

Retos actuales a la filosofía de la liberación

Edward Demenchónok

La filosofía y la teología de la liberación surgieron en América Latina a partir de las décadas de 1960-70 como un movimiento heterogéneo y atravesaron varias fases de evolución. No todas sus concepciones pasaron por la prueba del tiempo. Algunas resultaron obsoletas, mientras las otras confirmaron su potencial heurístico y posibilidades del desarrollo. En los años setenta, algunos de los representantes de la filosofía de la liberación de alguna manera compartieron ciertas ilusiones de aquella época. Dicha filosofía en su evolución posterior, como resultado de un debate interno entre sus varios autores y del diálogo con otras corrientes filosóficas, mostró la tendencia hacia la autorreflexión y la revisión crítica de las ideas obsoletas, para abrirse hacia enfoques nuevos y a la conceptualización de los profundos cambios en el mundo. La caída del Muro de Berlín, como los eventos trágicos del 11 de septiembre de Nueva York y Washington, mostraron que las controversias del mundo contemporáneo no caben en los esquemas ideológicos tradicionales. En la situación de pos-Guerra Fría y de los procesos de la globalización, dicha filosofía tiene que encarar sus desafíos, encontrar su propio lugar en las nuevas configuraciones ideológicas y expresar sus ideas liberadoras en formas teóricas renovadas.

La preocupación de los autores latinoamericanos por «el envejecimiento» de las categorías filosóficas y sociológicas de los discursos liberacionistas les induce a preguntarse: «¿Qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?» (Castro-Gómez *Crítica* 16). Ellos reconocen que el pensamiento liberador debería ser crítico inclusive hacia sus propias bases teórico-metodológicas. Entre los principales temas controvertidos se encuentran: el concepto mismo de la filosofía, la relación de las filosofías existentes con sus contextos culturales, la problemática de la filosofía de la historia, la cuestión de los actores sociales y de los sujetos históricos, etc. A la luz del debate actual sobre filosofía, se vuelve a discutir la cuestión del concepto sobre filosofía latinoamericana. La crítica posmoderna de los «relatos» da los argumentos nuevos a quienes desconfían respecto a la posibilidad sistemática de una filosofía de la historia. Se trata de superar el patrón historio-

gráfico obsoleto que opera con las categorías tales como «pueblo», «los pobres», «nación», «dependencia económica», o con esquemas dualistas de interpretación (opresor/oprimido, imperialismo/nacionalismo, capitalismo/socialismo, razón instrumental/razón popular). Al concepto estático del sujeto como un «centro» se opone su visión «descentralizada», plural y «dinámica». Fue la crítica efectuada por Arturo Roig y otros autores del concepto mesiánico del filósofo (*Roistro* 208). La filosofía de la liberación evoluciona desde la confrontación hacia el diálogo. En los años noventa, un giro nuevo en la filosofía de la liberación está relacionado con las teorías poscoloniales y la interculturalidad.

Filosofía de la liberación y el discurso poscolonial desde Latinoamérica

La filosofía latinoamericana evoluciona en el contexto más amplio de la renovación del latinoamericanismo inspirada por la poscolonialidad. A este proceso de renovación contribuyen tanto los teóricos en los países de América Latina como los que emigraron a los Estados Unidos. Su voz se expande con el crecimiento de la población hispanohablante y su influencia económica, política y cultural. La preocupación de los latinos en los EE.UU. en su identidad y raíces culturales estimula el interés hacia la cultura iberoamericana. Esta cultura supera las fronteras y distancias sirviendo de base para la solidaridad. Como escribe Walter Mignolo, los trabajos de los autores latinoamericanos sobre poscolonialidad «contribuyeron a redefinir las categorías imperiales y a construir un espacio de alianza entre ‘Nuestra América’ de Martí y la ‘otra América’ de los chicanos y latinos en Estados Unidos» (*Teoría sin disciplina* 56). Los latinoamericanistas que trabajan en las universidades norteamericanas o europeas buscan deconstruir las imágenes coloniales de América Latina creadas en las universidades occidentales. Por su parte, los filósofos en los países de América Latina intentan deconstruir las imágenes coloniales que se generan desde Latinoamérica.

Entre los esfuerzos de la renovación poscolonial del latinoamericanismo se distingue el libro *Teoría sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (TSD), escrito por el colectivo de autores: Hugo Achúgar, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, Walter Mignolo, Mabel Moraña, Alberto Moreiras y Erna von der Walde. Ellos consideran la necesidad de revisar los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales latinoamericanas de las décadas anteriores, mientras contraponen al primer latinoamericanismo (impe-

rial, irreflexivo y acrítico) un segundo latinoamericanismo, reflexivo y crítico. Este último va más allá de los cánones disciplinarios, mantiene una posición contradisciplinaria y antirrepresentacional para abrirse a las diferencias y a los saberes «híbridos» ignorados por el academicismo moderno. Paralelamente a la «poscolonización de lo latinoamericano» se halla la «latinoamericanización de lo poscolonial» que profundiza este pensamiento. En las obras de los filósofos latinoamericanos, las ideas de poscolonialidad se elevan a un nivel teórico innovador y se desarrolla su base filosófica. Cabe decir que su búsqueda de los conceptos y enfoques metodológicos nuevos tiene un valor teórico general. Los mismos son relevantes no solamente en los países de América Latina, sino también en el caso análogo de África y Asia. Más aún: la conceptualización de la situación de la «periferia» subdesarrollada ayuda a comprender mejor lo que pasa en su contraparte «central» desarrollada.

Dichos autores radicalizan los conceptos poscoloniales en el proceso del desmantelamiento del «centrismo» en cualquiera de sus formas, para promover una verdadera pluralidad e interrelación dialógica, una mayor indulgencia con respecto a la heterogeneidad sociocultural y las diferencias de todo tipo. A la inercia del pensar todavía «moderno», en el marco del sistema binario de categorías y epistemología monotópica, se opone un discurso «transmoderno», dinámico y contextualizado, con una epistemología fronteriza, pluritópica. En vez del concepto único y ordenador de «clase social» se usan conceptos alternos, como «subalternidad» (Rodríguez, TSD 101-119). La noción discursiva de *locus enuntiationis* («el lugar de enunciación») se aplica a las situaciones coloniales. A distinción del concepto lineal del tiempo y de la historia, que produjeron las cronotopologías eurocéntricas del mundo, se presta más la atención a los espacios geográficos, localidades culturales e historias locales.

Al mismo tiempo, los autores latinoamericanos efectúan una crítica al poscolonialismo. La reflexión sobre teorías poscoloniales desde su experiencia teórico-práctica latinoamericana revela tanto los logros como las limitaciones de estas teorías. S. Castro-Gómez y W. Mignolo consideran que los teóricos poscoloniales construyeron a América Latina sin haber realizado un cambio epistemológico necesario. De tal modo, el poscolonialismo no supera sino refuerza una imagen marginal, tercermundista de Latinoamérica creada en Occidente como la contraparte de sus autorrepresentaciones hegemónicas, que construyen el «otro» desde la otredad en el marco del mismo proyecto. Según Erna von der Walde, tal teorización reproduce el «macondismo» (TDS 219). Mabel Moraña señala los límites de las nociones poscoloniales de «hibridez» y «subalternidad» (TDS 242-

43). Hugo Achúgar considera la necesidad de descolonizar el poscolonialismo a través de las categorías autorreflexivas generadas en el marco del pensamiento latinoamericano (TSD 234).

Walter Mignolo aprovecha algunos elementos de las teorías poscoloniales pero afirma, que éstas necesitan una corrección previa para el caso latinoamericano. Según él, es preciso buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su «lugar de enunciación» en América Latina y se base en una epistemología pluritópica (TSD 56). Mignolo destaca los alcances o «el esplendor» de la filosofía de la liberación en «abrir la colonialidad del ser como un lugar legítimo de pensar», en retar el academicismo e iniciar la liberación de la filosofía y de la epistemología. Esto abre las perspectivas nuevas del desarrollo de dicha filosofía y previene contra la inercia de ciertos patrones obsoletos que llevarían a «la miseria». Se problematiza la «cuestión del sujeto» y el papel de la filosofía de la liberación en el mundo contemporáneo. Al analizar la *Ética de la liberación* de Enrique Dussel –en particular el «Principio-Liberación» que se refiere a «la posibilidad de efectivamente liberar a las víctimas»–, Mignolo pregunta: «¿Acaso no son las víctimas los agentes del proceso histórico que luchan constantemente por liberarse a sí mismos?» Si la filosofía de la liberación contribuye al autorreconocimiento y a la acción de y desde las «víctimas», por lo tanto ella no puede «dictarles» los caminos para la transformación social. El alcance de la filosofía de la liberación constituía en crear un espacio particular para la crítica social del orden vigente desde el Tercer Mundo, con el valor universal. Por ello no debe «reproducir lo que la filosofía de la liberación reveló en sus límites: la función dictatorial de la razón instrumental en su versión liberal y socialista» (Mignolo, «Dussel's Philosophy» 38).

Mientras los teóricos de la poscolonialidad desenmascaran la relación entre el sistema imperial del poder y las imágenes de las colonias creadas por sus agencias ideológicas, los autores latinoamericanos van más allá: radicalizan su crítica, la extienden a las áreas de cultura. Castro-Gómez postula un enfoque para superar «el síndrome de las venas abiertas», en tanto que la atención ya no se coloca en investigar las relaciones económicas internacionales, sino que se dirige hacia la forma en que los procesos de modernización y globalización han sido asimilados en los «patios internos» de la cultura. Se propone avanzar hacia una «genealogía del pensamiento latinoamericano», indicando que el saber sobre América Latina ha sido elaborado a partir de metodologías occidentales (positivismo, hermenéutica, marxismo, estructuralismo). Entre los mitos con que América Latina se ha pensado a sí misma, aquél menciona la idea del autoctonismo, de

la identificación con lo telúrico, de la «raza cósmica», del rol profético de los intelectuales que representan a las masas, «del pobre y subalterno como portadores impolutos de la verdad» (TSD 202). Paradójicamente, en el fondo se trata de mitos que son parte «de una representación *occidental*» y de su proyecto de modernización y racionalización. Se pone atención a las tendencias nuevas en Latinoamérica: un tránsito de la «cultura holista» hacia la «cultura neoindividualista». Y se afirma la dimensión utópica de los modelos de un mundo económico y políticamente policéntrico y culturalmente pluralista, los cuales «pudieran servir de base narrativa para políticas de carácter no totalitario» (*Crítica*, 45).

Transformación intercultural de la filosofía

Los esfuerzos de renovación de los conceptos y los fundamentos filosóficos en que se basaban las ciencias sociales se ubican en el contexto más general de la transformación de la filosofía. A ello resulta afín la propuesta de la transformación intercultural de la filosofía, elaborada por Raúl Fornet-Betancourt, quien rompe con las barreras creadas por las estructuras monoculturales del filosofar y parte del reconocimiento de la pluralidad de las filosofías con sus respectivas matrices culturales y sus formas de argumentación y de fundamentación. Desde tal perspectiva, un pensamiento filosófico debe ser consciente de sus bases y límites culturales, reconocer otros tipos de pensar como mundos propios y solidarizarse con ellos, porque con la ayuda de esos universos puede abrirse a lo universal. Interculturalidad implica una nueva comprensión de la universalidad que supone la «liberación realizante de todos los universos culturales» y la «praxis de solidaridad entre las culturas». La interculturalidad implica «una ética del respeto, de la tolerancia y de la solidaridad» (*Interculturalidad* 157).

Fornet-Betancourt indica la necesidad de la «desoccidentalización» de la filosofía latinoamericana y de su transformación intercultural. El discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación parte desde una contextualidad vista desde «el reverso de la historia» y opta por los pobres o las víctimas (*Interculturalidad* 101). Fornet señala que la filosofía de la liberación es sólo «parcialmente latinoamericana», por cuanto ha privilegiado expresar las tradiciones «criollas» y destinatarios «profesionales» establecidos por una tradición filosófica occidental, lo cual ha llevado a la marginalización de las tradiciones indígenas o afroamericanas. Por lo tanto, la tarea fundamental que debe afrontar hoy la filosofía latinoamericana consiste en su transformación intercultural. Esta tarea implica no sólo el momento