofos de la liberación en estos términos, especialmente si interpretamos sus primeras formulaciones a la luz de los debates actuales en torno al reconocimiento de la diferencia. Pensemos, por ejemplo, en el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth sobre la prioridad y acomodación de las metas de la redistribución y el reconocimiento moral y político⁸; o el tipo de argumentación relativista que ha acompañado la teorización del multiculturalismo, que en muchas ocasiones ha servido a las élites locales para legitimar su autoridad tradicional sobre la base del derecho a la diferencia, como ocurre en países como Malasia o Singapur en relación con los llamados «valores asiáticos»; o en algunas regiones de Europa y Norteamérica en donde es plausible que las élites locales intentan instrumentalizar las diferencias lingüísticas y culturales, convertidas en el sustento de robustos movimientos separatistas, con el fin de «realizar sus propias transacciones económicas y culturales»⁹.

Como ya he señalado, la tesis central de Benhabib es que las posiciones culturalistas en la política contemporánea están infectadas en su mayor parte por

⁷BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 77.

⁸FRASER, Nancy y Axel HONNETH. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Traducido por Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

⁹BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 48.

una serie de falacias epistemológicas que permiten la justificación de las reivindicaciones culturales. Los representantes conservadores de estas posiciones, como Samuel Huntington, justifican la separación de las culturas so pretexto de que ello evitaría el tipo de hibridaciones culturales que genera conflictos e inestabilidad. Por su parte, los representantes progresistas de estas reivindicaciones culturales lo hacen explicando que la preservación de las mismas corrige los patrones de dominación, daños simbólicos y tergiversaciones por parte de las culturas dominantes sobre las subalternas. Benhabib responde:

Sean conservadores o progresistas, estos enfoques comparten premisas epistémicas falsas: (1) que las culturas son totalidades claramente delineables; (2) que las culturas son congruentes con los grupos poblacionales y que es posible realizar una descripción no controvertida de la cultura de un grupo humano; y (3) que, aun cuando las culturas y los grupos no se corresponden exactamente entre sí, y aun cuando existe más de una cultura dentro de un grupo humano y más de un grupo que pueda compartir los mismos rasgos culturales, esto no comporta problemas significativos para la política o las políticas. Estos presupuestos forman lo que denominaré «la sociología reduccionista de la cultura»¹⁰.

Como otros teóricos sociales, entre ellos muchos culturalistas que también reniegan del esencialismo cultural, Benhabib defiende el constructivismo social, pero a diferencia de sus antagonistas en el debate sostiene que son los observadores sociales los que imponen, en contubernio con las élites locales, el tipo de unidad y coherencia que pretenden poseer las entidades culturales. «Cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar»¹¹ (BENHABIB, 2006, p. 29).

No obstante, la denuncia de Benhabib tiene una deriva inesperada. Si bien es cierto que la manipulación «populista» es un peligro real, y que el fenómeno de cosificación de la cultura encierra peligros bien conocidos, también es cierto que la teorización de Benhabib padece de distorsiones semejantes. En su defensa del liberalismo, dice Judith Shklar:

Nunca se pueden analizar o evaluar honestamente las prácticas tácitas y santificadas que prevalecen en el interior de todas y cada una de las fronteras tribales porque, por definición, están ya asentadas de forma permanente en el seno de la conciencia

¹⁰ BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*.

comunitaria. A menos que haya una revisión pública y abierta de todas las alternativas prácticas, especialmente de las nuevas y ajenas, no puede haber ninguna elección responsable y ningún modo de controlar a las autoridades que afirman ser la voz del pueblo y su espíritu. La arrogancia del profeta y el bardo que proclaman normas arraigadas es mucho mayor que la de cualquier deontólogo; porque ellos afirman no solamente revelar un alma popular oculta, sino hacerlo de un modo que no está sometido a una revisión extratribal¹² (SHKLAR, 2018, p. 70).

Si es cierto, como sostiene Benhabib, que cualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia «con el propósito de comprender y controlar», y si es cierto que la única manera de «analizar o evaluar honestamente las prácticas tácitas y santificadas que prevalecen en el interior de todas y cada una de las fronteras tribales» es ir más allá de la misma conciencia comunitaria para juzgarla desde afuera, a la luz de otras alternativas y novedades, la distorsión afecta a ambos, y por ese motivo deberíamos ser cautos, sin olvidar, como señala la propia Shklar y los filósofos de la liberación no dejan de repetir, que el criterio último de nuestros juicios son las experiencias de «las víctimas más probables», «las personas menos poderosas»¹³.

Por ese motivo, resulta imprescindible a la hora de juzgar a la filosofía de la liberación latinoamericana, como a otras formulaciones análogas articuladas desde «las experiencias de las víctimas» - sin que ello suponga ahorrar en recaudos para proteger los principios irrenunciables de libertad e igualdad – que evitemos el anacronismo que supone la descontextualización de los argumentos esgrimidos en su génesis. Obviamente, existen tendencias culturalistas dentro del movimiento de la filosofía de la liberación que ontologizan las diferencias, apuestan por posiciones esencialistas y, por ello mismo, les caben muchos de los argumentos esgrimidos por Benhabib. No obstante, no debemos olvidar que la filosofía de la liberación se articuló en otro mundo, el de la Guerra Fría, una época en la cual la región se convirtió en un campo de batalla entre los poderes en pugna a nivel mundial; un escenario en el que se implementó un brutal escarmiento sobre las mayorías populares que costó la vida de centenares de miles, sino millones de individuos, desde Ciudad Juárez a Tierra del Fuego; una época en la cual los gobiernos de las sociedades centrales parecían sentirse más cómodos con dictaduras «anticomunistas» que con gobiernos democráticamente elegidos por sus pueblos;

¹²SHKLAR, *El liberalismo del miedo*, p. 70.

¹³SHKLAR, *El liberalismo del miedo*, p. 71.

una época en la que los derechos humanos aún no formaban parte del imaginario global.

En este contexto, no parece justo acusar a Scannone o a Dussel de estar al servicio de un proyecto culturalista, especialmente cuando prestamos atención al modo en el que conciben la cultura latinoamericana. No lo hacen en términos de un referente o sustrato primordial, sino como el producto accidental de un mestizaje e hibridaciones fortuitas entre lo amerindio, lo hispánico y, posteriormente, la abigarrada convergencia de culturas, fruto de las sucesivas oleadas de migraciones que han ido contribuyendo a la peculiaridad latinoamericana.

De la formulación de Enrique Dussel se desprende que los diálogos interculturales deben comenzar prestando atención al hecho que las culturas no son fenómenos permanentes, aunque sean «perdurables» históricamente, no forman unidades coherentes, sino que emergen como una agregación de partes que negocian su unidad transitoria y conflictiva, y por ello mismo se trata de fenómenos no sustanciales, desprovistos de una esencia discernible.

Por consiguiente, nos dice Dussel, desde el punto de vista de la praxis intercultural, los diálogos deben comenzar asumiendo la pluralidad intracultural antes de pasar a la fase de los diálogos interculturales sur-sur, y los diálogos interculturales sur-norte. Entendiendo «sur» y «norte» como marcadores análogos al binomio «centro-periferia», binomio que la filosofía de la liberación heredó en su primera etapa de las «teorías de la dependencia», las cuales fueron clave en su articulación, junto con la teología de la liberación, la noción levinasiana de «alteridad» y la hermenéutica antropológica de Rodolfo Kusch, quien resignificó algunos datos etnográficos de los pueblos latinoamericanos en clave onto-fenomenológica.

Es cierto que algunos pasajes de las obras de estos pensadores despliegan una retórica muy propia de una época marcada por un paradigma político «revolucionario» muy alejado de nuestros imaginarios actuales, que resulta sospechosa para nuestros oídos afectados por las presunciones posmodernas y consensualistas actuales. Especialmente, aquellos fragmentos en los que se aborda explícitamente la cuestión de la *alteridad*, entendida esta noción en estrecha continuidad con la concepción de Emmanuel Levinas, en la cual el grupo de filósofos

encontró un paradigma afín para abordar el tema del pobre y el oprimido, centro de gravedad de todo el edificio discursivo del movimiento.

Castro-Gómez, sin embargo, denuncia que es precisamente la noción de *alteridad*, aplicada a Latinoamérica como un universo cultural hipotéticamente homogéneo lo que delata el esencialismo romántico, culturalista, de los filósofos de la liberación, quienes oponen a la modernidad occidental, la «modernidad otra» que encarna «lo latinoamericano», contraponiendo al «poder bueno» interior de la cultura, el «poder malo» de su exterioridad, y asumiendo que «los de abajo», el mundo de los pobres y los oprimidos, representan la bondad perdida, en una suerte de rearticulación del «mito del buen salvaje», e identificando a «los de arriba» con los intereses egoístas del imperialismo¹⁴.

Castro-Gómez reconoce que la filosofía de la liberación fue pionera en la crítica del sujeto ilustrado de la modernidad europea. Señala que Enrique Dussel se adelantó en varias décadas a las críticas que autores de renombre mundial como Gianni Vattimo o Jacques Derrida expusieron siguiendo la crítica de Heidegger a la metafísica occidental. Y agrega que los filósofos de la liberación denunciaron la relación intrínseca entre «el sujeto moderno y el poder colonial europeo», afirmando que detrás del ego cartesiano se oculta un *logocentrismo* que convierte al sujeto en un demiurgo «capaz de constituir y dominar el mundo de los objetos». El *ego cogito* – nos dice Dussel – transformado en mera voluntad de poder, pasa de ser un «yo pienso» a convertirse en un «yo conquisto», el fundamento epistémico de la dominación europea a partir del siglo XVI.

La consecuencia que extrae Dussel de esta interpretación, siempre siguiendo la lectura del crítico colombiano, es que los oprimidos son la «exterioridad» de las relaciones modernas de poder. «El *otro* de la “mismidad” moderna – dice Castro-Gómez – es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la “exterioridad” del sistema moderno-colonial, se convierte en la única fuente de renovación de todo el planeta»¹⁵ (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 38).

¹⁴CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 39.

¹⁵CASTRO-GÓMEZ, *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 38.

El pensador colombiano ve en esta noción de *alteridad* y en la asunción de la exterioridad por parte del pobre y el oprimido una suerte de gesto paternalista, que está en línea de continuidad con el modelo pastoral de la Iglesia Católica, al que la teología de la liberación no renunció, y que acabó traduciendo en el marco de la filosofía de la liberación en una reivindicación de las formas de populismo que encarnan los movimientos políticos nacionales y populares que se articulan en torno a las figuras carismáticas de los líderes o caudillos, como fueron Juan D. Perón en Argentina, Fidel Castro en Cuba, o más recientemente, Hugo Chávez en Venezuela, quienes pretendieron encarnar la voluntad del pueblo y su anhelo de liberación.

El relato de Castro-Gómez, como ya hemos indicado, ofrece sugerentes elementos para la articulación de una crítica de la razón latinoamericana que no debe en modo alguno desdeñarse. Su análisis echa luz sobre aspectos problemáticos de la cultura política y la hermenéutica social en América Latina. No obstante, su articulación caricaturiza algunos de los objetos de su análisis, en parte debido a la adopción de un lenguaje y una perspectiva que, en su apuro por firmar un veredicto sobre la herencia filosófica del continente a la luz de la promesa primermundista del «fin de la historia», entendida como fin de todo «metarrelato», no alcanza a vislumbrar el servicio que ofrece a las nuevas formas de colonización y explotación que se asomaban entusiastas en el nuevo horizonte global con el derrumbe de la llamada «cortina de Hierro».

En este marco, vale la pena recordar en qué se han convertido las expectativas que animaba a los críticos posmodernos, entre los cuales se encontraba el propio Castro-Gómez, con el fin de recontextualizar su argumento a la luz de la historia reciente que, emergiendo de los neblinosos escenarios de la Guerra Fría, George H. W. Bush anunciaba en 1991 como un «nuevo orden mundial, una nueva era, más libre frente a las amenazas del terror, más fuerte en su persecución de la justicia, más segura en su búsqueda de la paz (...) una era en la cual las naciones del mundo, del Este y del Oeste, del Norte y del Sur, [podrían] prosperar y vivir en armonía»¹⁶.

Sin embargo, los anuncios del fin de la historia que acompañaban las promesas de más democracia y mayor bienestar mundial, se convirtieron en pocos

¹⁶MAZOWER, Mark. *Governing the World. The History of an Idea*. New York: Allen Lane, 2012, p. ix.

años en un nuevo *desorden* global. El fallido proyecto neo-imperialista en el que se embarcaron los Estados Unidos, animados por su victoria pírrica frente al bloque soviético (1989); la resaca con la que amaneció el milenio, con el estrepitoso fracaso geopolítico que supuso la declaración de la «Guerra contra el terror» (2001); y la crisis económico-financiera que ha puesto en evidencia la promiscuidad en la que conviven los aparatos burocráticos de los Estados, las organizaciones y organismos internacionales y los poderes corporativos de la economía global (2008), han acabado socavando la legitimidad de las formas sociales institucionales impuestas por el capitalismo neoliberal.

Al tiempo que millones de individuos en el mundo son empujados a la miseria, robados de sus horizontes de progreso y esperanzas, crece el malestar ante la percepción de una globalización económica elitista, un posmodernismo cultural estéril políticamente, y un cosmopolitismo conservador que acaba interpretándose como una burla de las oligarquías que conducen desde las sombras el futuro de la humanidad.

Mientras algunos de los llamados «movimientos populistas de izquierda» interpretan la condición de pobreza, opresión y exclusión como la prueba de cargo contra el orden global, e intentan recuperar las desgastadas figuras utópicas y revolucionarias del pasado y la tradición mesiánica de los de abajo, los «movimientos populistas de derecha» despliegan una respuesta reaccionaria que se alimenta con el miedo, inculcando en quienes no han caído aún en desgracia el temor hacia las masas de desafortunados que detrás de los multiplicados muros y alambradas vociferan: refugiados y migrantes, convertidos en las nuevas «invasiones bárbaras» en los países central; y en las urbes globales de las sociedades periféricas del sur, donde los miserables que sobreviven en los intersticios de la economía sumergida, son asociados a la delincuencia y el crimen.

III. De la revolución a la ética de la liberación

En la filosofía de Scannone, Dussel y otros filósofos de la liberación, la cuestión del «punto de partida» se articuló en el marco de una serie de debates que, en las décadas de 1960 y 1970 convocaron a un variopinto círculo de intelectuales

latinoamericanos a responder a la pregunta: ¿qué tiene Latinoamérica para aportar, específica y genuinamente, a «lo humano universal»?¹⁷.

En este sentido, aunque la propuesta, en palabras del propio Scannone, está marcada ineludiblemente por su «inculturación», se ofrece como un «aporte» que puede enriquecer nuestra perspectiva común, transcultural, y, por consiguiente, que puede concebirse como parte del esfuerzo común por encontrar un «nuevo punto de partida», un «nuevo principio» para los derechos humanos o lo que los derechos humanos en su versión más radical o revolucionaria representan en nuestra época.

Ahora bien, como señala Scannone, ese hipotético «nuevo punto de partida» no pretende ser «fundamentalista» al modo que lo fue el *cogito* cartesiano. Para empezar, porque la toma de conciencia que supuso su adopción es el resultado de las dinámicas y lógicas internas de una «tradición». Pero, además, porque la noción de «principio» no se refiere a un mero comienzo en cuya originalidad podría establecerse hipotéticamente la legitimidad de aquello que sostiene. Aquí «principio» hace referencia a la adopción por parte de estos autores de una nueva perspectiva que afectará al asumirse todo aquello a lo que atienda o encarne.

Ahora bien, me acerco a la propuesta de Scannone debido al carácter sugerente de algunas de sus ideas, pero también motivado por la convicción de que en los asuntos que nos conciernen no podemos permanecer cautivos en las formalizaciones abstractas que exige la «globalización del sentido». Necesitamos abordar, al menos de manera ilustrativa, algunos de los muchos esfuerzos realizados por los grupos subalternos para hacer oír y visibilizar el modo en el cual experimentan la crisis del presente las poblaciones periféricas, intentando entenderlas en sus propios términos antes de someterlos a los mecanismos de legitimación que exige la complejidad de los diálogos interculturales y los procesos de iteración democrática.

En este sentido, Seyla Benhabib ha defendido convincentemente su formulación de «otro universalismo». Esta expresión hace referencia al intento por parte de Benhabib de superar las habituales estrategias de justificación y la tarea de enumeración minimalista de los contenidos de los derechos humanos con el fin de lograr una comprensión más robusta y expansiva de los mismos, basada en la

¹⁷SCANNONE, Juan Carlos. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires: Docencia, 2011, p. 15.

noción del «derecho a tener derechos». De acuerdo con Benhabib, a diferencia de la comprensión de Hannah Arendt, a quien pertenece originalmente la expresión, no estaríamos hablando de un «derecho político» identificado estrechamente con el «derecho a la membresía de una comunidad política», sino a la necesidad más amplia de que a las personas humanas se les reconozca una personalidad legal por parte de la comunidad internacional¹⁸.

En el argumento de Benhabib esta interpretación ética y legal del «derecho a tener derechos» está acompañada por otros dos elementos que pretenden eludir las objeciones habituales que se le hacen al universalismo cosmopolita. La primera gira en torno al hipotético carácter abstracto de los derechos humanos. Benhabib responde articulando una distinción entre la perspectiva del «otro generalizado», perspectiva por medio de la cual se accede a una visión de cada individuo como titular de iguales derechos y deberes, y el «otro concreto», una perspectiva que requiere que veamos a cada ser «como un individuo con una constitución afectivo-emocional, una historia concreta, y una identidad individual y colectiva, y en muchos casos, en posesión de más de una identidad colectiva»¹⁹(BENHABIB, 2011, p. 69).

La segunda objeción gira alrededor del supuesto eurocentrismo que subyace al «nuevo cosmopolitismo». Para ilustrarlo, Benhabib recurre a la reivindicación de la universalidad de la filosofía y el racionalismo occidental que Edmund Husserl esgrimió en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Benhabib cita un fragmento de la conferencia impartida en la Sociedad Cultural de Viena por Husserl en 1935, en la misma época en la que redactaba el texto en cuestión. Decía Husserl entonces:

Formulemos la pregunta: ¿cómo se caracteriza la figura espiritual de Europa? Es decir, Europa no en un sentido geográfico, no desde el punto de vista de los mapas, como si fuera posible determinar el conjunto de los hombres que coexisten aquí territorialmente como humanidad europea. Los «dominios» ingleses, los Estados Unidos, pertenecen claramente, en un sentido espiritual, a Europa; no así los esquimales o los indios de las tiendas de campaña de las ferias anuales, ni los gitanos que vagabundean continuamente por Europa. Es manifiesto que bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de

¹⁸BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity. Human Rights in Trouble Times*. Cambridge: Polity, 2011, p. 9.

¹⁹BENHABIB. *Dignity in Adversity*, p. 69.

un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones²⁰.

A este acto de fe en la razón occidental por parte de Husserl, que viene acompañada por una opinión desdeñosa respecto a minorías como la de los esquimales, los indios y los gitanos, responde Benhabib señalando que a partir de la *Declaración Universal de los derechos humanos* de 1948, con lo que nos encontramos es con el reflejo de una experiencia de aprendizaje que no solo involucra a la humanidad occidental, sino a la humanidad en su conjunto. Para Benhabib, las batallas de las guerras mundiales se desarrollaron no solo en Europa, sino también en los territorios coloniales de África y Asia, y después de la guerra, las luchas por la liberación nacional y el anticolonialismo llevaron al primer plano el principio de autodeterminación de los pueblos. Y en ese sentido, señala que los documentos de derecho público internacional son el resultado de esas luchas colectivas y el aprendizaje común de la humanidad. Dice Benhabib:

Puede que resulte demasiado utópico llamarlos pasos de cara a una «constitución mundial», pero son más que tratados entre Estados. Son documentos de derecho público global que, junto con otros desarrollos en el dominio de la *lex mercatoria*, están alterando el terreno del ámbito internacional. Son elementos constituyentes de una sociedad civil global y no meramente internacional. En esta sociedad civil global, los individuos no son portadores de derechos únicamente en virtud de su ciudadanía dentro de Estados, sino en virtud de su humanidad sin excepción. Aunque los Estados siguen siendo los actores más poderosos, el margen legítimo y legal para su actividad es cada vez más limitado²¹.

En este contexto, en el marco de la nueva *lex mercatoria* que impulsa el capitalismo neoliberal y la emergencia de una sociedad civil que ha puesto en entredicho las pretensiones de no interferencia de los Estados, cabe preguntarse qué sentido tiene regresar a formulaciones de tipo comunitaristas o culturalistas, como la que propone Scannone, que en muchos sentidos parecen ir a contracorriente del proceso de expansión cosmopolita que defiende Benhabib, cuya promesa consiste en que dicho proceso desembocará en algún momento en una suerte de «constitución mundial», la demarcación de una jurisdicción global que permitirá la defensa efectiva de los derechos humanos, el fortalecimiento de las

²⁰HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991, p. 328.

²¹(BENHABIB. *Dignity in Adversity*, p. 75.

redes institucionales de gobernanza y, con ello, la legitimación de intervenciones humanitarias cuando Estados recalcitrantes perpetren crímenes contra sus poblaciones.

Además de la aparente incongruencia del proyecto de Scannone y otros filósofos de la liberación latinoamericana con el proyecto cosmopolita defendido por Benhabib, abordar un pensamiento como el del filósofo y teólogo argentino encierra otra dificultad. Nos encontramos ante un pensamiento cuya complejidad no estriba exclusivamente en el tipo de conceptualización filosófica que despliega, sino más bien, en que es un pensamiento forjado en la confluencia de la teología, la fidelidad a la doctrina social de la iglesia, la tarea pastoral inculturada y un modo de hacer filosofía que echa sus raíces en la «sabiduría popular latinoamericana». Todo esto lo aleja «formalmente» de los criterios que se exigen habitualmente en esta área de investigación donde resulta aparentemente mandatorio ceñirse a la razón secular, traduciendo las justificaciones tradicionales, cuando sea el caso, a un lenguaje que se acomode a los estándares de la esfera pública²².

No obstante, es justamente esta incomodidad la que me interesa explorar. En este sentido, el esfuerzo de retraducción de su formulación teológica y filosófica tiene un doble propósito. Por un lado, problematizar la teorización de Benhabib en torno a las iteraciones democráticas y los diálogos interculturales, tal como ella o Habermas los imaginan. Aquí la controversia gira justamente en torno al mandato de traducción. Charles Taylor²³ y Enrique Dussel²⁴ defienden comprensiblemente que algo importante se pierde en ese proceso. Refiriéndose a la posición de Habermas, dice Taylor:

Lo que sirve de base a esta idea es algo así como una distinción epistémica. Hay una razón secular que cualquiera puede utilizar y con la cual puede llegar a conclusiones, es decir, conclusiones con las que todos pueden estar de acuerdo. Existen también lenguajes especiales que introducen supuestos extraordinarios, que podrían incluso contradecir a los de la razón secular ordinaria. Estos supuestos son mucho más frágiles desde un punto de vista epistémico; de hecho, no te convencerán a menos que ya los admitas. Por tanto, la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones

²²HABERMAS, Jürgen. *El mundo de la vida, política y religión*. Traducido por Jorge Seca Gil. Madrid: Trotta, 2015, p. 218.

²³TAYLOR, Charles. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

²⁴DUSSEL. *Ética de la liberación*.

contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial. Por eso hay que mantenerla al margen²⁵(TAYLOR, 2011, p. 53).

Ahora bien, lo que en este caso resulta especialmente sospechoso es justamente la aparente irrelevancia del lenguaje religioso (y, para el caso, de cualquier otro lenguaje que exprese una visión del bien o una idea inspirada en una visión de este tipo que no se acomode a los límites establecidos por la razón secular). Repito: siendo este el caso, y más allá de las dificultades empíricas que esto pueda suponer para el normal funcionamiento de las democracias liberales, resulta relevante para nuestra discusión abordar un ejemplo como el de Scannone y otros filósofos latinoamericanos porque en el modo en el cual resolvamos esta encrucijada, y en dependencia del tipo de posición que adoptemos respecto a lo traducible e intraducible de nuestras posiciones en el espacio público, y el modo en el cual definamos el tipo de cargas que ello supone para los individuos en dicha esfera, definiremos el tipo de diálogo intercultural al que aspiramos, el tipo de iteraciones democráticas que seremos capaces de articular, y el tipo de consensos que finalmente confluirán en la formulación de esa «constitución mundial» a la que aspira Benhabib y otros cosmopolitas.

Por otro lado, existe otro aspecto que resulta sospechoso en la limitación lingüística impuesta por Habermas, y está estrechamente conectado con la relación entre «política normal» y «política revolucionaria», en un marco que parece estar organizado efectivamente para garantizar que cualquier idea o formulación que exceda o desestabilice los presupuestos de la política normal quede descalificada, o reducida a la irrelevancia, o descartada por su peligrosidad.

IV. De la praxis pastoral a la praxis social

Como ya hemos señalado, Juan Carlos Scannone es un filósofo argentino que pertenece al núcleo fundador del autodenominado movimiento de la «filosofía de la liberación latinoamericana». No obstante, su articulación filosófica está estrechamente imbricada con su reflexión teológica y su labor pastoral. Los temas dominantes en todas estas áreas de actividad son los pobres y la misión social de la

²⁵TAYLOR. *Dilemmas and Connections*, p. 53.

Iglesia católica. Pero a diferencia de otros teólogos y filósofos de la liberación, como Gustavo Gutiérrez o Enrique Dussel, el acento de Scannone no está puesto en el aspecto sociopolítico, sino que gira alrededor de una comprensión de las culturas y las sabidurías populares.

Scannone propone una filosofía y una teología «inculturada» que, como él mismo señala, está en línea de continuidad con el programa inaugurado por el Concilio Vaticano II, caracterizado por promover una teología específica para las antiguas culturas de Oriente y África, a la que puede sumarse América Latina, «cuyos pueblos han sido marcados en sus raíces por la primera evangelización». En este sentido, la teología de Scannone se presenta como una alternativa frente a tres enfoques. Por un lado, los enfoques a-históricos; en segundo término, los enfoques que asumen la historicidad, pero lo hacen desdeñando la inculturación concreta de los pueblos a favor de un análisis estructural de esa historicidad; y los enfoque que asumen la historia, la cultura y la sociedad, pero lo hacen de espaldas a las categorías cristianas. En este último caso, la filosofía de la liberación, tal como la expone Scannone, pese a los numerosos puntos de convergencia que pueden destacarse, se define en contraposición al marxismo, que según el filósofo argentino conlleva la asunción de una perspectiva reduccionista.

Hablar de filosofía y teología inculturada significa, en primer lugar, reconocer que los pueblos que no tienen una larga tradición *formalmente* filosófica, como ocurre con los pueblos latinoamericanos, poseen sin embargo una «sabiduría popular». Scannone se refiere a esta sabiduría como un *logos* o «inteligencia prerreflexiva del sentido del mundo, del hombre y de Dios». Este *logos* sapiencial, caracterizado como prefilosófico y preteológico contiene rasgos contemplativos que, por un lado, mantienen unidos a los pueblos a un sentido de trascendencia y cercanía de Dios; y (ii) orientan el modo en el cual los seres humanos viven su relación con la naturaleza y con las demás personas. Estas dos orientaciones (horizontal y vertical) definirían un tipo de «humanismo cristiano» que, esencialmente, afirma con radicalidad la «dignidad de toda persona como hija de Dios, establece una fraternidad universal, enseña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo, y proporciona razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura»²⁶.

²⁶SCANNONE. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 30.

Como señala Scannone, una filosofía de este tipo, articulada en el intercambio con la sabiduría popular, encierra numerosas oposiciones y aparentes contradicciones. Para empezar, la oposición que se establece entre la filosofía, entendida como ciencia, y la sabiduría popular; la que se tiende entre la pretendida universalidad de la filosofía y las peculiaridades histórico-culturales latinoamericanas; la que se da entre la noción filosófica tematizada como origen o «punto de partida» y el arraigo histórico de la cultura; y, finalmente, la que define distintamente al sujeto aparentemente obvio de la praxis filosófica y el sujeto de la sabiduría popular que, de acuerdo con Scannone, es un «nosotros, el pueblo»²⁷.

Ahora bien, el interrogante al que nos referimos tenía una profunda raigambre en los círculos intelectuales de la región. Pero en aquel momento, especialmente en el ámbito de la filosofía y la teología, se explicitó en la convergencia de una serie de controversias que favorecieron una reflexión sistemática sobre el tema. Se trataba de saber en qué consistía «el ser de América», cuál era su originalidad, su identidad y diferencia, frente a otros ámbitos culturales, y qué aporte podía hacer América Latina a lo «humano universal». En ese contexto, como el propio Scannone explica, hablar de un «nuevo punto de partida» no implicaba reivindicar una novedad absoluta. Aquí lo nuevo era el resultado de una serie de transformaciones culturales que afectaban la credibilidad de la historiografía hegemónica de corte liberal, la emergencia y consolidación de poderosos movimientos políticos nacionales y populares, y una creciente revalorización de la religiosidad popular a la luz de una nueva praxis pastoral que adoptaba una perspectiva inculturada de la teología, en línea de continuidad con la emergencia de una nueva sensibilidad dentro de la propia Iglesia Católica, refrendada por el Concilio Vaticano II.

Según Scannone, en lo que concierne específicamente a la filosofía, ese «nuevo punto de partida» puede explicarse prestando atención a tres instancias que lo definen. En primer lugar, los debates en torno a los cuestionamientos que lanzó el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en un artículo titulado «¿Existe una filosofía de nuestra América?», en el que puso en entredicho la *genuinidad* y *autenticidad* del pensamiento autóctono. En un marco de dependencia y dominación económica, política y cultural como el que padecía el subcontinente, la filosofía no podía ser sino

²⁷SCANNONE. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 9.

inauténtica²⁸. En este contexto, algunos de los jóvenes filósofos argentinos, entre ellos el propio Scannone, que respondieron al desafío de Salazar Bondy, coincidieron que era necesario superar los esquemas reduccionistas promovidos en su mayor parte por las llamadas «teorías de la dependencia». Estas teorías interpretaban críticamente las formulaciones «progresistas» de la historia, aquellas que consideraban el atraso de la región simplemente como resultado de insuficiencias intrínsecas que, eventualmente, serían superadas en cuanto la región fuera capaz de subirse al tren de la historia siguiendo la estela de las sociedades desarrolladas. Por el contrario, los teóricos de la dependencia postularon que el estancamiento socioeconómico latinoamericano era el resultado directo de las relaciones «centro-periferia» que producían desigualdades estructurales en un marco de formas sistémicas de subordinación económica, política y cultural, y formas de dependencia que afectaban negativamente el potencial de desarrollo de la región. En el esquema geopolítico global, las naciones pobres del sur tenían asignado el rol exclusivo de proveedores de recursos naturales, sus poblaciones eran consideradas reservas de «mano de obra barata», y sus mercados una oportunidad para colocar la tecnología obsoleta. Todo ello favorecía el aumento de las tasas de ganancias de las naciones centrales y garantizaba los niveles de vida que exigían las poblaciones de las sociedades privilegiadas. Esta relación asimétrica no hacía más que perpetuar el dominio estructural, que a su vez era garantizado (i) por medio de un sigiloso escrutinio y control político-económico de los Estados subalternos por parte de los Estados centrales; (ii) un despliegue mediático, educativo y cultural de proyección global al servicio de la manufacturación del tipo de subjetividad colonizada que era necesaria para la perpetuación de los programas de dominación y, si fuera necesario, (iii) la beligerancia militar.

Aunque los filósofos de la liberación coincidían con el diagnóstico estructural que proponían los teóricos de la dependencia, señalaban que «el enfoque centrado exclusivamente en la oposición “dependencia-liberación” corría el peligro de no considerar suficientemente lo *positivo* propio de América Latina», aquello que resulta irreductible a la negación de la dependencia y la opresión. Lo que proponían era una hermenéutica de la historia y la cultura de América Latina que permitiera materializar

²⁸BERLOGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericana. Una búsqueda incansable de la identidad*. Segunda edición. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2006, p. 627.

de manera inculturada el principio ético-ontológico de la alteridad que la filosofía de la liberación había descubierto a través de la lectura sistemática de Emmanuel Levinas²⁹.

No obstante, para entender el giro filosófico latinoamericano del cual Scannone forma parte hay que sumar otra instancia: la teología de la liberación, un movimiento dentro de las iglesias cristianas latinoamericanas que irrumpió en una suerte de conversión (prerrevolucionaria) epistemológica y ética, con hondas e ineludibles consecuencias políticas. El Concilio Vaticano II había significado para la Iglesia Católica no solo una apertura hacia el mundo, sino también una nueva manera de mirarlo «teológicamente», leyendo en él «los signos de los tiempos», como indicaba la encíclica *Gaudium et spes*. Inspirados en la nueva sensibilidad de época, en América Latina las cuestiones relativas a la paz y la violencia, la justicia y la pobreza, se volvieron centrales, abriendo de este modo la puerta a una nueva tematización que ponía a la liberación de toda situación opresiva y el fin de la violencia institucionalizada como nuevo horizonte de sentido. Dice Scannone:

En la Iglesia latinoamericana se fueron entonces dando cada vez más grupos de laicos, sacerdotes y obispos que tomaban conciencia creciente de la situación de subdesarrollo, injusticia y dependencia estructurales en que vive América Latina y que hacían oír su denuncia profética acerca de tal situación. Ello fue favorecido por el ambiente de optimismo prerrevolucionario que se vivía en distintas partes del continente. Por último, en el campo de las ciencias sociales, en esa década se formularon distintas versiones de la teoría de la dependencia. Éstas interpretan el subdesarrollo latinoamericano no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como resultado del mismo, es decir, como capitalismo periférico y dependiente³⁰ (SCANNONE, 2011b, p. 22).

En ese marco, los teólogos adoptaron un nuevo *lugar* hermenéutico, en el que ya no se enfatizaba exclusivamente la praxis pastoral, sino que se animaba la praxis social de los cristianos. El hecho previo, o condición de posibilidad de esa praxis social era «la toma de conciencia de la situación estructural, la consiguiente opción por los pobres, y el compromiso con su liberación por parte de vastos sectores del pueblo de Dios latinoamericano, donde los mismos pobres son gran mayoría»³¹. En este sentido, la conversión epistemológica suponía adoptar una nueva perspectiva desde la cual era posible «visibilizar» aquello que había permanecido oculto,

²⁹ SCANNONE. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 17.

³⁰ SCANNONE. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 22.

³¹ SCANNONE. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, p. 26.

naturalizado, el pobre y oprimido, cuya liberación se convertía ahora en un nuevo punto de partida que resignificaba la visión cristiana de la salvación. De este modo, la teología asumía un nuevo principio, que afectaba a la totalidad del proceso reflexivo y su método. Ahora eran las situaciones de pobreza y de injusticia, convertidas en «signos de los tiempos» para el cristiano, los desafíos apremiantes a los que debía responder ética y políticamente. Como dice Scannone:

La opción cristiana por el pobre – acto primero del cual la teología de la liberación es acto segundo – es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma individual o meramente en una relación yo-tú, sino también – aunque no exclusivamente – en forma *colectiva* y *social*, como pueblo y como clase.

Ahora bien, como ya hemos indicado, esta «opción por el pobre» que tematiza la teología de la liberación debe entenderse filosóficamente en el contexto de la reflexión llevada a cabo por este grupo de filósofos en torno a la noción de *alteridad* promovida por Emmanuel Levinas, especialmente en *Totalidad e infinito*³². De acuerdo con Scannone, Levinas «había asumido críticamente los planteos metafísicos de raigambre helénica» a partir de la experiencia ética del otro. «El rostro del pobre», una figura con «profundas resonancias bíblicas», se convertía ahora en la punta de lanza que echaba por tierra cualquier pretensión de totalización de la relación sujeto-objeto. Ni las fórmulas trascendentales y dialécticas, ni la pretendida superación heideggeriana del esquema, sobrevivían, de acuerdo con Scannone, el desafío que suponía «el rostro del otro»³³.

No obstante, la interpretación levinasiana de la alteridad y la trascendencia no era asumida sin más por parte de la filosofía de la liberación. La limitación de la ontología de Levinas estaba en que asumía al otro exclusivamente desde una perspectiva ética, intimista, privada. Los filósofos de la liberación reivindicaban un hecho diferencial. La alteridad debía también asumirse en el marco de una perspectiva ético-histórica, es decir, socialmente estructurada e históricamente situada.

³²LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducido por Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 1977.

³³SCANNONE. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, p. 16.

La búsqueda de una *positividad* latinoamericana que permitiera superar el reduccionismo impuesto por el modelo dialéctico «dependencia-liberación» (que sin ser erróneo en su diagnóstico, se quedaba corto en su tratamiento) exigía, según Scannone, una hermenéutica histórico-cultural y una revalorización teológica y pastoral de la religiosidad popular. Como señala Jean Ladrière, esta superación del reduccionismo significa, en último término, tomar distancia respecto de la deriva de la racionalidad occidental, denunciada en este caso por haber perdido contacto con *la vida*. O, para decirlo de otro modo, denunciada por su carácter excarnado, abstracto. En este sentido, la hermenéutica histórico-cultural cumple en Scannone el rol de mediación en la búsqueda de la reconciliación interpretada como un reencuentro entre la razón y «lo que le antecede», «lo antepredicativo», en términos husserlianos, *la carne del mundo*, en el vocabulario de Merleau-Ponty, en breve, «lo previo». Es decir, aquello que precede siempre la acción y el pensamiento, «la ligadura que produce la emergencia del sentido», ese «sentido que se dice en la razón y que, en cierto modo, se prepara en esas profundidades de surgimiento, en esa fuente en la que participamos y de la que recibimos, más que construirla nosotros mismos: lo gratuito, el don»³⁴(LADRIÈRE, 2009, p. IX).

En este contexto, Scannone articula la noción de «sabiduría popular» como elemento mediador entre (i) la cultura, la religiosidad, los símbolos, las narrativas populares y, (ii) el pensamiento filosófico. Aquí la sabiduría popular se refiere a un «universal situado» histórica y *geoculturalmente*, que no se encuentra en la filosofía académica, sino en otros ámbitos del vivir y del pensar. Por ejemplo, los ámbitos religioso, político o poético. Se trata de símbolos, relatos populares significativos y ritos que articulan un pensar sapiencial y práxico que tiene como sujeto al pueblo: un sujeto comunitario, con una historia y un estilo de vida común, una misma cultura, esperanzas y proyectos históricos comunes, que exigen al filósofo (y también al teólogo) ser escuchados, interpretados concretamente en sus símbolos, y su realización³⁵.

Ahora bien, como el propio Scannone enfatiza, no se trataba principalmente de encontrar lo diferencial del «ser de América», sino aquello que pudiera «aportar»

³⁴LADRIÈRE, Jean. «Filosofía de la acción histórica». En *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, de Juan Carlos Scannone. Barcelona: Anthropos, 2009, p. IX.

³⁵SCANNONE. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, pp. 18-9.

América Latina a «lo humano universal». En ese sentido, la tarea filosófica de escucha, interpretación y realización no debía quedar cautiva de las tentaciones populistas, comunitaristas o culturalistas, sino que debía apostar a formular categorías básicas de validez universal. Es en este marco que Scannone nos propone su «nuevo punto de partida» para el pensar. Sin embargo, repitémoslo: no se trata de un «nuevo punto de partida» que deba entenderse como una suerte de *fundamentum inconcussum*, o «principio absoluto», como pretendía ser el «ego cogito». Por el contrario, se trata de un nuevo horizonte de comprensión que tiene en la figura del «nosotros estamos», su relevancia más significativa para nuestra reflexión. Un «nosotros» sugerente, que puede y debe ser leído desde la multiplicidad que impone la diferencia, pero cuyo límite acaba siempre anunciando lo que hace la misma diferencia y multiplicidad posible: la identidad última de lo diferente. En ese sentido, el «nosotros estamos» puede ser leído también como una invitación hacia «otro cosmopolitismo» o, como señala Honig, para una «cosmopolítica»³⁶ que no ponga el acento exclusivamente en los acuerdos, sino también en los desacuerdos profundos³⁷, una cosmopolítica que no rehuya las dialécticas que imponen los antagonismos a la hora de pensar quiénes somos.

V. La actualidad de la filosofía de la liberación

Ahora bien, como ya hemos dicho, una reflexión sobre las obras de autores como Scannone o Dussel, y su posible relevancia para la discusión actual, exigierastrear el contexto en el cual se articuló originalmente. Básicamente, porque forman parte de un conjunto de respuestas que se dieron a un interrogante que se manifestó con mucha fuerza durante la década de 1960, precisamente cuando los dos proyectos internacionalistas alternativos que ocupaban los imaginarios utópicos de aquella generación a nivel global comenzaban a dar signos de agotamiento. Me refiero al marxismo y al movimiento descolonizador. En ese sentido, el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana coincide con un impase mundial que eventualmente facilitaría el ascenso fulminante de los derechos humanos como

³⁶HONIG, Bonnie. *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. New Jersey: Princeton, 2009.

³⁷RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.

proyecto alternativo a esos otros dos proyectos que marcaron la agenda internacional en las décadas de 1950 y 1960³⁸.

En este sentido, la filosofía de la liberación latinoamericana emerge en el umbral de tránsito en el cual comienza a manifestarse el agotamiento de los proyectos alternativos al capitalismo promovido por las sociedades centrales del Atlántico norte, y el propio agotamiento del modelo de capitalismo administrado por el Estado, dando lugar progresivamente a la nueva fase neoliberal que coincide con la emergencia de nuevos imaginarios y formas institucionales como los «derechos humanos transnacionales» que comienzan a articularse a comienzos de la década de 1970, para alcanzar el punto más alto en su rol hegemónico en la década de 1990, en la cual se anuncia, frente a la caída del muro de Berlín y el desplome del bloque soviético, el nacimiento de un nuevo orden mundial que David Harvey bautizó como «nuevo imperialismo»³⁹(HARVEY 2004).

Por lo tanto, el movimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana comienza a articularse en el tránsito entre (i) un orden marcado por la hegemonía de cierta concepción de los derechos humanos engranados en un modelo westfaliano de las relaciones internacionales, que se organiza institucionalmente sobre la base de un modelo capitalista que reconoce a los Estados el rol de planificador institucional de la economía, (ii) y un nuevo horizonte en el cual los derechos humanos asumen una nueva forma institucional que se engrana con la nueva etapa del capitalismo en ciernes (el neoliberalismo) definido como un proyecto embarcado en la desactivación de los mecanismos de planificación y control por parte del Estado, al cual se asigna ahora un rol exclusivamente jurídico-policial cuyo objetivo es facilitar la libre circulación y dinámicas inherentes del capital en detrimento de las sociedades en su conjunto.

La actualidad de la filosofía de la liberación latinoamericana nacida en el mundo inmediatamente precedente al que actualmente habitamos depende enteramente de la negociación de ese pensamiento con el nuevo contexto que impuso el neoliberalismo, el nuevo cosmopolitismo y la nueva dispensación encarnada en los derechos humanos transnacionales para la era de la globalización,

³⁸MOYNS, Samuel. *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

³⁹HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Traducido por Juan Mari Madariaga. Tres Cantos, Madrid: Ediciones Akal, 2004.

y el modo en el cual se reinterprete como respuesta o contramovimiento frente a ese nuevo orden moral.

Las crítica de Castro-Gómez y las advertencias de Benhabib señalan los peligros de una deriva culturalista en el seno de cualquier contestación que no se ajuste al liberalismo político o al posmodernismo cultural. Sin embargo, hemos visto que en el corazón del proyecto latinoamericano de la filosofía de la liberación existen otros horizontes de sentido en los que se combinan de manera efectiva y sugerente una vocación universalista que no renuncia a la diferencia en la historia.

BIBLIOGRAFÍA

BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity. Human Rights in Trouble Times*. Cambridge: Polity, 2011.

—. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Traducido por Alejandra Vasallo. Buenos Aires: Katz, 2006.

BERLOGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Segunda edición ampliada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 2011.

FRASER, Nancy, y Axel HONNETH. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Traducido por Joel Golb, James Ingram y Christiane Wilke. New York: Verso, 2003.

HABERMAS, Jürgen. *Mundo de la vida, política y religión*. Traducido por Jorge Seco Gil. Madrid: Trotta, 2015.

HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Traducido por Juan Mari Madariaga. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2004.

HONIG, Bonnie. *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*. New Jersey: Princeton, 2009.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducido por Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Crítica, 1991.

LADRIÈRE, Jean. «Filosofía de la acción histórica.» En *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, de Juan Carlos SCANNONE. Barcelona: Anthropos, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Traducido por Daniel E. Guilloit. Salamanca: Sígueme, 1977.

MAZOWER, Mark. *Governing the World. The History of an Idea*. New York: Allen Lane, 2012.

MOYN, Samuel. *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge, M.A.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

- RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- SCANNONE, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Docencia, 2011a.
- . *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Buenos Aires: Docencia, 2011b.
- SHKLAR, Judith. *El liberaismo del miedo*. Traducido por Alberto Ciria y Ricardo García Pérez. Barcelona: Herder, 2018.
- TAYLOR, Charles. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge , Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.