

Conversatorio con Enrique Dussel y Carlos Cullen

Pensamiento, lenguaje y vida en el devenir de la filosofía de la liberación

Coordinadores

Marcela Magdalena Kabusch (UNC) - Dr. José A. Tasat (UNTREF)

Pensamiento, lenguaje y vida en el devenir de la filosofía de la liberación.

Marcela Magdalena Kabusch

CIFYH – U.N.C.

Quienes nos sumergimos en el pensamiento latinoamericano desde hace ya muchos años surcamos mares difíciles de navegar, siempre, porque traemos con nosotros muchas formas de hacerlo, marcando el rumbo, leyendo el horizonte y la brújula y las estrellas y las mareas y las lunas desde otras latitudes, ajenas, distantes. Pueden ayudarnos a observar, a leer nuestras propias estrellas, a ver de qué manera se comportan las mareas o qué tan creciente o menguante está la luna. Pero nunca nos permitirán reconocer nuestros propios mares y, navegándolos, salir indemnes e ilesos de esas travesías.

Hemos aprendido estas lecciones y hemos aprendido también a adentrarnos en las experiencias de aquellos que han surcado nuestros mares antes que nosotros, animándose a llevar solo los instrumentos necesarios para poder leer esa navegación y marcar los rumbos desde una visión propia. Hay nombres de grandes navegantes que ya son bagaje indispensable para no perdernos, nombres de grandes pensadores que siguen leyendo nuestras propias condiciones de navegación y exigiendo a nuestros registros la rigurosidad del respeto por nuestra propia experiencia.

Desde líneas y contextos diversos, desde historias de vida y recuerdos diversos, produciendo de manera distinta, enseñando de manera distinta, tanto Carlos Cullen como Enrique Dussel siguen siendo ávidos y hábiles lectores de nuestros mares. Este diálogo nos permitió compartir con ellos algo de su sabiduría.

El convite, cargado de emotividad, de recuerdos, de nombres, de experiencias vitales, de instancias potentes de producción (neurálgicas para el pensamiento latinoamericano), dio cuenta de los caminos por los que surcó la filosofía de la liberación desde sus comienzos, desde sus primeros pasos y de cómo esos caminos se hicieron puntos de fuga o bifurcaciones cuando la historia de nuestro país, y las historias personales de cada uno, les exigieron separarse.

Sin embargo, la apuesta a lo común, en este diálogo, tuvo una recurrencia

reparadora. La historia de los mil caminos resultó siendo revisitada desde la distancia (en tiempo y en espacio) y permitió visualizar las confluencias, los cruces, las subterráneas conexiones que esos caminos tuvieron entre sí.

La filosofía de la liberación, movimiento que comienza en 1969-1970, tal como nos cuenta Enrique Dussel en este diálogo, tuvo entre sus primeras líneas al mismo Dussel, por supuesto, máximo referente, a Osvaldo Ardiles, Horacio Cerruti Guldberg, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, entre otros. Filósofos que surcaron vidas muy diferentes y que no siguieron trabajando juntos porque también su pensamiento comenzó a surcar caminos diferentes. Diferentes búsquedas académicas, filosóficas y experienciales que los llevaron por experiencias políticas, intelectuales, escriturales a veces diferentes, a veces muy diferentes y a veces inconciliables.

La revisión que este diálogo ha permitido no solo hecha luz, como dice José Alejandro Tasat en la introducción, disipando nieblas sobre la participación de Rodolfo Kusch, en particular, en el grupo gestor de la filosofía de la liberación, si no que también nos ha permitido poner en juego tres elementos que, a menudo, situados en la lógica filosófica hegemónica, no se ponen en juego: el pensamiento, el lenguaje y la experiencia de vida. Este diálogo es la demostración fáctica, desde una emotividad que conectó a los participantes más allá de los conceptos, las categorías y los datos históricos, de que no se piensa sin estar situado en un suelo simbólico, en un espacio y un tiempo y en una sensibilidad-subjetividad que excede la mera racionalidad.

En el encuentro-conversatorio se nombra, como uno de los comienzos de los sucesivos quiebres que la historia del pensamiento latinoamericano tiene con el pensamiento eurocéntrico hegemónico, a la pregunta primigenia de Sebastián Salazar Bondy sobre si ha habido filosofía o si es posible hacer filosofía en Latinoamérica. Se sigue nombrando a Leopoldo Zea y la respuesta que dio a la negativa del peruano. Quiebres estos, nombrados por Enrique Dussel, que, sin lugar a dudas fueron la puesta en discurso de lo que la praxis venía diciendo desde la independencia, desde nuestros libertadores, desde las resistencias indígenas, desde la sobrevivencia y los procesos de imbricación, mestizaje, hibridación, fagocitación, etc. gracias a los cuales venimos asumiendo de qué manera se piensa en Nuestra América, de qué manera se produce pensamiento.

Si filosofía, al decir de Rodolfo Kusch, es “...el discurso cultural que encuentra su sujeto, aún cuando seamos sujetos pensantes no logramos hacer filosofía porque el sujeto es el otro, el que nos presiona, que es en suma el verdadero sujeto cultural de Latinoamérica (Kusch, 2000: 185).

El pueblo denuncia la liminalidad de nuestro pensamiento (Kusch, 2000: 185).

Tanto la negatividad como tema filosófico como la construcción del otro (o la visión que se tiene del otro) se postularon entonces como posibles vías para la producción propia en el camino de la liberación que ya se gestaba en otros ámbitos como la pedagogía con Freire.

Pensar la gesta del otro, o el operar puro del otro (como dice Kusch) como un operar que también me constituye, no es acercarse al otro por un camino de conocimiento si no permitirse ver cómo se cohabita con un otro y cómo ese otro, a través de su accionar, me está constituyendo o resignificando. Esta relación no es con un otro reductible si no con un otro irreductible. Al fin y al cabo, termina siendo un problema de comunicación, como plantean los entrevistados también, porque vemos al otro como algo que debe ajustarse a nuestra racionalidad prevista y no se establece ningún diálogo.

Recuperar la racionalidad del sujeto observado, significa frustrar la propuesta inicial de la investigación para subordinarla a la posibilidad de una comunicación. (...) ...desaparece la relación entre observador y observado y asoma la posibilidad de una convivencia en virtud de que el observado propone su racionalidad enredada en su propia razón de ser, en su propio proyecto vital y cultural. Es el caso extremo de la comunicación, porque ahí se vinculan los comunicados como dos plenitudes en una pura convivencia. (Kusch, 2000: 205).

Los planteos originarios y los que fueron madurando con los años dentro de una filosofía de la liberación producida por tan dispares referentes, en este común sentido que, durante el diálogo, Enrique y Carlos iban entramando, define el rumbo desde algunas coordenadas innegociables. El otro es un otro que la totalidad no puede cooptar. El otro es un otro que pertenece más bien al infinito que a la totalidad y que,

en esos desbordes, no solo se manifiesta en toda su orfandad, en la intemperie del ser, si no que sitúa al mismo observador-intelectual-investigador-filósofo en la misma intemperie (en realidad, solo le permite aceptar su propia orfandad, aquella de la que no se había percatado aún).

Rodolfo Kusch hace de esta historia de las ideas, de estos derroteros académicos e intelectuales, parte de su propia historia personal. En este diálogo se muestra el borde, la marginalidad desde la que Kusch pensó y produjo. Esa marginalidad fue el lugar desde donde construyó su metodología, provocando con el otro (en el caso de Kusch fue el otro indígena, andino, del norte argentino) un diálogo que muchas veces fue impedido por su doble situacionalidad pero que, sorteando ciertos obstáculos, asumiendo su condición de sujeto en la intemperie también, la mayor parte del tiempo fue un diálogo real.

Hay un nombre que resuena en este encuentro, hay una herencia, en el sentido que estamos desarrollando, la de Emanuel Levinas, pero del Levinas que hace un quiebre en su propia producción filosófica cuando se da cuenta que él no está siendo pensado como un otro posible de ser otro, irreductible, sino que es un otro reductible y reducido a la propia mismidad del sujeto del poder, del sujeto violento, autoritario, cruel, del nazismo. Desde esa experiencia, Levinas construye la visión del otro que los pensadores de la filosofía de la liberación toman como punto de partida o como punto convergente (teniendo en cuenta lo que ellos estaban pensando ya individual y colectivamente).

El otro se constituye, entonces, como un otro con posibilidad de construir comunicación en la medida en que lo pienso desde una posición ética y no desde una posición violenta de inclusión forzada en la mismidad.

Carlos Cullen, al respecto, nos recuerda en el diálogo este viraje de Levinas:

el fondo, me parece, de lo que plantea Levinas es que lo primero y fundamental es entender que la relación con el otro en tanto otro es una relación ética, no es una relación cognitiva. No empieza por ser una relación cognitiva y no puede nunca, ¿te acuerdas cómo lo dice? ¿Qué me está diciendo el rostro del otro? Heme aquí, no me violentes. Vamos a hablar, vamos a dialogar, conoceme, enseñame, todo lo que quieras pero no uses nada de eso para violentarme.

Levinas fue referencia constante en nuestro encuentro, referencia de un

quiebre de la filosofía europea centrada en sí misma, como quiebre de una filosofía autoreferencial y como quiebre de una filosofía y una historia y acciones políticas pensadas desde la mismidad, esa mismidad que se ha vinculado al otro de forma colonial, dominante y muchas veces violenta. En ese sentido, Levinas superó la trampa ontológica del ser en la que se quedó Heidegger que no vio el desborde que hay de lo finito, el infinito en el que el hombre accede a “otro modo que ser”.

Los tres elementos a los que aludíamos anteriormente se sitúan aquí en un tipo de encrucijada. ¿Cómo conciliar el lenguaje con el pensamiento y la experiencia si no hay lenguaje para el infinito, para el desborde, para aquello que no ha sido nombrado aún desde el pensamiento filosófico?

Rodolfo Kusch se entrega, tratando de resolver esta encrucijada, a la orfandad, a una metodología que lo sumerge en una cultura otra, a la que no va a observar como un antropólogo curioso.

...la visión del indígena americano no es curiosidad antropológica ni vindicación de derechos sociales, sino el progresivo descubrimiento de otro que revela en sí los estratos más ocultos de lo humano. (...) Le interesa a Kusch el otro en cuanto sujeto en orfandad, solo sostenido en el marco de una cultura que le provee un aparejo simbólico y ritual. (...) Por la mediación de la alteridad, el filósofo en cuanto sujeto pensante, puede verse a sí mismo en su primordial condición humana, relación primigenia con la naturaleza, religación con el origen. (Maturó, 2010: 46)

La apertura al otro, mi propia orfandad expuesta a un otro, permite los aciertos fundantes, los principios éticos, ontológicos, metafísicos y estéticos que construyeron y siguen fundando la filosofía de la liberación. La belleza y la verdad vinculada a la belleza, teniendo en cuenta un concepto de verdad situado, contextualizado, amparado por el sujeto que piensa, permiten la vida y la cultura de un otro como otro, inalienable. El infinito, el desborde, el desgarramiento vinculados a la posibilidad de la verdad o de la humanidad. La filosofía de la liberación ha encontrado respuestas a esas supuestas indeterminaciones, a esos supuestos desvíos.

Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia. ¿Para ir a dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? (...) Habrá que mostrar ya desde ahora que la excepción de «lo otro que el ser» -más allá del no-ser- significa la subjetividad o la humanidad, el **sí-mismo** que repudia las anexiones de la esencia.

(Levinas, 1987: 51)

Y como filosofía sigue produciendo dentro de la lógica de sus planteos liberadores. Enrique Dussel y Carlos Cullen son dos referentes incansables de la producción filosófica latinoamericana. En camino de gestación todavía, en un trabajo permanente con el pensamiento y la práctica de ese pensamiento, en el siglo XXI están produciendo la estética de la liberación, la erótica latinoamericana, interviniendo en cuestiones públicas, enseñando, procurando espacios reflexivos dentro de nuestros espacios de formación (universitarios, superiores, medios, de cualquier índole), publicando, gestionando, fortaleciendo y guiando a nuevos investigadores, escritores, filósofos, académicos y militantes.

Un diálogo que fue encuentro, un encuentro que fue ligazón. Una lección de navegación, un navegar juntos, revisiones, relecturas, recorridos y emotividades, historias de vida y presentes, actualizaciones permanentes de lo gestado, del recorrido hecho en alta mar, habiendo leído para nosotros, y para el hombre en general, las condiciones de nuestra propia navegación.

Gracias por el encuentro.

KUSCH, Rodolfo (2000) *Obras completas. Tomo III*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
MATURO, Graciela (2010) Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro. En: *Utopía y praxis latinoamericana – Revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*. Año 15, N° 48. Enero-Marzo, Maracaibo: CESA – FACES – Universidad de Zulia, pp. 43-49.
LEVINAS, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

La entrevista, realizada el día 28 de agosto de 2020, congregó a dos filósofos con notable trayectoria y un lugar ya reconocido en la historia de la filosofía y, en particular, en la formación de nuestro pensamiento latinoamericano, e investigadores y docentes de distintas universidades de nuestro país en un diálogo muy cercano y esclarecedor que versó principalmente sobre los orígenes y el desarrollo de la Filosofía de la Liberación y la actuación que tuvo, dentro de ese camino, Rodolfo Kusch. Influencias, diálogos, intercambios, negaciones, exilios, ausencias, quiebres, recuperaciones, y un infatigable trabajo que sigue siendo y que sigue generando la posibilidad de producción de un sistema propio del pensar americano, de un sistema filosófico completo y complejo al que sostenemos y llamamos como Filosofía de la Liberación.

En esta entrevista, co-organizada por José Alejandro Tasat de la Universidad Nacional Tres de Febrero y Marcela Magdalena Kabusch de la Universidad Nacional

de Córdoba, participaron, en calidad de entrevistadores, Domingo César Ighina de la Universidad Nacional de Córdoba, Carlos Bauer de la Universidad Nacional de Buenos Aires y Ramiro Lago de la Universidad Nacional de Rosario.

J.T.: La primera pregunta para los dos es: ¿cómo se constituye para ustedes, no solamente en términos históricos, la filosofía de la liberación?

E.D.: La filosofía de la liberación fue un grupo de gente en una situación argentina muy especial allá por el '69-'70. Con Scannone organizamos una semana académica en El Salvador, era sobre pensamiento latinoamericano, hubo unos 60 participantes y ahí empezamos a hablar, pero más bien del pensamiento latinoamericano. Pero salió el librito del peruano Salazar Bondy *Si existe una filosofía en nuestra América* y él, pues, es el primero que problematiza el hecho de que, siendo colonia, país dependiente, no es posible realmente pensar en una filosofía que tenga un peso y entonces más bien respondió de manera dubitativa pero negativa, diciendo: no ha habido gran filosofía en América Latina. Leopoldo Zea respondió a eso con aquel libro, *La filosofía sin más* porque Zea tenía una visión universalista de la filosofía y pensaba que, claro, si se había hablado aquí de filosofía pues había habido siempre filosofía y en realidad también tenía razón. Pero nosotros nos situamos en un punto intermedio, por que dijimos: "la verdad, por ahora, no hay conciencia de haber hecho ningún Kant ni ningún Hegel en América Latina pero ha habido un pensamiento y, al menos, podemos iniciar un pensamiento auténtico juntamente con la pregunta de qué por qué no existe esa filosofía nuestra y pensar la actividad pero como un tema y entonces de ahí, como en ese tiempo estaba el Frente de Liberación Nacional en Argelia y había mucho trabajo en torno al concepto **liberación**, Fals Borda sacó una sociología de liberación, Paulo Freire la pedagogía de la dominación como lo pensaba Salazar Bondy pero en realidad era también salir adelante y también Marcuse en *Diálogos de liberación* y Franz Fanon. Entonces había un gran ambiente. Y aún en Argentina se empezó a hablar de liberación, el FREJULI mismo tuvo como consigna "Dependencia o Liberación". Yo creo que ya por influencia nuestra. Pero, en fin, son cosas. Entonces yo con el grupo empezamos a pensar que si había una filosofía auténtica latinoamericana y actual, sería aquella que pensara la negativa de por qué no la había y por qué teníamos que construir. Y por eso nos reunimos un grupito de unos diez en Calamuchita, que está en

las montañas de Córdoba, y ahí empezamos un diálogo muy bonito entre unos diez con su familia, sus hijos y mientras las señoras y mi señora, que está en el hospital, estuvo allí, y los chicos, nosotros nos pusimos a pensar el primer tema que fue la filosofía como militancia. Fue Ardiles (acaban de sacar una tesis de 400 páginas, aquí en México, buenísimas sobre pensamiento de Ardiles y la creatividad de su pensamiento y también el ostracismo que tuvo porque fue muy perseguido, vino a México no le fue bien, el exilio es muy duro, volvió a Córdoba y murió joven), Ardiles es un gran personaje. Y ahí entonces, en Calamuchita, en relación al Congreso de Filosofía que había habido en Córdoba, pues, surgió el movimiento. Después en la editorial Bonum publicamos los primeros trabajos del grupo y ya nos denominamos Filosofía de la Liberación, como una rama o prolongación del pensamiento latinoamericano de esa primera generación de Leopoldo Zea y de todos los más viejos latinoamericanistas. Nosotros ya no simplemente conociendo nuestra tradición sino inaugurando un pensamiento filosófico latinoamericano autónomo, propio y con consciencia de que empezábamos a hacer algo distinto del pensamiento europeo y norteamericano. Y ahí surgió en el '70-'71 la filosofía de la liberación. De mi parte yo hice cinco semestres en Mendoza de una ética de la liberación y gracias a Scannone, pues, nos pusimos a leer a Levinas. Yo debo decir que a *Totalidad e infinito*, pues lo tomé y como había hecho un libro sobre Hegel, entendí rápidamente lo que dijo. Había ya publicado en Eudeba *El humanismo semita*, y entonces ya había estudiado la tradición de Levinas aunque no a Levinas mismo, aunque tuve 4 años y Levinas nos dio un poco la hipótesis fundamental porque nos expuso en fenomenología contemporánea, el tema de la exterioridad y del no-ser del ser de Parménides y entonces nos permite situarnos a nosotros como el no ser de la filosofía dominante europeo-norteamericana, que sería el ser. En mi primer conferencia, que dicte en el '73 en Estados Unidos, yo digo "yo vengo del no-ser y por lo tanto soy un bárbaro, el que dice el no ser miente y por lo tanto yo todo lo que voy a decir, ustedes lo van a considerar mentira. Y empecé a hablar de la filosofía bárbara. Me acordé de Atenágora, aquel filósofo cristiano que escribió el trabajo contra los griegos y entonces estaba en contra del eurocentrismo. Y eso se hizo muy rápido '71, '72, '73. En ese grupo participó Kusch pero debo decir que históricamente, biográficamente, lateralmente. Él venía de una tradición propia y hay que considerar que Kusch era quizá el mejor alumno de Carlos Astrada, de lo cual no se

habla mucho. Y Carlos Astrada es el primer heideggeriano de América Latina, escribió una tesis en alemán, conocía bien a Heidegger y por eso Kusch empieza su filosofía con un hombre como Carlos Astrada, que quizá sea el más grande filósofo de la primera parte del siglo XX en Argentina. Y de ahí empieza todo el tema del Ser, le viene de ese lado no tanto en contacto con la filosofía de la liberación. El tema del no-ser, de la exterioridad de Levinas no fue un tema que le interesaba mucho a Kusch, pero él estuvo en Bolivia y empezó a pensar el pensamiento indígena y debo decir que, personalmente, no le presté tanta atención como debía en los años que estuvimos. Después y muy rápido vino el exilio en el '75 y debí defender a Kusch de los ataques de Cherutti y de Roig. Porque el que realmente estaba en contra de Kusch era Roig, desde una posición más liberal desde la que le pareció que Kusch era un hombre más peronista de derecha y esto lo descalificó un poco y no se había visto la experiencia y la necesidad del pensamiento nuestro. Ahora veo ahí que hay una whipala en Ramiro y que José tiene otra y yo tengo otra, porque esta me lo dieron en el Alto de La Paz los Ponchos Rojos y me dieron la banderita y la tengo siempre aquí en mi escritorio y yo soy un poncho rojo porque me invistieron con el poncho y me nombraron. Y yo dije ese día: es más importante que un doctorado en Harvard recibir un poncho rojo en Los Altos de Bolivia y Kusch había anticipado todo esto. Y el problema del ser y el estar pues es partir de Heidegger y Levinas también parte de Heidegger, criticándolo. Pero Kusch más bien partiendo de él sin negarlo pero mostrando otra experiencia. Pero Levinas no, Levinas fue mucho más duro, y es sobre todo una crítica frontal a Hegel y nos abrió el panorama porque cuando dijimos nosotros los latinoamericanos somos el otro de la totalidad cientifizada Europea, tuvimos la intuición metafísica de filosofías distintas, que es lo que yo pienso. La nuestra ya no es eurocéntrica y es realmente latinoamericana y está floreciendo.

C.C.: Sí señor. Si me permites, Enrique, agregaría alguna cosita, primero una anecdótica. Justamente en Santa Rosa de Calamuchita que mencionaste hace un rato, previamente, habíamos tenido un Congreso nacional en Alta Gracia, que había llamado el gobierno dictatorial y varios de nosotros nos presentamos igual, dimos nuestras ponencias, todas en contra. Y en un momento nos miramos y dijimos vámonos a afuera, nos fuimos afuera, a un bar y ahí empezamos a hablar de la filosofía de la

liberación.

E.D.: Estaba Ardiles.

C.C.: Exactamente, con Ardiles y algunos otros compañeros en ese momento. Después vino todo el tema de cómo se fue desarrollando. En mi caso particular justo ahí me salió la beca para irme a hacer el doctorado a Friburgo, Alemania. Por lo cual esas jornadas que se hicieron en San Miguel a las que aludía hace un ratito Enrique, yo estuve en alguna, pero no en todas porque ya no estaba en Argentina, pero fue muy importante porque de alguna manera yo me metí a estudiar a Hegel pero, justamente, y va a sonar rarísimo esto, a Hegel, criticándolo desde el vamos, con una idea de Kusch. No hay que empezar por el *yo*, hay que empezar por el *nosotros*, cosa que después, en mi tesis doctoral, publiqué tal cual mostrando cómo en la fenomenología hay todo un camino, que parte del *mero yo* frente a lo que *no es yo*, las cosas. Y cuando se encuentran con el otro yo, en la dialéctica del señor y del ciervo, termine en última instancia teniendo que decir que lo que está en juego es la razón, es la individualidad. Y creo que nosotros desde nuestro continente, desde nuestra América (yo hace rato que no hablo de América Latina, hablo de nuestra América, como decía Martí, incluso cambié el nombre del primer librito, publicado por Ross, que fue una de las editoriales que nos ayudó en esos primeros momentos, la de Rosario, de *Reflexiones desde América* le puse ahora en la nueva edición que es cinco veces más gorda, *Reflexiones desde Nuestra América*, que me parece mucho más importante donde recogí esas cosas y junté otras muchas). Y lo otro que quería comentar es el encuentro con Kusch. El encuentro con Kusch fue muy fuerte y pasó algo muy particular ahí. Kusch, cuando se abrió la Universidad Nacional de Salta, una vez que se recuperó la democracia, fue nombrado profesor allá. Pero al muy poquito tiempo lo echaron porque pensaba, como diría Levinas, desde el otro en tanto otro y no desde el ser. Y ahí es donde se refugió en Maimará y empezó toda una aventura con los pueblos indígenas del norte nuestro de enorme importancia, mi amistad con él fue muy fuerte. Si me permiten yo les diría que a todo este campo de la filosofía de la liberación, donde obviamente el nombre de Enrique es clave, pero desde varios de nosotros también hemos trabajado esto para mí fue clave y lo metí en cuanta reunión pude, el pensamiento de Levinas, el

cual también mencionó Enrique. Pero sobre todo porque Levinas, más allá de atacar esta idea del ser, lo que pone en juego es la exterioridad, es la alteridad en cuanto tal y esto nos ayudó muchísimo para entender qué era lo que estábamos buscando. Justamente no ser reducidos a una mismidad. ¿Cómo se nos llamaba en esos años 70? Éramos los pueblos subdesarrollados, esa expresión era terrible. Porque entre otras cosas, para poder desarrollarnos tenía que desarrollarse más el que nos tenía subdesarrollados. Y creo que una de las cosas que no llegó a profundizar la liberación de los pueblos oprimidos, de las víctimas, como últimamente la expresa Enrique, fue precisamente romper esa idea, no es un tema del subdesarrollo, es un tema en el fondo de injusticia abierta y de convertirnos en víctimas. Bueno, me parece que esto es interesante. En un momento se nos dio por hacer una (perdón que cuente la anécdota pero me parece que es significativa) reunión, un grupo de toda esta gente ligada a la filosofía de la liberación de alguna manera desde nuestra América, tratando de trabajar la sabiduría popular entre nosotros y le agregamos, un poco por la influencia fuerte de hacerlo con refugiados en el Colegio Máximo de los jesuitas y con Scannone ahí en el medio, la relación con la religión. Logramos que nos financiaran los alemanes ese proyecto. La Fritz Thyssen Stilton. Increíble. Y claro qué podíamos hacer con esa plata; comprar libros, comprar material, hacer trabajo de campo, lo que no podíamos era pagar sueldos, solamente un sueldo podíamos pagar. Yo propuse en ese momento que ese sueldo se le pagara a Kusch que estaba literalmente en la calle, en la calle y encima en Maimará. Tengo una carta de él donde me cuenta “encima a mi mujer se le dio por plantar papas y cebollas y a mí no me gustan” con cierto humor lo dijo, pero lo cuento con orgullo porque esto le permitió a Kusch hacer sus trabajos de campo, tan importantes, con la población aymara y wichi, allá en el norte. Y entonces, en mi modesta opinión, yo entré a juntar todo este trasfondo de nuestra filosofía en América, donde obviamente el pensamiento de Enrique fue clave. Pero también de otros pensadores y con todo ese material lo que hice fue acercarlo mucho a Levinas y a Kusch que son mis otras obsesiones. Y si me dejan medio minuto cuento la anécdota con Levinas porque este proyecto que les mencioné que financiaban los alemanes, resulta que era un proyecto internacional, había gente de Italia, de Holanda, de Bélgica, de Alemania, el único grupo de nuestra América era el nuestro argentino y nos invitaron a una reunión de todos y ¿a dónde nos invitan?, a París y nosotros dijimos:

¡están locos estos alemanes!, ¿nos van a pagar a todos para ir a París? No solo eso, sino que nos dicen: y nos vamos a reunir en el Goethe Institut de París y vamos a hablar en alemán. Cada cosa nos parecía más loca. Pero, ¿saben por qué lo cuento? Porque ahí en esa reunión donde el que llevó, como diría mi nieta, el parlanchín fui yo del grupo nuestro. En un momento de toma de café, se me acerca Levinas que estaba presente y ahí tuve el enorme gusto de conocerlo personalmente. Se acercó y me dio un gran abrazo, literalmente gran abrazo. Y ¿saben que me dijo? “Profesor no dejen nunca de pensar con la pasión que ustedes piensan. Nosotros los europeos la perdimos hace rato, es maravilloso.” Por eso lo cuento, yo llevo eso adentro mío y cada vez que lo comento, créanme que me emociono. Porque fue muy fuerte, tan fuerte que busqué una silla y me senté. Pero bueno, ahí empezó todo este tema y creo que lo que el pensamiento de Kusch, en el cual me fui metiendo cada vez más, aporta es quizá con mucha fuerza poder pensar toda esta cuestión de la liberación, toda esta cuestión de nuestra resistencia al pensamiento único, de nuestro sabernos otros en tanto otros y no dejarnos reducir a lo mismo, creo que fue traer a la sabiduría lo que llamó la América profunda. La América profunda, que es profunda precisamente porque la tenemos ahí adentro, pero no nos animamos a verla, quizás, si han leído a Kusch, recordarán su famosa anécdota tomando ese rito que tienen en el norte de bailar alrededor de un poste que ponen en el carnaval, y van todos bailando y dice Kusch: “lo que pasa es que el problema no es bailar, todos sabemos bailar muy bien, el problema es que estamos bailando alrededor de un poste que no es el nuestro. Y el miedo que tenemos es de bailar sobre nuestro poste, porque ahí tenemos miedo de pisarnos los unos a los otros”. Me pareció tan hermosa la metáfora, Kusch tenía una cosa literaria, más allá de su formación filosófica que me parece sumamente rica.

J.T: Para nosotros es un lujo, ustedes inundaron a todas nuestras generaciones de contenidos, de ideas, de lógicas de pensamiento. Es un honor escucharlos a cada uno de ustedes. En cada palabra hay una sabiduría muy interesante y una posición ética muy fuerte. Los 5 minutos que habíamos dicho quedan cortos, quizás diez minutos para cada uno, me parece lo más loable, participar todos. ¿Carlos Bauer, tenés sonido ahora?

C.B: Hola, hola a todos. Me demore un poquito pero estoy escuchando absolutamente todo.

J.T: Podemos empezar, Carlos, con una pregunta tuya, después pasar a Marcela, después a Domingo y después a Ramiro. ¿Querés? Y así vamos haciendo la ronda.

C.B: Bueno, entonces pasaría a formular la pregunta. En principio me sumo aquí a las palabras de agradecimiento totales a Enrique y a Carlos, por el legado que nos han hecho y lo que, bueno, humildemente, estamos intentando seguir esta nueva generación, podemos decirle de filósofos, de historiadores de la liberación. Y absolutamente rico, riquísimo, profundo todo lo que han expuesto y siempre aclaratorio para nosotros. Bueno, haría entonces una de las preguntas. Habíamos pensado unas cuatro preguntas por cada uno de los participantes. La primera pregunta estaría situada dentro del contexto del resurgimiento de la filosofía de la liberación. Tanto para Enrique como para Carlos sería: (la pensé también en relación a la experiencia de Franz Fanon, cuando él logra hacer su giro también descolonizador y pensar una sociología, incluso una medicina propia) en el caso de la filosofía, ¿en qué momento ustedes comienzan a percibir, Enrique, Carlos, que la filosofía no es más universal total, como Husserl había expresado, sino que depende más de un contexto histórico en el que se formula y en qué situación comenzaron a captar que la filosofía que se hacía era eurocéntrica y no respondía a la problemática del conjunto latinoamericano y de la humanidad? Y desde esta nueva situación, ¿cómo es posible pensar una articulación entre los diferentes universales de las diferentes culturas en un horizonte mundial y así digamos entre las culturas que comparten un lugar de enunciación, una región? Entonces sería eso, no sé si ha quedado clara la pregunta.

E.D: Muy corto. Exactamente entre el segundo capítulo del primer tomo de *Para una ética la liberación latinoamericana* que se publicó en Siglo XXI en Buenos Aires y el tercer capítulo, ahí surgió la filosofía de la liberación en mi caso. Yo estaba trabajando una ética ontológica y heideggeriana. Quería ver cuál era la ética que tenía Heidegger y entonces, si leen capítulo 1 y 2, es la totalidad y luego la construcción interna de la totalidad y en ese momento me sugirió Scannone leer *Totalidad e Infinito*. Yo siempre le doy ese libro a mis alumnos para que lo lean y se vuelven locos y no entienden nada

porque parece tan simple pero todo está cifrado pero yo digo: “qué raro, yo lo tomé a ese libro y en una semana lo leí y lo entendí”. Claro, venía trabajando fuerte a Heidegger y a Hegel, la “totalidad” y había trabajado durante dos años, en Israel, el hebreo y el pensamiento semita. Entonces cuando yo leí Levinas me sintetizó de una manera muy profunda lo que yo entendí del pensamiento semita. Cuidado, semita no es judío, es babilónico, palestino, fenicio, un mundo, ¿no?, y aún los judíos cristianos y los islámicos también. Semita es muchas cosas, no es el indoeuropeo griego. Y entonces ahí entre el capítulo dos y tres, aparece el tema del otro y entonces yo digo “el otro lado, pero si ya se ha hablado” y repaso un poco toda la filosofía, me leo de nuevo a Platón, a Aristóteles, para ver si aparece el otro y veo que no aparece nunca hasta llegar a Husserl, en la quinta meditación, y ahí Husserl se la quiere presentar y no logra solucionarlo y Sartre en *El ser y la nada* también plantea el tema del otro, pero al fin lo hace un objeto y no lo logra, y entonces entendí a Levinas y entendí la exterioridad. Y lo pongo en el capítulo tres. Pero eso fue la intuición abstracta porque ya en el tomo dos de la ética de la liberación yo dije: “nosotros somos entre otros muchos tipos de alteridad, los otros que Europa”. Y ahí entonces surgió todo el tema de ya una filosofía latinoamericana a partir de lo nuestro. Levinas me dio el camino y, como dijo Carlos (no sabía tu experiencia de que te abrazó así) ... yo con Levinas, fui a su casa, conocí a su mujer, fuimos juntos a Lovaina, yo tengo cartas de Levinas que me escribía con una letra destartalada, incomprendible lo que escribía, pero estábamos en contacto. Después también supe, en reuniones posteriores, su escándalo cuando supo que yo estaba conciliando su pensamiento con Marx, ahí ya el pobre Levinas... Pero lo que pasa es que Levinas tenía un Marx tradicional y no tenía a un Marx judío que plantea el tema de la exterioridad de manera central, metafísicamente hablando (ahora yo estoy corrigiendo porque en Buenos Aires va a salir un tomo sobre el Marx del siglo XX o XXI y hay una conferencia que di en CLACSO). La Filosofía de la Liberación, para mí, vino justo en la lectura crítica, y termino... el segundo libro de Levinas es tan claro en su título que casi yo diría que es el libro. Miren lo que dice: *Otra manera que ser más allá de la esencia*. Eso es completamente una crítica a Hegel, no es el ser sino de otra manera, el no-ser y sería el ser y el estar también, es otra manera que el ser, más allá de la esencia. ¿Cuál esencia? Segundo tratado de la lógica de Hegel, el fundamento es la esencia y el otro está más allá del fundamento del ser del

sistema. Es decir que ese título ya es todo Levinas, el que entendió el título ya no tiene que leer el libro, pero hay que leerlo para entender qué significa el título. Ahí nace la Filosofía de la Liberación. Se aplica geopolíticamente el no ser como otro que interpela y ahora yo le agregé después un realismo zubiriano. Porque la realidad, en sentido zubiriano, permite entender el ser y el no ser. El no ser es todavía real para Zubiri, entonces me da muchas más posibilidades todavía de desarrollo y ya en un mundo hispánico con un lenguaje nuestro, lo real es lo <de suyo> y ahí no hay traducción de la palabra <de suyo> ni en alemán, ni en francés, ni en ninguna lengua, es castellano. Y entonces el gran Zubiri me sirve y qué casualidad Ellacuría también y de ahí sale la vida y ahí empieza, bueno, todo.

C.C.: Coincido, incluso comento que estoy escribiendo, que era una obsesión que tenía hace tiempo, y que por suerte lo estoy logrando hacer, entre otras cosas, gracias a la pandemia, sobre Levinas y entre otras cosas estoy tocando el punto este de la relación de Levinas con Marx que aludía recién Enrique. Pero es cierto, de otro modo que ser más allá de la esencia o el otro nombre que le puso a otro librito: *El humanismo del otro hombre*, ¿qué quiere decir eso?, ¡qué cosa extraordinaria! Volviendo un poquito a Kusch. Hay un tema que se liga con todo esto y voy a citarlo; “el pensamiento no se ve, ni se toca, pero pesa. Está arraigado por el suelo que habitamos.” Y entonces esto es también un llamado de atención muy fuerte. Porque no dice que el pensamiento se puede ver y tocar, lo que le importa decir es que pesa, es que está arraigado al suelo que habitamos. Y creo que esto tiene mucho que ver con su fuerte tendencia, y casi una obsesión me animo a decir, a distinguir, utilizando esa cosa curiosa que tiene nuestra lengua, los dos verbos ser y estar. Es una paradoja porque nuestra lengua es latina y todas las formas latinas de nuestra lengua, el pasado, el presente y el futuro vienen de las correspondientes formas latinas del verbo ser, hay una excepción; el infinitivo. Y justo el infinitivo es ser y a los filósofos se nos iluminan los ojitos cuando escuchamos esa palabra. Justamente ser viene de otro verbo latino, no viene del verbo latino ser que se dice **esse**, sino que viene de otro verbo que es **sedere**, estar sentado, y a eso se le contrapone **estare**, estar de pie, preparado para la marcha, abierto de alguna manera a lo nuevo. Yo creo que esto ha tenido mucho que ver con poder profundizar un poquito más todavía el sentido de nuestra propia filosofía acá en

nuestra América. Porque justamente no nos ilusionamos con sacarnos el estar de encima con el ser, y ahí también Rodolfo Kusch agrega algo más: lo que vamos logrando en la cultura son formas de estar siendo así. Esto es de Kusch. Y, ¿qué es lo interesante ahí? Lo que tenemos en común los humanos es el estar, el meramente estar. En algún momento Kusch se anima a describirlo, no voy a decir definirlo porque no me parece la palabra correcta, pero sí a describirlo de esta forma, cito: “Es el hambre originario que va desde el pan hasta la divinidad.” Es una maravillosa manera de definir por qué hacemos cultura los humanos. Para remediar ese hambre originario pero no solo que va desde el pan sino hasta la divinidad en el sentido de lo más alto que podamos suponer. Y entonces acá aparece, que esto sí me gustaría redondear lo que estoy diciendo con esto, emerge fuertemente una forma de entender la universalidad a partir de lo que tenemos en común los humanos; el estar, y que nuestras diferencias culturales son formas de estar siendo así. Y que ninguno pretenda que su estar siendo, que ese así de su estar siendo, agote la posibilidad del estar o se lo saque de encima. Esto yo lo traduzco mucho en algo que se puso de moda allá en los ‘90 en Estados Unidos que parecen que por fin dijeron “ah hay muchas culturas” y apareció lo del multiculturalismo. Porque hasta ese momento había una sola cultura, los demás éramos todos bárbaros y salvajes. Pero no es el problema el multiculturalismo, el verdadero problema es la interculturalidad, la posibilidad de que dialoguemos los unos con los otros y aprendamos los unos de los otros, qué fácil se dice eso. Pero qué clave que es, me parece, para lograr un mundo mejor. No pretender que todos piensen con un supuesto pensamiento único hegemónico, sino que desde aciertos, los aciertos es una palabrita que tiene que ver con la lógica lúdica y no con la lógica deontológica. Lo que vamos logrando son aciertos fundantes de sentido para la vida. Y podemos aprender de los que han encontrado otros, y nosotros podemos también dar una mano para que encuentren otros sentidos. Bueno, creo que es uno de los desafíos del universalismo actual; si somos capaces o no de desplegar la hondura de una interculturalidad que nos dé una idea de lo mundial diferente a la que nos estaban queriendo meter.

J.T.: Buenísimo, Carlos. Marcela, ¿quierés avanzar con la pregunta?

M.K.: Bueno, gracias. En realidad me parece que no vamos a tener tiempo de decir todas las preguntas, entonces voy a resumir en una sola. Aparte para no quitarle tanto tiempo a Enrique, en la circunstancia en la que está. Vuelvo a agradecer. Y vengo del área de las letras, que es un trabajo en literatura fundamentalmente, no vengo de formación filosófica, aunque están cruzadas. Y mis búsquedas vienen por el lado de lo político y por el lado de lo estético o literario. Y estuve rastreando, estuve viendo las últimas clases que el doctor Enrique Dussel estuvo dando en la UNAM sobre estética, que me parecen maravillosas y de un descubrimiento tras otro, impagable de ser vistas y escuchadas. Y bueno, la pregunta va por el lado de la noción de negación, que es una noción central también en el pensamiento de Kusch, una noción que se articula con la noción de intemperie, que Kusch la pone como clave para pensar esa negación que hacemos del ser hegemónico y demás, nos pone en una situación de intemperie desde cual se puede crear. Entonces aunando, para simplificar un poco, estética y política. La pregunta, sería para ambos así: ¿Estaríamos de acuerdo, estarían de acuerdo ustedes con Kusch en que la verdadera estética americana se sumerge en lo tenebroso, en lo más vital y caótico, pero que el arte se encubre en lo formal por miedo a la naturaleza estética del americano?, por un lado. Y por otro lado, ¿se podría continuar diciendo que esta belleza caótica podría verse también como acto estético en algunos momentos de acción política de las sociedades americanas? Ese sería, más o menos, mi planteo aunando estética y política.

E.D.: Estoy ahora haciendo la estética. Cosa que quise hacer siempre, yo de chico a los 6 años iba en un tranvía a una escuela dominical para pintar y pintaba acuarela en un hermoso parque, el San Martín. Pensaba ser artista o arquitecto y después salí artista fracasado. Pero siempre tuve, y por eso la necesidad mía de hablar con diagramas espaciales y cuando hago un círculo sale casi hecho con un compás porque tengo una mano de 6 años de pintura en la escuela de Bellas Artes. Para mí la estética iba a cerrar un sistema que está siempre abierto. Es decir, por ser sistema está cerrado, pero yo pienso que la filosofía de la liberación es un pensamiento realmente completo, y tenía que cerrarse en la estética porque la estética culmina con la mística. Como dice Wittgenstein <de lo que no puede hablarse hay que guardar silencio>, pero la mística es, no como la ciencia que dice cómo las cosas son, sino que la mística dice que ellas

son y nada más. Y entonces ahí viene un momento estético. Y creo haber logrado una cierta descripción de la belleza de una manera metafísica que le estoy sacando mucho fruto. Pero realmente no la veo muy presente en otros. Porque los grandes piensan, al fin, que como hay tantas definiciones de belleza pues mejor no dar ninguna, yo pienso, y lo voy a decir muy rápido, que lo bello es la realidad misma (ahí viene Zubiri, "realidad misma"), en tanto fuente de la vida. Y entonces eso conmueve la corporalidad, esa emoción del *aestetos* y ese gusto por aquello real, que permite que yo viva, me alegra, me conmueve. Y la belleza es justamente esa captación de lo real como el origen de mi vida. Por eso cuando como chocolate mi papila gustativa lo gusta, y ese gusto es gusto estético y es el gusto del cual hablaba Kant, que los genios son la expresión de la estética, no la estética es universal y en el primer arte en el que se manifiesta es en el gastronómico porque si no comemos, no vivimos. En fin, ahí hay una idea fuerte y la estética de la liberación entonces, después, se va a cruzar con la política porque yo les saco de comer al otro y le saco la posibilidad de la vida y además la belleza se construye al sistema como el ser y se hace dominante también y niega al otro de nuevo y el otro ya no es bello, el otro, la otra, es fea, es el africano feo y es un arte africano bantú feo. ¿Por qué? Porque no me gusta, porque no es el occidental y ahí se produce una dominación, lo que yo llamo una necroestética, que mata la belleza del otro y justamente los genios son los que descubren esa verdad, esa fealdad. Si están en el sistema o si están en la exterioridad de la cultura conciben su propia fealdad para el otro como la belleza futura y actual, entonces hay una liberación de la belleza de la misma manera que se produce liberación de la política, entonces la literatura también podrá expresar como belleza pues un mundo futuro. *Cien años de soledad* es entrar a un mundo en donde ya no es un mundo dominado y feo en un pequeño pueblo perdido de Colombia sino que transforma realmente en toda una epopeya extraordinaria que me hace soñar con otra situación futura. En fin, la estética me parece que puede ser la realización plena de la filosofía de la liberación y Levinas, pues, también lo toca. La experiencia del rostro del otro es la, yo le llamaría, la pulcritud *o prima*, la belleza primera, es un varón ante una mujer o una mujer ante un varón, no quiero proponer esta relación como única, hay otras en el género, pero el Shir Hashirim, el cantar de los cantares: "Que me bese con los besos de su boca". Eso es la estética porque en la mucosa de mi boca con la mucosa de la otra yo vislumbro el

origen de la vida mía pero además de la progenie, como Levinas muestra que la apertura al otro, al fin, se puede cerrar y hay un otro que viene que es la hija o el hijo como procreación y entonces, en fin, es todo un lenguaje distinto que me replantea toda la filosofía de la liberación y entonces ya hemos hecho la lógica de la filosofía de la liberación en la analogía cuando hablaba Carlos, yo diría, el estar es semejante y el ser es distinto pero no diferente. Y el estar no es unívoco, es análogo y de ahí la analéctica y yo ya he desarrollado mucho más ahora el método lógico, la ontología de la totalidad, la metafísica del otro, la antropología unitaria del ser humano, no alma-cuerpo dividida, y ya podemos ver la ética, la estética y todos los tratados tradicionales de la filosofía con otra visión y todos como filosofía de la liberación. Esa es la pequeña tarea que haré antes de irme.

C.C.: Coincido y agregaría una cosita nada más. Rodolfo Kusch, las clases que dio fueron de estética en un profesorado. Eso fue lo primero que él hizo, dar clases de estética y uno de sus primeros libros se llama *La seducción de la barbarie* y es un libro dedicado a la estética. Lo interesante, ¿dónde está ahí? Que está en la línea de lo que Enrique acaba de decir. Que por más que lo queramos esconder, la vida emerge por algún lado. Y se toma mucho el ejemplo de las catedrales medievales que por dentro siguen la teología sagrada, todo lo que corresponde, pero resulta que fuera en los dinteles, en la parte de afuera, aparecen todos los monstruos de la barbarie, de aquellos que construyeron las catedrales pero que no quisieron dejar afuera a sus dioses. Es decir, a su arte en última instancia. Y a mí me parece muy interesante relacionar el arte con la política, creo que son dos temas claves. Dos temas claves porque los dos nos están hablando en última instancia de la vida. Y lo interesante es que, me parece, uno puede juntar ahí lo que parece que es la aplicación más personal, estamos tan acostumbrados por la tradición hegemónica sobre la estética que el arte es propio del genio, etc. y en cambio la política tiene que ver más con las comunidades, con la gente, etc. Y no nos damos cuenta de lo que esto significa, lo que pasa es que preferimos, y vuelvo a citar a Kusch, “vivir en el patio de los objetos” sabiendo que en ese patio hay una cortina en el fondo (la metáfora es de Kusch), pero no nos animamos a correr la cortina, nos quedamos con los objetos porque si corremos la cortina nos van a aparecer diablos, demonios, tortugas, vaya a saber qué

nos va a aparecer en realidad, el arte, la vida que estamos queriendo negar moviéndonos tranquilos en el mundo de los objetos. Pero estaría en esa misma línea. Creo que está muy bueno profundizar en la estética. Hoy en día esto tiene una particular importancia y su relación con la política es clara.

J.T.: Domingo, ¿quierés continuar vos con las preguntas?

D.I.: Bueno, también voy a hacer como Marcela, de por lo menos reducir la cantidad de preguntas. Primero muchas gracias por compartir con nosotros éste momento. Mi pregunta parte desde una cierta lectura de la contemporaneidad, yo recuerdo que Kusch en *América profunda* plantea la categoría de fagocitación como una posibilidad de un diálogo más allá de lo consciente, diría Kusch, y esa fagocitación implica apropiarse de elementos del otro para la supervivencia pero también infectar el pensamiento del otro en tanto que lo contamina desde el estar al ser. Contamina el estar del ser. En ese sentido, y si uno llega hasta *La negación en el pensamiento popular* de Kusch pareciera que el diálogo como tal, la relación con el otro implica esta especie de tensión permanente donde es necesario negar para afirmarse. En estos contextos de globalización, de desarrollo, de una especie de vida en las redes, etc. sin embargo vemos que las tensiones con el otro en la realidad, en sitios como Bolivia, el mismo Perú, tal vez Argentina, encontramos que pareciera que es imposible el ejercicio de la interculturalidad en la política y es necesario afirmar todavía mediante la negación. ¿Es posible que negar al otro para afirmarme a mí sea una especie de acción permanente de ese sujeto otro, de los sujetos populares y que no haya posibilidad de establecer otro tipo de diálogo con el poder?

C.C.: Creo que el tema de la negación, que es un tema clave en Kusch ciertamente, pero lo que en lo que está preocupado es precisamente en los que creen que se trata de afirmar y solo afirmar. Dejando de lado justamente la negación que él lo liga de alguna manera a lo que importa en la afirmación que es el sentido para la vida porque esa negación puede estar escondiendo, si no la explicitamos puede quedar escondida en la afirmación. Y creo que esto está muy ligado a esta idea importante de la fagocitación que mencionaste recién Domingo vos también que es una expresión que me parece clave en el pensamiento de Kusch tratando de entender la manera de

resistir a la colonización, en el fondo, que fue un <bueno, sí, la única forma de pensar es la que usted me trae, bueno démela, la fagocito y al fagocitarla la transformo en otra cosa> La metáfora de fagocitar es una metáfora gastronómica en última instancia. Lo que hacemos con la comida es transformarla en sangre nuestra y algo de eso es lo que hay detrás. Creo que en este sentido es importante porque hay una infección, como lo dice Domingo en la pregunta, hay una infección del ser por parte del estar y eso es lo que hace la fagocitación, es decir, de alguna manera infecta al ser que se creía fuera de toda posibilidad de ser infectado. Y esto está ligado a lo que decíamos recién de Levinas, que es ser incapaces de captar la alteridad, la exterioridad y tener que reducir todo a la Mismidad. Y de alguna manera, por decirlo así, tener que reducir el estar al ser. Pero bueno, me parece que estamos tocando temas muy de fondo para nuestra América.

E.D.: El tema es central porque la totalidad, que ahora yo uso el concepto después marxista, cuando se totaliza pues niega al otro y por supuesto no puede tener ninguna relación y es el individualismo moderno del *Yo pienso*, etc. donde no hay comunidad. Ahora, somos comunitarios, desde el pensamiento pragmático norteamericano y gracias a Apel también. El diálogo que tuve con Apel fue valiosísimo porque Apel no es ya un filósofo europeo individualista, etc., es de la Escuela de Frankfurt, aprendió en nuestro diálogo, a tal punto que en un seminario con Habermas le dijo: “Tu eres eurocéntrico”. Fue aprendizaje de nuestros ocho años de diálogo, era un hombre maravilloso, muy abierto, muy simpático y dialogaba. Es decir, la comunidad se transforma en una comunidad dialogante, y yo debo dialogar con el otro. Pero el otro no es una cosa en mi mundo, y ese es el tema de la quinta meditación de Husserl, cómo yo me relaciono con el otro que no es una cosa. Y Husserl habla también de la analogía porque yo sé lo que sé yo y lo puedo de alguna manera, analógicamente, proyectar al otro pero Husserl no logra solucionar y en cambio Levinas dice justamente: el otro es otro mundo, es otro yo, y yo no podré nunca captar lo que es porque no es una cosa que se manifiesta sino es un otro que tiene un mundo, por lo tanto lo único que puedo hacer para el diálogo es, primero, saber que debo restringir mi totalitarismo y decir: “tengo un límite y no puedo conocer al otro” y ahí, entonces, ¿qué hago? le pregunto. Y ahí viene la gran clase de Schelling en 1841, que creó toda la

generación posthegeliana de la filosofía de la revelación, y entonces, Levinas dice: “el otro se va a revelar no se va a manifestar”. Una cosa es manifestarse y otra es la revelación. Y la revelación hace que yo escuche con mis oídos y el que tenga oídos para oír que oiga y ya los ojos no funcionan, es el oído. El que tenga oído que oiga, pero hay que silenciarse para escuchar la voz del otro y el otro me va a empezar a decir quién es. Pero parte de una equivocidad completa, es otro pero no es completa, es analógica de nuevo, me va a decir cosas pero lo que me diga no va a ser inmediatamente comprensible, como piensa Jacobson que yo cifro lo que pienso en un signo y el otro lo decodifica. No, porque lo que me va a decir no es mi experiencia sino la de él y cada palabra que diga no me es comprensible sino cuando yo conozca mucho más del otro y de la analogía pase yo a una cierta comprensión. Entonces el diálogo va a ser el modo que lo que llama Jaspers el mundo común o Gadamer, mejor, la trasposición de dos mundos y a medida que más dialoguemos nuestro mundo va a empezar a articularse con el mundo del otro pero nunca llegará a la identidad, yo nunca lo conoceré del todo siempre quedará un misterio. Entonces hay que pensar la comunidad como una comunidad de gente que dialoga pero al mismo tiempo permanece para siempre como otro con respecto a los demás. Y eso, los indígenas en las culturas lo tienen muy fuerte. En Chiapas, cuando un indígena va en grupo y van a tomar un camión, un bus, un ómnibus, y uno dice “no, no quiero subir” y entonces todos se quedan a discutir para convencerlo que se suba pero el otro no quiere subir y se va el bus, el camión, y siguen discutiendo porque necesitan por el diálogo tener su consentimiento para que la comunidad pueda funcionar. Entonces ahí el diálogo es un momento comunitario esencial. Y Boaventura habla muy bien de que es necesario un diálogo pero también la traducción, y la traducción no es unívoca sino que es análoga, es decir que nunca del todo podemos saber lo que es el otro y nunca del todo podemos expresar lo que somos, y llegamos a un punto que no es ni la total incomunicación pero tampoco la total, idéntica, comprensión del otro como un saber absoluto. Y estamos ahí entonces en el mundo de la comunidad que es riquísima y tiene que ser respetuosa de esa exterioridad del otro pero con un cierto consenso pero un consenso limitado que nunca puede ser pleno. Bueno, eso nos lleva a la política porque ese consenso es lo que se llama legitimar. Legitimidad, y eso se organiza con el sistema democrático, nada que ver con el sistema liberal, pero es el sistema de legitimación y son muchos temas

que se derivan.

C.C.: Claro porque, si me permites Enrique, agregaría: el fondo, me parece, de lo que plantea Levinas es que lo primero y fundamental es entender que la relación con el otro en tanto otro es una relación ética, no es una relación cognitiva. No empieza por ser una relación cognitiva y no puede nunca, ¿te acuerdas cómo lo dice? ¿Qué me está diciendo el rostro del otro? Heme aquí, no me violentes. Vamos a hablar, vamos a dialogar, conoceme, enseñame, todo lo que quieras pero no uses nada de eso para violentarme, o sea para sacar la exterioridad y reducirla a tu mismidad. Y ahí me parece que es discípulo de Husserl porque en última instancia la relación con lo otro como es la conciencia, el noesis, noema está adentro de sí mismo, etc. Pero ahí también se pelea con su maestro Husserl. Bueno, perdón quería agregar eso nada más.

R.L.: La verdad es que no me alcanzan las palabras de agradecimiento por estar siendo parte de esta conversación. Voy a tratar de sintetizar las preguntas que yo tenía. Creo que puedo sintetizarla, incluso las tres partes. Para esto y en función de lo que escuchaba, quería traer a colación una efeméride. Se cumple el año que viene 50 años, las bodas de oro, de aquel triple acontecimiento fundacional de la Filosofía de la Liberación. Si pensamos que la reunión en Calamuchita, el segundo congreso nacional de Filosofía y las jornadas académicas del '71 de alguna forma significan la inauguración de este fenómeno, el año que viene se cumplen 50 años. Y me parece que es una ocasión más que propicia para ejercer un balance. En esto mi pregunta está vinculada fundamentalmente a una época que me parece que es clave en la historia de la filosofía de la liberación que es el período '75-'76. Un momento de alguna forma de fuerte quiebre, de una fuerte ruptura debido a la coyuntura política de Argentina, donde por un lado el colectivo de la filosofía de la liberación deja de existir como tal ante la necesidad de cada uno de los integrantes de exiliarse ya sea de manera interna o externa, y por el otro, me parece que ese balance que cada uno hace de ese proceso y del momento más trágico de nuestro país, probablemente, ha llevado a cada uno de los filósofos a replantearse su propia filosofía en nuestras claves. Entonces mi primer pregunta sería, ¿qué balance se hace de ese período, de ese momento? La segunda pregunta es, ¿cómo ese momento lleva a replantear o no o de qué forma se

replantean la filosofía, incluso volver a pensar lo que Scannone ha llegado a llamar el punto de partida de cada uno de ustedes de la filosofía? Digo, aquí hay una cuestión que es la cuestión del otro y del nosotros como punto de partida si lo entendemos como el principio que orienta la investigación, me parece que en el caso tuyo, Carlos, lo mismo que Scannone, me parece que hay un balance que lo lleva a replantear este punto de partida y los vincula y los acerca mucho más a la obra de Kusch. Me parece que Dussel a partir de ese momento, va a hacer un giro hacia Marx y va a afirmar otro tipo de posiciones, entonces mi pregunta en síntesis es; ¿qué balance se hace de ese período, más político histórico?, ¿cómo eso los lleva a replantear sus filosofías, sobre todo la clave popular y si Kusch influye o no en esa reformulación?

E.D.: Mira yo lo que veo es que hay una evolución homogénea. Yo no pienso en las rupturas. Pienso que hay una evolución de gran enriquecimiento. Lo pienso como una pirámide donde alguien empieza a reunir material filosófico, estudiantes, y llegó un punto en que una situación histórica o una relación telúrica, al suelo, como dice Carlos, una situación geopolítica y todo, de pronto algunas veces se da que una generación puede de pronto descubrir una manera distinta de ver las cosas y surge una escuela filosófica, no es normal que acontezca pero aparece a veces. Yo pienso que la filosofía de la liberación es un acontecimiento mayor, del cual nosotros somos pobres efectos pero ella es una gran filosofía mundial, que vale para el África, el Asia y muchas cosas. Pero uno acumula hasta ese punto y en ese punto ahora uno avanza muy rápido, primero enunciando las primeras intuiciones del nuevo panorama pero a medida que va avanzando se hace cada vez más difícil porque es necesario tener consideraciones, objeciones, nuevas lecturas. Y hay entonces Input, nuevas propuestas. La potencia de un pensamiento, diría Niklas Luhmann, es que sepas responder **autopoiéticamente** (claro que con ese **auto** no estoy de acuerdo, es **heteropoiéticamente**) las incitaciones del medio. Entonces el asunto es que nos chocan objeciones de la realidad misma, de la gente y uno lo absorbe, lo piensa y lo organiza y crece entonces el pensamiento. Debo decirte que por ejemplo yo le insistía mucho a Juan Carlos, le decía: "Ay, Juan Carlos lee un poco a Marx que te va a hacer bien, porque yo leo tus análisis de los símbolos del pueblo y a Kusch y estoy encantado y crezco también, pero Marx nos dice algunas cositas muy importantes sobre todo, no sólo en economía, en antropología y

en ontología y demás.” Pero en fin. Yo entonces entré a Marx, mira qué cosa, diez años, 20 semestres, me metí con un grupo de alumnos que siguió la carrera y siguió después leyendo. Y lo leímos entero pero de otra manera. Entero la segunda parte, que son 14 tomos del *Capital* pero lo leímos no para decir “ahora yo soy marxista y dejo lo que pensaba”. No, era la filosofía de la Liberación leía a Marx. Y yo me dije “puede haber un punto en que voy a decir no estoy de acuerdo” porque se dice que es ateo, materialista y mil cosas. Lo que pasa que leyéndolo no encontré nada de eso. Ni encontré el ateísmo ni el materialismo y cuando yo veo exactamente el cara a cara de Levinas y la exterioridad, yo me quedé pasmado y lo escrito: aquí en Huatepec, tal día, leo a Marx y digo: esto es Levinas. Dice, “el poseedor del dinero, que es rico pero no hay capital, enfrenta al pobre que viene del campo y que no tiene más que vender que su corporalidad, que no tiene nada, que es pauper. Y ese desnudo que no tiene nada que vender sino su cuerpo enfrenta cara a cara al que tiene dinero y uno es construido, porque tienen dinero y el otro es nada, es el otro. Y es notable porque entonces tiene que vender su trabajo y al vender su trabajo, se le paga un salario pero entonces, Marx dice es subsumido en el capital, el otro viene al sistema y dice: el otro en tanto miembro del sistema es el creador. No productor ni reproductor, el creador del plusvalor, de la nada del capital. Creatio ex nihilo, metafísica hebrea. Marx. Eso ni Engels lo vio. Pero es la filosofía de la liberación desde América Latina. Y todos dicen “Dussel se hizo marxista”, no, no. Fue la evolución de la filosofía de la liberación que entendió que Marx pensaba como nosotros, los latinoamericanos, no como los marxistas del partido comunista que hicieron un catecismo que no tenía nada que ver. Quiero decirte con esto que creo que la filosofía de la liberación tiene una gran capacidad de responder a las interpelaciones cuando termine de poder responder a las interpelaciones, se cerrara como sistema y tendremos que ir a otra cosa pero por ahora tiene muchas posibilidades todavía. No sé si respondí pero es todavía una muy vital y creativa manera de incorporar las interpelaciones que recibe la filosofía de la Liberación y ahora ya ponemos nuestro cuerpo y nuestro pensamiento en Estados Unidos y en Europa. Y en la África negra y en la India. Yo he dado conferencias en Delhi y a la gente le encanta y entiende rápido el tema. Y he dado conferencia sobre el tema de la religión y Marx en China, en Shanghái y quedan encantados y me vuelven a invitar. Es decir, la filosofía de la liberación no es que haga rupturas, no. Es como el

árbol, va creciendo pero no se rompe, tiene injertos y eso es la potencia.

C.C.: Yo te cuento Enrique, que yo incorporo siempre en mis clases elementos del marxismo como parte de estos injertos de la filosofía de la liberación. Pero a su vez, quería comentarle a Ramiro. Aludiste a un año muy particular y entre otras cosas, ¿sabes que nos pasaba en ese momento? Teníamos mucho miedo. Miedo en sentido estricto. Yo vivía en un 8vo piso de un departamento acá en capital en la calle Juan B. Justo, bajaba un día por el ascensor y un señor me dice: “Yo a usted lo conozco, es de la Filosofía de la Liberación, retírese del edificio”. Nunca sabré quién era ese señor, de dónde lo sacó. Por suerte llegamos a la planta baja y me bajé, pero me bajé con miedo. Yo tenía en ese momento en mi casa refugiado a un santiagueño que lo habían perseguido los militares y lo llevé al aeropuerto y los papeles que dejó en mi casa, me dio tanto miedo que los tiré en la basura. Porque me dio miedo. Quiero decirte con esto que me parece que lo interesante también es descubrir que en la filosofía de la liberación, más allá de los injertos, más allá de las posibilidades de abrir caminos, tenemos la posibilidad de saber que estamos, de alguna manera, resistiendo con inteligencia y buscando un mundo más justo. Y no es poco eso para vivir feliz. Perdón, pero quería simplemente agregar esto.

E.D.: Quiero agregar algo a lo que dice Carlos. Esto que voy hacer es biográfico y ¿lo están grabando ustedes? Lo dejo como un testimonio. Mi señora está en el hospital, tuvo una crisis muy fuerte, hasta perdió el habla y todo y ahora parece que se comunicaron que está un poco más reaccionando. Anoche me decía “nos están filmando”. Eso es recuerdo de Argentina. Tuvimos tal persecución por decir lo que pensamos. El 2 de octubre del '73 me pusieron una bomba en mi casa y me explotaron el frente de mi casa. Yo estaba con mi señora y los niños.

C.C.: Y te eliminaron los libros.

E.D.: Tengo los libros dañados y a veces saco mi texto de Hegel y digo “ah está roto, esto es la bomba”. Pero ella ¡cómo lo sufrió! Se le quedó metido. Y salimos al exilio, estamos en México y fuimos muy felices. Pero ahora tuvo una crisis porque yo pienso que el filósofo se ha encargado de interpretar el mundo pero es necesario

transformarlo, dice una tesis de Feuerbach, y estoy muy metido en la formación política del partido del gobierno de México. Yo filósofo y ya viejito todavía con estas andanzas. Mi señora tiene miedo porque hay también persecuciones y entonces le revive la Argentina de los '70. Digo esto porque esto es fuerte, esto es grave, no es un chiste, no es un problema académico. Esto es una historia y es pensar la vida y estar con el pueblo. Quiero decirle eso de que este problema que tiene mi señora está ligado a lo que dice Carlos. Yo no sé, tengo una piel de elefante, no soy tan sensible, pero mi señora sí es muy sensible y recibe un choque por los compromisos que uno adquiere al pensar críticamente. La historia es grave, bueno hay que avanzar por ahí.

C.C.: Sí, señor hay que avanzar.

J.T.: Hay que avanzar, hay que resistir. Y desde ya la generosidad de ustedes es loable. Quiero hacer un último momento. Yo quisiera esbozar una pregunta con un desarrollo, mis preocupaciones siempre giran alrededor de la metodología, el método y la lógica. Y el método específico en el campo del pensamiento, no digo de la filosofía. Vos recién, Enrique, hacías claridad entre uno y otro, y entre uno y otro esa posibilidad de afirmación donde el otro también existe y tiene otra posibilidad de constitución en su negación. Ahora, si nos quedamos solamente en la contemplación o en el ejercicio del pensamiento, perdemos la posibilidad de escuchar, de sentir al otro. Cosa que hizo Kusch en su método pero también en su lógica. La lógica analéctica o el método es uno pero también está la lógica de negación o la lógica de convivencia que yo llamo en Kusch. ¿Cómo hacemos hoy en día para la filosofía de la liberación, para esa constitución de una forma de pensar en la humanidad que llevó a un ámbito de colina, para reconstituirla y hacerla más visible y que los temores que conllevan los poderes puedan entender que el otro también existe como ámbito para vivir en un territorio? Porque sino, para mí, queda conformado que el salto cualitativo después de la filosofía de la liberación, para muchos, es simplemente la filosofía de la interculturalidad y cuando dicen filosofía de la interculturalidad es como una inhibición a la acción. Es como un espacio solamente compartido donde los poderosos siguen siendo poderosos para seguir generando este capitalismo de rapiña, este capitalismo salvaje, este capitalismo o anarco-capitalismo. Digo, ¿qué pasó con esa humanidad que habíamos

llegado a esta conciencia de la filosofía de la liberación? Antepone la filosofía de la interculturalidad y no permite otro salto cualitativo entre el método y la lógica, donde lo único que hacemos es netamente monádico. Alguien explica todo y no es un campo de relación, no es un campo de complementariedad y de responsabilidad en el vínculo con el otro.

E.D.: Perfecto, ese es el tema. Y debo decir, si Juan Carlos Scannone estuviera aquí sería un muy bonito diálogo, porque cada vez que nos vimos, ahí también está Raúl Fornet Betancourt, mi amigo cubano que está en Alemania. Él fue el que organizó el diálogo con Apel. Raúl habla mucho de la interculturalidad, y yo estoy de acuerdo, complementemente. Pero la humanidad es una y la vida humana es una pero cada cultura lo vive de otra manera. Es lo mismo que acaba de decir Carlos, usando, en cambio, el ser y el estar. El estar es uno y el ser puede ser diferenciado. Ahora el estar es semejanza, no identidad y la distinción son culturales y podemos entonces hablar con los otros. Por eso es que con Walter Dignolo eliminamos la palabra universalidad y hablamos de pluriversalidad. Vamos a un mundo pluriverso, mundial. Los franceses hablan de mundialidad, ahí un poquito mejor, universalidad, yo no estoy con lo universal porque es analógico y la semejanza no es universal. Pero, la pura interculturalidad sin el problema, de Salazar Bondy, la dominación, se hace una ideología de dominación y entonces me acuerdo unas reuniones de interculturalidad, uno de la India, muy amigo, esto parece un diálogo entre brahmanes. Por decir entre sabios pero de la clase dominante y los parias no están aquí. Era un poco la ética universal de Hans Küng, el amor al prójimo, pero un amor muy ambiguo si yo digo "ama al otro como a ti mismo" es tautológico, es una mala traducción y Levinas dice: no es verdad, "ama al otro y ese amar al otro es en ti mismo", que es otra cosa. Pero entonces Hans Küng creía que había un principio universal que se podía discutir. Pero lo que pasa es que en cada cultura significa otra cosa. El problema es poner ahora la dominación dentro. Hay culturas que dominan a otras, y entonces si uno se sitúa en una cultura dominada, ¿cómo voy a dialogar con la cultura europea como un latinoamericano si soy colonia? Y de ahí viene el tema de la descolonización que también la filosofía de la liberación es la única fundamentación a la descolonización epistemológica que ahora se habla en todo el mundo. En la China, en la India, hay huelgas en Sudáfrica por la descolonización de la

universidad blanca, en Europa, en todas partes. Y eso es la filosofía de la liberación, quiere decir que nos hemos mundializado. Pero recordando que el diálogo, si es entre dominador y dominado, no funciona. Hay que primero llegar a la igualdad. Y entonces tenemos que descolonizarnos de la identidad europea, para afirmar nuestra distinción. Y ahora a empezar a reconstruir la modernidad desde 1492 y enseñarles lo que nos hicieron y descolonizar Europa significa que se sientan culpables de los males que nos han hecho. Ahora quieren que paguemos deuda y no le han pagado todavía a los bolivianos las 20 mil toneladas de plata que le sacaron en el Potosí en el siglo XVI. Evo Morales dice: si me pagan a mí el 1% anual de eso todo el capital de la tierra no puede pagar la deuda. Entonces, interculturalidad descolonizada. Y ahí la filosofía de la liberación vuelve a marcar la distinción de la visión intercultural de la filosofía de la liberación que considera la dominación y el diálogo intercultural como posibilidad de liberación y de dar me al futuro en el mundo pluriversal a una igualdad que no existe. Entonces estoy de acuerdo contigo.

C.C.: Claro, yo insistiría en que nos pongamos de acuerdo en cómo entendemos la cosa. Coincido con el peligro de entender mal la Interculturalidad. Justamente el esfuerzo, por algo fundamos un grupo de filosofía intercultural, que lo fundamos en el sur de Brasil y hacemos reuniones regionales e internacionales con Chinos, Japoneses, Indios, pero justamente sobre la base de entenderlo en el contexto de la filosofía de la liberación. Si lo pasamos al contexto de una forma nueva de dominarnos los unos a los otros estamos listos. Creo que es tan simple como eso pero no deja de ser un problema urgente si lo entendemos bien. O sea lo que quiero decir es que no separemos la interculturalidad de la filosofía de la liberación. Al contrario, profundicemos la filosofía de la liberación incluyendo este tema.

ENTREVISTADORES:

J. T.: Yo soy José Alejandro Tasat de la UNTREF, impulsor de la jornada de Rodolfo Kusch en Argentina y de otras tantas cuestiones como Pensar en Movimiento, plataforma de la que participaron tanto Carlos Cullen, quien fue mi director de tesis y por quien conocí a Rodolfo Kusch, como Enrique Dussel. ¿Se acuerdan? Carlos con Santiago Castro-Gómez y Enrique con Horacio González. Comenzaremos con un círculo de presentaciones para, después, hacer girar las preguntas que cada uno tiene para dialogar con ustedes.

M.K.: Mi nombre es Marcela Kabusch, pertenezco a la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Córdoba, estoy terminando mi doctorado en Letras. Desde ya, es un honor inmenso para mí. Enrique, le agradezco muchísimo, más en esta circunstancia, y Carlos, siempre es un placer reencontrarme con vos.

D.I.: Mi nombre es Domingo Ighina. Soy profesor de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional de Córdoba en la Escuela de Letras. Trabajo desde que obtuve el cargo siempre en temas de pensamiento latinoamericano en conexión con literatura y específicamente literatura argentina. Trabajo con Marcela en la cátedra y en investigación y es un honor participar en este conversatorio, en este diálogo.

R.L.: Mi nombre es Ramiro Lago, soy de la ciudad de Rosario. Soy profesor y licenciado en filosofía reciente. Vengo especializándome en el pensamiento de Rodolfo Kusch y

desde él llegué a la Filosofía de la Liberación hace ya varios años. Hace unos 8-10 años que participo de una forma u otra de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad de Rosario y vengo vinculándome con Pepe, con las Jornadas de Rodolfo Kusch desde hace tiempo. Cuando se habiliten los vuelos, me voy a la UNAM a hacer la Maestría en Estudios Latinoamericanos con un tema vinculado a la Filosofía de la Liberación y con el interés y el impulso de estar cerca del profesor Dussel. Así que se pueden imaginar que para mí es una gran alegría y un orgullo inmenso estar acá hoy con ustedes.

PENSAMIENTO AMERICANO

Pablo Méndes Calado

*¿Cómo un pensador tan grande de América es tan poco conocido?*¹

Boaventura de Sousa Santos

A fines del siglo pasado Aníbal Quijano nos enseñó que los efectos de las gestas independentistas latinoamericanas de comienzos del siglo XIX debían ser revisados. La libertad conquistada, el “ser libres” gritado a los cuatro vientos en los actos escolares, o, en términos filosófico políticos, la soberanía nacional, lejos estaban de ser absolutos. Quijano no deja de reconocer cierto grado de autonomía y libertad, pero nos exhorta a reconocer la pervivencia en nuestras sociedades, dos siglos más tarde, de ciertos aspectos que gobiernan nuestras sociedades que son efecto en el presente del proceso colonial del pasado; pero no solo en términos de herencia, sino como reactivación permanente del vínculo dependiente, y ya no solo circunscripto a la Corona Española, como impuso el monopolio colonial de intercambios, sino con el total de las potencias coloniales. A este proceso de pervivencia de ciertas ataduras que

¹ Frase pronunciada cuando José “Pepe” Tasat le entregara las *Obras Completas* de Rodolfo Kusch en Coimbra

aun hoy en día condicionan nuestra construcción como sociedad Quijano lo denominó colonialidad.

La colonialidad se da en los más diversos niveles, ejercemos nuestro derecho político al gobierno de la res pública eligiendo nuestras autoridades, pero reproducimos las formas de gobierno hegemónicas; ocasionalmente nacionalizamos nuestros recursos naturales, pero adoptamos las formas de explotación que el capitalismo global impone para lograr la rentabilidad económica; nos esforzamos por concretar procesos de desarrollo para nuestros países, pero el horizonte de llegada sigue siendo el american wif of life. Pensando en el campo académico, que es el que aquí concita nuestro interés, Edgar Lander acuñó la idea de colonialidad del saber:

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todos apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte. (Lander, 2000)

En sintonía con Lander, al ser consultado por qué es la filosofía, Walter Mignolo no duda en afirmar que “la filosofía es la colonización occidental del pensamiento humano”, una forma particular y canonizada del pensar, pero que no tiene por qué ser la única y menos aún la única válida; el problema de la filosofía conduce al campo académico a lo que Mignolo denomina “la doble trampa”, o bien se hace filosofía conforme al conjunto de reglas europeas y por tanto se hace en América Latina filosofía europea o bien se piensa, sin más, sin el sacrosanto respeto por la norma epistémica canónica y entonces es deslegitimado, se convierte en un pensamiento de segunda.

Por su parte, y siempre en el mismo tenor, Enrique Dussel sostiene que:

La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad. (Dussel, 2020)

El problema es que esos “textos filosóficos” que aportan “categorías

interpretativas” en un sentido propedéutico están, por lo común, deslocalizados de sus contextos geoculturales de origen. Nuestras bibliotecas y aulas, nuestros escritos y materiales de estudio, están plagados de obras y pensadores que, si bien filosóficos en el sentido que Dussel le da al término, esto es que piensan “la realidad”, lo que piensan es una realidad otra, no la nuestra.

Estas cuestiones que venimos señalando han conducido a una pregunta que en buena medida sintetiza cierto mal-estar en el campo académico latinoamericano del presente. ¿Nos pensamos o somos pensados? Dar por toda respuesta que sean nuestros pensadores quienes piensen nuestros problemas tiene la virtud, por simple, de ser potente, pregnante y fácilmente traducible en programas de acción; sin embargo, nos devuelve algunos interrogantes que no debiéramos de evadir, si nos arrojamamos a un pensar no necesariamente filosófico (a lo que podríamos agregar no necesariamente científico), a otras formas de conocimiento, en donde, como sostiene Boaventura de Sousa Santos, la “jerarquía entre conocimiento científico (a lo que nosotros podríamos agregar filosófico) y conocimiento vulgar tenderá a desaparecer y la práctica será el hacer y el decir de la filosofía de la práctica”, ¿qué pasa con la validación?, ¿sigue teniendo sentido pensar con un horizonte epistémico?, ¿pueden, por ejemplo, las revistas dominicales ser vectores de transferencia de saberes tradicionales?, si apostamos por un pensamiento situado, ¿cuáles son los límites de la situacionalidad?, es claro que como límite superior tenemos la aspiración de universalidad y en el inferior está el yo mismo como único capaz de conocer mi mundo, pero, ¿cuál es un punto intermedio deseable?, y por último (en nuestra lista, claro) la que tal vez debiera de ser la primera en trascendencia, la pregunta por el sujeto, ¿quién es ese nosotros que tan livianamente empleamos?, ¿un nosotros unido por lazos de sangre, o dicho más modernamente, genéticamente?, ¿un nosotros unido por lugar de nacimiento, por habitar un territorio, por compartir una historia común, por hablar una misma lengua, por auto identificación?, la cosa se complica bastante si damos por válida la idea de identidades múltiples, porque entonces nosotros mismos participamos de múltiples nosotros. Claramente no es este el espacio para dar respuesta cabal a estos interrogantes, ni este autor quien pueda darlas, pero no plantear al menos los interrogantes nos parece hacernos cómplices de una militancia

ingenua.

El Programa Pensamiento Americano, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, tiene justamente por objeto “aportar pensadores inéditos o poco trabajados en el campo académico, quienes desde su umbral de sabiduría práctica se anteponen a la hegemonía racional de la modernidad”.

A lo largo de los años este trabajo se ha materializado en los más diversos formatos, publicaciones, jornadas, audiovisuales, materiales didácticos, trayectos formativos, y permanentemente procurando la articulación con otras instituciones de nuestro país y del resto de Latinoamérica.

En el terreno de la producción de materiales didácticos destaca el proyecto Pensar en Movimiento, “viaje este, que, a través del encuentro entre pensadores contemporáneos latinoamericanos, pretende por un lado conocer, analizar y comparar diferentes perspectivas, enfoques y horizontes del pensar, en nuestra actualidad”. A partir de entrevistas realizadas a los más diversos pensadores, las cuales son editadas para destacar las ideas fuerza (y que pueden visualizarse en la página del proyecto) fueron elaboradas guías pedagógicas especialmente pensadas para el nivel medio que pueden ser utilizadas en el aula, mapas conceptuales, materiales de lectura complementaria, breves biografías de los pensadores, etc.

La Diplomatura en *Desarrollo del Pensamiento Crítico en los Procesos de Enseñanza y Aprendizaje*, de dictado virtual y que acreditan en forma conjunta la Universidad Nacional de Tres de Febrero, de Argentina, y el Centro Regional de Formación Docente e Investigación Educativa, de México, de fuerte impronta interdisciplinaria, propone revisar las corrientes de pensamiento latinoamericano del pasado siglo a la vez que poner en circulación las ideas más actuales en campos tan diversos como ética, epistemología, estética, política, cultura y sociedad. Del trabajo conjunto del Programa Pensamiento Americano con el CRESUR de México resultó también la reciente publicación *Pensar en Movimiento. Aportes a la práctica docente desde pensadores americanos* (Tasat & Avendaños Porras, 2020)².

El proyecto Pensamiento Americano en Salud, desarrollado en forma conjunta con el Departamento de Salud y Seguridad Social de nuestra Universidad, alienta la

² Disponible en: http://cresur.edu.mx/2019_/libros2020/libro_pensar.pdf

apertura del campo académico a formas de conocimiento alternativo en salud, a otras epistemes, a saberes comunitarios.

Del trabajo conjunto con la Universidad Federal de Bahía ha surgido, entre otros, el libro *Pensar América. Pensadores latinoamericanos en diálogo* (Tasat & Bonfim, 2015), un compilado de trabajos de intelectuales de Argentina, Brasil, Uruguay, Chile y Bolivia, que, como dicen sus compiladores, invita a “pensar la heterogeneidad, pensar las dinámicas socioculturales de estas latitudes, pensar la diferencia, pensarnos”.

Resultan innumerables aquí la cantidad de eventos académicos organizados por el programa y en los que ha participado como coorganizador en todo Latinoamérica. En este camino que nos hemos propuesto hemos encontrado numerosos compañeros de ruta, como las Universidades Nacionales de Córdoba o de Jujuy en nuestro país, la Universidad Federal de Bahía (Brasil), las Universidades Minuto de Dios y Santo Tomás (Colombia), la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile), el Centro Cultural de la Cooperación y muchos más. Serían innumerables los pensadores que de una u otra forma han encontrado un lugar al interior del Programa: Silvia Rivera Cusicansqui, Bartomeu Meliá, Walter Mignolo, Juan Carlos Scanone, Rita Segato, Boaventura de Sousa Santos, por nombrar solo algunos, y en esta oportunidad, como en otras anteriores, Carlos Cullen y Enrique Dussel.

Sin embargo, ha habido un pensador que siempre guarda un espacio central en la acción del Programa: Rodolfo Kusch. Las Jornadas *El Pensamiento de Rodolfo Kusch*, de las cuales se han realizado seis ediciones en nuestro país (dos de ellas en Maimará), una en Porto Alegre (Brasil) y una en Bogotá (Colombia), eventos multitudinarios a los que asisten investigadores, estudiantes y amantes del pensamiento de Kusch no solo de nuestro país, sino de toda Latinoamérica, son un espacio de encuentro, difusión y revisión permanente de su legado. La puesta en valor y gestión, incluido el trabajo de digitalización, del que fuera el archivo y biblioteca de Rodolfo Kusch en Maimará, trabajo realizado en forma coordinada con el personal de la Biblioteca Central de nuestra Universidad, es otro aporte significativo. Los libros *El hedor de América* y *Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch*, ambos coordinados por José Tasat y Juan Pablo Pérez, y editados en forma conjunta por el Centro Cultural de la Cooperación y la Universidad Nacional de Tres de Febrero, resultan aportes para la difusión de algunas

dimensiones no siempre tan conocidas del pensamiento kuscheano.

El trabajo realizado por el Programa Pensamiento Americano adquiere toda su relevancia cuando se piensa que Rodolfo Kusch resultó ser un pensador al que el campo académico fue refractario por muchos años, ignorado y olvidado, cuando no lisa y llanamente denostado por aquellos que, como sostiene Walter Mignolo, realizaron lecturas parciales, trucas o sesgadas ideológicamente, de su obra.

En la entrevista que aquí damos a conocer Enrique Dussel hace referencia a los conflictos al interior del campo académico que en los años '70 alimentó la marginación del pensamiento kuscheano. Nos dice Dussel:

Debí defender a Kusch de los ataques de Cerutti y de Roig, Porque él que realmente estaba en contra de Kusch era Roig, desde una posición más liberal desde la que le pareció que Kusch era un hombre más peronista de derecha y esto lo descalificó un poco y no se había visto la experiencia y la necesidad del pensamiento nuestro.

Tanto Arturo Andrés Roig como Rodolfo Kusch habían participado de los hitos fundacionales de la Filosofía de la Liberación, pero ambos habían mantenido una cierta distancia de la misma, aunque en sentidos distintos. Dussel nos habla de “ataques”, los ataques al interior del campo académico pueden traducirse más formalmente en crítica de pares, oposición de ideas, lo cual es un componente esencial del trabajo intelectual moderno; efectivamente, como sostiene Adriana María Arpini, esta oposición de ideas se daba entre Roig y Kusch.

A diferencia de otros posicionamientos que se dieron en el marco de los debates de la Filosofía de la Liberación en los años '70 (Cfr. los trabajos de R. Kusch, M. Casalla, J. C. Scannone en Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana), para Roig, no hay propiamente hablando una “ontología del hombre americano” ni del “ser nacional”. El horizonte desde el cual intenta una respuesta a la pregunta ontológica pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. (Arpini, 2020: 308)

La contraposición entre “ontología” (Kusch) e “historicidad” (Roig) no es solo señalada por Arpini, también Santiago Castro Gómez enfatiza en ello al tomar distancia del pensamiento kuscheano. Sin embargo, la mención de los “ataques” hecha por

Dussel no puede leerse tan solo como limitada al campo intelectual, como él mismo lo señala y Roig mismo se encarga de refrendar, cuando sostiene que “los “liberadores” que se pasaron a la “sabiduría popular” convivieron con la represión, sin ser reprimidos. A los “liberadores” que se mantuvieron en la “liberación”, no les quedó otra “opción” que expatriarse.” (Roig, 2012: 289)

Los turbulentos años '70 siguen siendo objeto de controversia, incluso sus ondas expansivas llegan a nuestro presente político, un momento de nuestra historia en que la política totalizó la sociedad. La vida laboral, la vida social, incluso la sentimental y, obviamente, la vida intelectual, se teñían con tintes políticos. En ocasión de la evaluación de un diseño curricular que me tocó realizar en la provincia de Salta, Ricardo Santillán Güemes, quien había colaborado con Kusch en los años '70 en la Universidad Nacional de Salta, me recriminó la incorporación de la *Historia contemporánea de América Latina*, de Tulio Halperin Donghi diciéndome: “no le demos de comer al enemigo”, salidos de las oficinas del Ministerio de Educación y al pasar por la sede central de la Policía de la Provincia de Salta dijo dirigiéndose a Héctor Olmos, que también nos acompañaba: “mirá Olmos, acá terminamos presos con Kusch en el '76”.

Cuando de esos años hablamos, parece inevitable que la historia de las ideas se entrelace con la historia política e incluso con la biografía política de sus protagonistas. No pretendemos aquí una revisión, ni de la una ni de la otra, simplemente reseñar, a modo de un aporte más, algunos elementos, indicios de los que fueron los últimos años de vida de Kusch. Mencionamos ya el relato que nos hiciera Santillán Güemes del encarcelamiento posterior al golpe, escuchamos de Carlos Cullen los relatos de cómo desde Buenos Aires amigos y colegas procuraban “inventar” cosas para aportar al sustento material de Kusch, de Elizabeth Lanata de Kusch, la historia de la Estanciera con la que Kusch, devenido en mercachifle, comercializaba diversas mercaderías en la Quebrada. La puerta de acceso al que fuera el “estudio” de Kusch en Maimará es muy baja, como suelen ser las aberturas en la Quebrada, además existe un marcado desnivel descendente, lo que hace que uno deba agacharse para ingresar y lo lleva a pensar si no le dolería la espalda de entrar ahí al “gringo”, que cuentan que era más bien alto; adentro de esa habitación, que seguramente no alcanzará los tres metros de lado, la única abertura al exterior, además de la puerta, es una muy pequeña ventana

que por todo cierre tiene unas tablas de madera, por la cual la luz indefectiblemente entra con el frío o el calor, que en esas zonas tienden a ser extremos; un escritorio, un sillón con un tapizado rojo ajado, una lámpara de pie hecha de pedazos de vaya uno a saber qué cosas atadas con alambre, una Remington al costado y bibliotecas hechas con tablas muy diversas apoyadas sobre ménsulas algunas, sobre ladrillos e incluso piedras otras. Al menos la reconstrucción imaginaria que nos hemos hecho en esta última década de trabajo sostenido en Maimará difícilmente se amolde a la idea del “ganador de la historia”.

La historiografía tiende a aplanar la historia, hoy Rosas ocupa la página 44 del manual y Sarmiento la 45, y Saavedra y Moreno ya se sientan a la misma mesa, puede que nuestro trabajo sea a la vez comprender el abismo que entre sí vivenciaban sus protagonistas a la vez que relativizarlo, relocalizarlo en un contexto mayor, en una perspectiva privilegiada que los años nos dan y que a ellos les fue negada. Puede que para aquellos que, como dice Roig, “no les quedó otra “opción” que expatriarse”, la situación de quienes, como él también dice, “convivieron con la represión, sin ser reprimidos” resultara hedionda, para emplear la metáfora kuscheana; la perspectiva histórica nos permite decir que las penurias económicas o la marginación profesional también son formas de represión. Como sea, mientras sigamos adhiriendo a esta concepción lineal de la historia, podremos seguir reescribiéndola.

ARPINI, Adriana (2020) Liberación, filosofía de la Liberación e Historia de las Ideas. En: Arpini, A.; Muñoz, M. y Ramagia, D. eds. (2020) *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*. Mendoza: EDIFYL.

DUSSEL, Enrique (2020) Agenda para un diálogo inter-filosófico sur-sur. En: Arpini, A.; Muñoz, M. y Ramagia, D. eds. (2020) *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig*. Mendoza: EDIFYL.

ROIG, Arturo (2012) *Rostro y filosofía de nuestra América*. Mendoza: Una Ventana Ediciones.

Reflexiones y contribuciones sobre la Filosofía de la liberación en el diálogo Dussel-Kusch

Carlos Francisco Bauer

UNILA

Introducción

Podría seleccionar una numerosa cantidad de tópicos para exponer los objetivos que la filosofía de la liberación se propone desarrollar, pero ello excedería los límites de este trabajo. Elegiré en cambio algunos tópicos que considero fundamentales y sobre los cuales se dirigen gran parte de los esfuerzos teóricos y prácticos, que estructura el pensamiento liberacionista, que a su vez busca subsanar vínculos fundamentales para pensar la realidad desde nuestra situacionalidad *abyayalense*. Para ello, me ocuparé de repensar la posición de América Latina en la historia universal, así como los tópicos de ética, de política, de economía y de cultura popular en el proyecto de recuperar la vinculación destruida, escindida por la modernidad y el eurocentrismo entre la ética y los demás campos prácticos. Con ellos, se articularán otros puntos que nos prestarán ayuda, para poder visualizar algunas de estas columnas principales en este campo de estudio y trabajo. Por último, reflexionaré algunas contribuciones al marco de la filosofía de la liberación.

1. Reflexiones sobre la filosofía de la liberación

1.1 Latinoamérica y la historia universal

Es necesario partir reflexionando sobre la especificidad de Latinoamérica en la historia universal, para develar el lugar que fundamentalmente tenemos en la historia y que siempre se nos ha negado, siendo además importante, para redefinir la identidad de los latinoamericanos. Para comenzar a pensar este tema, Enrique Dussel afirma que “el término occidente es tan engañoso como el de oriente, dualismo de

tipo maniqueo utilizable por mentalidades incultas. La realidad es más compleja y América Latina ni es Europa (aunque Europa antes del siglo XVI sea su *proto* historia), ni es Estados Unidos”³.

Entonces, abriendo este portal, podemos comenzar a reflexionar sobre la particularidad de Latinoamérica como *ethos*, que da inicio a una nueva edad empíricamente mundial. Así es que “(...) la totalidad de la Historia Universal no es solo el contexto, sino el constituyente de nuestra propia *pre*-historia, de nuestra *proto*-historia, y al fin de nuestra historia”⁴. Se trata de una historia universal que comienza a prefigurarse mundialmente de manera empírica a partir del Siglo XV, con la conquista, la colonización y que tiene a América como su cara negada pero fundante de dicha nueva etapa histórica, que será siempre, y de manera inseparable, el constituyente de la modernidad/colonialidad. La ruptura con esta matriz de dominación es la que prepara la fase de liberación final, que deberá iniciar una nueva etapa en la historia empírica mundial. América también marcará ese comienzo en la historia.

1.2 Repensando el estar-siendo americanos con raíces en el pensamiento económico de Rodolfo Kusch

Desde el estar como condición orientadora para el estar-siendo, estamos abordando a un sujeto americano colectivo, profundo y ya domiciliado en el mundo y por lo tanto amparado en él, en donde lo ecológico, económico y popular tienen estatus de vida, dignidad, sacralidad y no de mera mercancía. Dice Kusch: “cuando se habla de lo popular, lo económico suele ser un punto clave”⁵. Pero tratar el problema solo como derivaciones en cuanto a la distribución de bienes, posibilidad del consumo, o sobre si el pueblo (sectores medios para abajo) sería capaz de enfrentar las exigencias del mundo moderno; es magnificar lo económico en sí. Lo económico para Kusch, así como de manera muy similar para Dussel, recobra un **valor ético de amparo** porque está integrado a todo lo humano, natural y divino, sin ser, obviamente,

³ Dussel, E.: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen*. Argentina, Chaco, Resistencia, 1966, p. 81.

⁴ *Op. cit.* p. 81.

⁵ Kusch, R.: *Obras completas*. T. III. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. “Los arquetipos de la economía popular”. Editorial Ross, Rosario, 2000, p. 314.

idénticos a estas totalidades, sino por estar cobijados y orientados allí dentro. Se trata, en Kusch, de una economía que no se constituye con meros objetivos gananciales, que no andaría sin rumbo, ni por sí misma como si fuera una totalidad cerrada, o sólo persiguiendo riquezas. Con esto podemos observar que las raíces de la economía no son económicas, sino éticas (Dussel-Marx) y espirituales, sagradas (Kusch). Así es adecuar lo económico a lo humano y lo humano a lo vegetal, a lo ético, a lo espiritual y sagrado.

Hablar del sujeto moderno y de la economía como ciencia, es en realidad hablar de un mundo de objetos a ser acumulados. Estamos buscando las raíces de la economía y seguiremos avanzando a este respecto. Y dice Kusch: “el afán de desarrollo constituye una de las grandes plagas que asuelan a América”⁶. Podemos reiterar que desarrollo y progreso son imposiciones modernas, eurocéntricas y occidentalistas. El hombre objetualizó la economía, para luego objetualizarse en ella. Es un negocio redondo como una moneda, acumulativo y vicioso. Dicha dinámica suplantarán toda raíz, ética, principios, etc.

Nuestro camino del ecopensar, en cambio, refiere a la cosmovivencia grupal para reconectar con otro tipo de economía, que estamos llamando, con Kusch, economía de amparo, con base en una ética de amparo que no es una mera ética normativa, sino que refiere a un espacio sagrado que **está**. Solo partiendo de aquellas raíces, podemos generar una economía que las considere, porque estaríamos constituyendo una matriz de relaciones, convivencia y cosmovivencia económica, y no de extractivismo y explotativismo económico. La economía capitalista no es una economía de convivencia, sino de extracción y explotación. Tampoco es una economía de la co-existencia, que atienda a la esencia coexistente, armónica, del ser humano, sino que es una economía de la existencia central de la mera riqueza, fetiche al cual inmola toda la naturaleza y la diversidad cultural y espiritual. Desde el punto de vista estricto, no es economía (organización de la casa común), sino crematística (mera reproducción de la ganancia). En *Waykhuli*, comunidad de alfareros, cerca de Cochabamba, así como las comunidades del Alto Valle de Cochabamba, Grupos del Chapare y grupos aymarás residentes en los suburbios de la Paz, podemos observar cómo funciona una red de existencia, que enfrenta toda adversidad, desde raíces

⁶ *Op. cit.* p. 316.

profundas como las mencionadas.

La economía se resolvía sobre la base del tradicional sistema de trueque, los bienes eran producidos por el sistema de prestación o **ayni**, y las necesidades eran satisfechas en el almacén o **pirwa** existente en todas las comunidades comprometidas. El sistema era denominado **ayni ruway**, que significa “trabajemos juntos”, tomó tal envergadura que brindó la posibilidad de instalar una empresa en Cochabamba donde se comercializan a nivel urbano los bienes producidos por las comunidades⁷.

Se re-establece el estar, como marca genética de la cosmovivencia de nuestra América. Dicho plano es el que restablece las tres dimensiones anteriores. De todos modos, de lo que se trata es de un re-establecimiento desde lo ético y sagrado de la vida y de todo lo humano como co-habitante y co-existente.

1.3 Ser latinoamericano

La cristiandad colonial, según la llamó Toribio de Mogrovejo, que es hispana o Iberoamericana, existió hasta fines del Siglo XVIII y principios del Siglo XIX. El proceso de universalización y secularización del Siglo XIX, se constituyó esencialmente desde la influencia francesa en lo cultural y la influencia anglosajona en lo técnico. La antigua América “prehispanica”, es decir, “Indoamérica” (hoy *Abya Yala*) que aunque conserve las características indígenas “pre-hispanicas”, en algunas zonas igualmente “los indios ocupan desgraciadamente el lugar de una ‘clase social’ (la última por una injusticia secular), aunque muchos de los elementos de su mundo vivan y pervivan en el mundo latinoamericano, en su totalidad incluyendo los criollos y los europeos, las regiones agrarias como las urbanas”⁸.

Este mundo se fue constituyendo de forma progresiva “a partir del fundamento racial y cultural del hombre pre-hispanico, pero radicalmente des-quiciado (sacado de cauce, una verdadera metanoía) por el mundo hispanico del siglo XVI”⁹. A partir de las particularidades establecidas se pretende mostrar, de esta forma, el nacimiento de una cristiandad muy diversa de la medieval europea, la cual integrará evolutivamente

⁷ *Op. cit.* p. 319.

⁸ Dussel, E.: *América Latina. Dependencia y Liberación*. Editorial Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 24.

⁹ *Op. Cit.* pp. 24-25.

sus diferentes elementos hasta madurar en el Siglo XVIII.

Luego debemos remontarnos a la etapa de la independencia y de la organización gradual de los Estados-Naciones, donde surge una nueva ruptura, debido a una nueva influencia étnica y cultural, técnica y de civilización dando origen así al *racismo* moderno de naciones latinoamericanas, que “en una dialéctica búsqueda van al encuentro de su destino”¹⁰. Caracterizando y delimitando el territorio, podemos decir que “América Latina es esa totalidad humana, esa comunidad de los hombres que habitan desde California al Cabo de Hornos”¹¹. El destino de esta cultura, tiene que ser “la auto-conciencia de la existencia latinoamericana integrada no sólo en la historia mundial, sino efectivamente en la civilización universal que se avecina al horizonte”¹². El concepto de autoconciencia será resemantizando en sentido analógico, y, para que ello se complete, debemos abordar el proceso de la Revolución Haitiana generalmente omitida, y que será integrada en las contribuciones de este escrito. De esta manera, podemos avizorar en conjunto cómo **estamos-aconte-siendo**¹³ en la historia universal.

1.4 Marx y la filosofía de la liberación

Los análisis acerca de *El Capital* han sido otra columna clave en el desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Desde aquí, Dussel fortalece la raíz ética que venía trabajando, porque el análisis crítico de *El Capital* está surcado por la relación sujeto-sujeto o persona-persona como una relación que en cuanto es siempre práctica, es por lo tanto ética y que, como relación ética, se encuentra a la base de toda la reflexión político-económica con el espacio sagrado de la dignidad humana (Marx-Dussel) y de la sagrada naturaleza (Kusch). Aquí se trata de un Marx que levanta a la persona, que la reanima, que la revive y le quita el **pluspeso** de la condición social en la que fue colocada como mero objeto. Este concepto de persona, es utilizado desde los manuscritos del 44 hasta *El Capital*, en el sentido de lo que mide el valor de todo

¹⁰ *Op. cit.* p. 25.

¹¹ *Op. cit.* p. 24.

¹² *Op. cit.* p. 25.

¹³ Propongo este neologismo, estar-aconte-siendo con “s”, para mostrar como el estar-siendo (estar-ser *abyayalense*) es un acontecimiento en la historia universal.

producto.

Dussel reconoce haber descubierto, en Marx, algunas de las intuiciones fundamentales de la Filosofía de la Liberación, como la categoría o concepto de exterioridad. A modo de ejemplo cita los manuscritos del 44:

La economía política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra *fuera (ausser)* de esta relación laboral... Son fantasmas que quedan fuera de su reino... (Por ello) el hombre de trabajo puede diariamente precipitarse de su plena *nada* en la *nada absoluta*, en su inexistencia social que es su real inexistencia¹⁴.

De esta forma, Dussel encuentra, en el pensamiento de Marx, garantías perennes de liberación, para combatir incluso ciertos marxismos dogmáticos articulados a las diferentes *praxis* burocráticas de estabilización-estandarización, dejando de ser fácticamente filosofía de la liberación y constituyéndose, hasta en algunos casos, como filosofía de la dominación. En una discusión llevada a cabo en Tegucigalpa en 1978, entre los que participaban Franz Hinkelammert, Alberto Parisí, Nuñez Tenorio, Luis E. Orozco, etc., se ocuparon del tema de que la dialéctica puramente negativa, trata como último horizonte la totalidad como realidad y categoría, por lo que observaron que la negación de la negación como motor de la historia desembocaba en una tautología. En cambio, este grupo planteaba que, si el motor del proceso dialéctico es la afirmación de la exterioridad, se puede negar la negación conjuntamente desde dicha afirmación.

Podemos señalar, con Dussel, que la afirmación del otro como exterioridad oprimida aún sigue correspondiéndose a un momento demasiado negativo, que, aunque necesario, no es suficiente, donde el **otro como otro** propiamente *tal* sigue sin mostrar sus dimensiones complejas y propias. Este otro que es en realidad diverso, en nuestro continente, hace relación constitutiva a una historia intra-cultural e intra-étnica para la posibilidad del establecimiento de una dinámica inter-étnica e inter-cultural que, por consecuencia, puede proyectarse hacia una trans-culturalidad que nutra y fortalezca el pluriversalismo cultural, el universalismo analógico y los diferentes proyectos analógicos de descolonización y liberación de nuestro continente.

¹⁴ MEW, EBI, 523-525 en Dussel, E.: *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Editorial Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 93-94.

Al considerar al otro desde sus dimensiones particulares y, a la vez, mestizado, mixturado, afirmamos su realización desde una situación histórica positiva realmente propia, para la confluencia convergente y divergente de la diversidad de elementos originales, con un caudal de riquezas fértiles, fecundas, más allá de la situación negativa de opresión y de dominación.

A raíz de la influencia proporcionada por el giro marxista, en la segunda edición de *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá 1980) Dussel cambió la palabra método analéctico por **momento analéctico**. La intención del filósofo era avanzar en precisión sin variar el fondo. La afirmación de la exterioridad es, para él, el primer momento originario de una dialéctica que no será sólo negativa sino positiva y circular. Pero, para que *tal* positividad sea plena y no un postulado, es preciso señalar los otros elementos orgánicos que he mencionado previamente por ejemplo con la cuestión del estar, y con la cuestión haitiana.

1.5 Éthos para la liberación

A la filosofía de la liberación interesa el justo desarrollo de la vida humana en colectivo ecológico de manera *simétrica* en vez de asimétrica como sucede arbitrariamente en la actualidad, señalando el riesgo que implica esta época planetaria donde este tipo de humanidad se encamina a su destrucción irracional si no cambia de rumbo. La ética profesada por la filosofía de la liberación es una ética colectiva de la vida humana, en donde “*por humana entendemos la vida del ser humano en su nivel [ecológico], físico-biológico, histórico, cultural, ético-estético, y aun místico-espiritual, siempre en un ámbito comunitario*” (Dussel, 1998: 618).

Es necesario realizar una reinterpretación de la ética desde una pretensión no heleno-céntrica, ni euro-céntrica, para situar los sistemas éticos de la historia mundial de manera diferente, y así para llegar a situar la modernidad y América desde un concepto que es fundamental para Dussel como el de *Sistema-Mundo*, en un proceso de globalización eurocéntrico que excluye a la mayoría de la humanidad y a América Latina como fundante de esta nueva época en una situación colonial.

El **Sistema-Mundo** es para Dussel, además de un problema histórico, un problema filosófico, porque, como comenta a su criterio, Europa confundió la evolución de la subjetividad dentro de los límites de Europa con la universalidad en la

moral de la razón autónoma kantiana, como también en su etapa post-convencional con la mundialidad. Europa elevó su particularidad europea como universalidad y pretendió que la obra humana en ella fuera producto de su exclusiva creatividad autónoma. En torno a esto no se definió nunca como un centro hegemónico, donde se procesaba el aprendizaje de la Humanidad, y desde donde se creaban las instituciones (políticas, económicas, ideológicas, etc.) que permitirían mayor acumulación de la riqueza mundial en el *Centro del Sistema-Mundo* (riqueza económica, alimentaria, cultural, medicinal, robando salud-dejando enfermedad, como ambición-tuberculosis-gripe-viruela-alcoholismo-sífilis-hambrunas, etc.), en fin explotando sistemáticamente a la periferia.

Como ética es una “(...) *ética cotidiana, desde y en favor de las inmensas mayorías de la humanidad excluidas de la globalización*” (Dussel, 1998: 15). Denuncia a las éticas más de moda, las *standard*, son éticas de minorías hegemónicas, que tienen la palabra, los recursos, el capital, los ejércitos, etc.... La ética en cuestión se forma con muchos principios, no uno solo como lo intentan las éticas modernas-posmodernas y por lo cual devienen totalitarias, al no considerar a los otros. Trata aquí también a sus oponentes en el ana-diálogo establecido, en algún sentido, como *necesarios pero no suficientes*. Para esta ética entonces y explicitando aún más todo lo dicho hasta aquí, el “*punto de partida no es el ser, el bien, el proyecto ontológico, sino el Otro oprimido, negado como parte dominada y funcional del sistema*” (Dussel, 1998: 45), así como para Kusch, de manera similar, el punto de partida es el Estar que fue negado.

Con todo ello podemos afirmar lo siguiente: “*este es, exactamente el origen de la FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN, ya que es necesario inter-relacionar mundos aparentemente incomunicables para tener una visión mundial, universal, humana en cuanto tal*” (Dussel, 1998: 78).

1.6 Para pensar el proyecto de liberación cultural

Escribe Dussel, muy a tono con Kusch, que “la cultura popular, lejos de ser cultura menor, es el centro más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el

opresor”¹⁵. La cultura popular para Dussel y Kusch no tiene tintes de mero populismo, por más que la época en la que ha sido pensado el concepto, sea la del fin del nacionalismo populista (popular) peronista y el comienzo del nacionalismo dictatorial.

Cultura popular tiene el significado más preciso de cultura o *ethos* particular, único e irrepetible con su propio núcleo ético mítico-sagrado, que nosotros hemos conceptualizado como diverso y también mestizo, abarcando distintas tradiciones culturales que incluso tienen el sentido de anterioridad a la cultura opresora eurocéntrica. En este caso, la cultura popular siempre guarda alguna anterioridad con respecto a las acciones de dominación no siendo tampoco dominadora como tal. Porque como hemos descrito en el trabajo, las acciones de dominación modernas, son las advinientes desde el eurocentrismo y **sus** extensiones hegemónicas. Dichas acciones no serían posibles si no tuvieran el campo en donde operar o el *ente* sobre el cual actuar. Estas acciones son siempre una violación, ya que atentan contra el derecho válido-legítimo del otro a desarrollar la propia vida desde sí y su comunidad sin la violencia de la dominación explícita y/o sutil.

Para que el **sujeto hegemónico** (o el que vive de explotar a otros) se considere con el derecho a ejercer la acción de dominación, debe presuponer, patológicamente, el trato como objeto a su otro-semejante. Ese Otro es dis-tinción cultural, pero también es semejante en cuanto al género humano se refiere. Allí reside una de las complejidades específicas de la analogía.

La cultura como *tal*, por ejemplo, la de los aborígenes (Estar), guarda cierta homogeneidad o aire de familia con respecto a sus ideas y modo de hacer las cosas, y en este sentido tiene una impronta antediluviana con relación a la acción eurocéntrica. La cultura popular moderna (Ser), se conforma a partir del aluvión de las acciones de dominación, cuando en un mismo y nuevo espacio urbano son reunidos forzosamente aborígenes-africanos-campesinos pobres, cristianos pobres, blancos pobres, criollos empobrecidos, proletarios pobres y medios, “clases medias” empobrecidas, etc.

Readapto una expresión de Dussel a propósito de lo referido aquí:

Lo que no entra en el sistema es lo irracional con respecto a la *Razón* del sistema. En realidad el pueblo tiene una racionalidad *distinta y nueva*. Nuestra responsabilidad es la de saber descubrir

¹⁵ Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación*. 6/III, Editorial Edicol, 1ª edición, México, 1977, p. 222.

las categorías que nos permiten esclarecer ese proceso. Aquí estaría todo el problema de la juventud y de la revolución cultural latinoamericana¹⁶.

Por último, y para finalizar este punto, en donde he asentado otro de los temas fundamentales de la filosofía de la liberación, podemos afirmar con la siguiente expresión que “en esto (...) la filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el *pueblo de los pobres*”¹⁷. De esta forma se empiezan a vislumbrar nuevas opciones para la filosofía situada, auténtica y crítica, siendo siempre factible para una mayor precisión y profundización debido a su particularidad ética, económica, política, etc.

1.7 El camino de la política de la liberación

El niño-niña de la pedagógica, anteriormente concebidos en la erótica, es decir, en la familia, y ahora ya crecidos, establece la relación hermano-hermano, hermana-hermana, hermano-hermana, hermana-hermano, como la relación propiamente ética, pero ya orientado en un orden de construcción política activa. Por ejemplo:

El hijo de la pedagógica ha llegado a ser el hermano, el adulto, el ciudadano, el trabajador, el compañero de la política. Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente, latinoamericano. Es en la política donde el discurso adquiere una dramaticidad específica¹⁸.

Luego de establecido este mojón pasamos a una consideración más extensa, que servirá para trazar el rumbo que recorre el camino de la política, e incluso en su visión política actual, y que será abordada más adelante con una idea posterior que llamaré *Anápolis*.

Dussel afirma lo siguiente dentro del marco de su análisis:

La descripción *meta-física* permitirá descubrir un punto de apoyo escatológico, utópico o subversivo de una *anti-política* o **política de la liberación de la periferia** y de la opresión propiamente dicha. Desde este horizonte quedará correctamente situada la economía

¹⁶ Dussel, E.: *op. cit.* pp. 224-225.

¹⁷ *Op. cit.* p. 225.

¹⁸ Dussel, E.: *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED). Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, 1979, p. 33.

política. La puesta en cuestión de los sistemas políticos desde un *proyecto de liberación*, nos permitirá por su parte pensar la compleja cuestión de la **construcción del orden nuevo** por medio de una praxis no solo de des-totalización sino, esencialmente, de pro-ducción o con-strucción (no ya de-strucción) política concreta, donde el nivel estratégico viene a fundar lo táctico, pero ambos se justifican o descalifican desde el proyecto liberador¹⁹.

Por ello más adelante va a afirmar que “el hecho histórico de la emergencia del pueblo, de una clase con conciencia de clase, es la irrupción de la exterioridad **en** el horizonte ontológico del sistema, es la trascendencia que se hace presente en el interior del modo de producción en crisis”²⁰. Por eso el proyecto de trans-modernidad anapolítico **se realiza** por medio de una política de la liberación debidamente articulada a la ética de la liberación.

2 Contribuciones a la filosofía de la liberación

2.1 Anapolis

Anapolis es una idea que planteo con anterioridad y que desarrollaré brevemente. Partiré pensando desde el séptimo momento llamado *Pachakuti* (nuevo tiempo) o **neotemporaneidad** como gusto de llamarle a esta nueva época que podemos construir entre-culturalmente, y la cual deberá renacer desde las profundas crisis que estamos viviendo, y que el *covid 19* incrementa y profundiza. En este marco, podemos repensar el término *ayllu* y *lakou* como *gran ayllu* y *lakou anapolítico* universal-pluriversal, en el que se podrán articular una pluralidad de dimensiones necesarias de la realidad, así como la profundización de las reciprocidades de la diversidad de culturas y espiritualidades.

Todo lo referido a esta articulación práctica es lo que entiendo por *Anápolis* o *polis* plural, entrecultural y entre-espiritual, concibiendo por ella una idea y una visión de la realidad en sentido poliédrico (más allá de la idea de sistema), el cual articula diferentes dimensiones necesarias y fundamentales de dicha realidad (espiritualidad, erótica, pedagógica, política, económica, etc.) de manera más flexible, así como a las diferentes culturas en sus contextos ecológicos, con sus supra-mundos, sus mundos,

¹⁹ *Op. cit.* p. 34.

²⁰ *Op. cit.* p. 79.

infra-mundos, e igualmente cada una con sus espacios poliédricos pluridimensionales a su interior que la idea de sistema restringiría o reduciría. El brazo ejecutor de dicha posibilidad *anapolítica*, dando un paso más conjuntamente con la interculturalidad, será operado por la **entre-culturalidad**²¹, la que nos posibilitará avanzar en sentido práctico y construir un espacio recíproco, pluriversal, polifónico vivo, legítimo como articulación propiamente práctica **entre** particulares, entre universales culturales y espirituales que posibilitan la construcción de nuevos espacios, re-imaginando el *ayllu* y el *lakou* universal, o *Anápolis* o mejor aún como *ayllu* y *lakou anapolítico entrecultural abyayalence*.

La articulación ecualitaria, ética, simétrica (solucionando etnocentrismos y eurocentrismos) en las cuatro raíces básicas de nuestra y vuestra *Abya Yala* (América) construirían conjuntamente este nuevo espacio entrecultural y entre-espiritual que denomino *ayllu* y *lakou anapolítico*. Comprendemos por las cuatro raíces, desde el Siglo XV en orden cronológico: indígenas, europeos, afroamericanos, criollos (mestizos) y los distintos mestizajes que emergen desde las diferentes combinaciones, sean en sentido biológico, cultural y/o espiritual que multiplicarían dichas raíces, podemos decir, de una forma rizomática más que sistemática. En cada uno de nuestros ámbitos culturales, sociales, nacionales, continentales, se encuentran todos estos elementos esenciales de cada una de estas raíces, así como en cada uno de los sujetos conformados en estas redes culturales y espirituales existentes y reales. En todo el continente tenemos estos múltiples procesos de mestizaje sean en sentido biológico, cultural y/o espiritual.

Habrán mayores tendencias de unos u otros elementos dependiendo la zona, pero estarán presentes todas las raíces de una u otra forma, y aún más si logramos visualizarnos continentalmente ya que corremos, en todo el continente, con un proceso en común desde el Siglo XV. Trabajar en la actualización de una *polis* plural, de un *ayllu* y *lakou anapolítico*, en una nueva construcción y un nuevo tiempo es articular todos los elementos culturales y espirituales, mayoritarios y minoritarios logrando mayor reciprocidad, empatía, efectividad, consenso, ductibilidad, legitimidad entrecultural y, con ello, mayor duración en el tiempo y el espacio siendo la poca

²¹ En la obra *El vuelo del colibrí* pp. 10, 11, 39, 40 (véase bibliografía) desarrollo este concepto conjuntamente con la propuesta de una filosofía orbital de la vida.

durabilidad otro de los problemas cruciales de nuestros procesos sociales históricos espirituales. Dentro de esta propuesta me enfocaré en el proceso revolucionario haitiano, que condensa todos estos elementos, por un lado, de manera particular y, por otro lado, de forma universal, por la inserción que tuvo en la historia mundial. Considero un proceso valioso de ser repensado hoy en la situación crítica que estamos viviendo, y a la vez para ser sumado como un mosaico, ladrillo, roca o raíz fundamental al espacio-tiempo del gran *ayllu* y *lakou anapolítico* entrecultural y entre-espiritual continental.

2.2 Realidad socio-poliédrica

Un *poliedro* (proyectivo) está constituido por diferentes segmentos o **caras** que lo con-forman como un espacio abstracto, pero que nosotros lo empleamos para simbolizar un espacio vivo, social, espiritual, real, necesario, suficiente y con una lógica abierta, de actualización permanente frente a la necrológica de los estados monolíticos, cerrados y excluyentes. La Revolución Haitiana como filosofía y teología de vida **hecha** historia ha operado poliédricamente, es decir, desde sus diferentes niveles articulados rizomáticamente para lograr la apertura y liberación en las principales dimensiones de la realidad histórica (ecológica, erótica-sexual, terapéutica, pedagógica, política, económica, gastronómica, estética, salud, filosófica-teológica-espiritual, etc.). En este caso analizaré el fenómeno poliédrico haitiano, por haber sido, por un lado, el inicio afro-“latino”-americano liberacionista de nuestro continente, siendo una de las principales caras y raíces del poliedro histórico-espiritual latinoamericano y, por otro lado, por haber sido por mucho tiempo la Revolución “elegida” por propios y extraños para quedar excluida de la historia grande de nuestro poliedro anapolítico así como de nuestro *ayllu* y *lakou* entrecultural y entre-espiritual continental. También ha sido, además, el portal de la esperanza de nuestra y nuestramérica (*Abya Yala*). Aún seguimos en deuda histórica, ética y espiritual con dicha revolución desde las *praxis* y desde las teorías.

El sujeto vivo danzante²² indo-afro-americano (mestizo), perteneciente a la órbita del *ethos* vivo danzante, fue esclavizado (cosificado) por el infierno o civilización

²² “Todas las cosas buenas se ríen (...) aun cuando sobre la tierra hay terrenos pantanosos y una densa tristeza, quien tiene los pies ligeros corre incluso por encima del fango, y baila sobre él como sobre hielo pulido” (Nietzsche, F.: *Así habló Zarathustra*. Editorial Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1992, p. 324).

moderna colonial. Este sujeto vivo danzante esclavizado cuando asume su propio proceso de descolonización y liberación, no echa mano a las ideas de la historia de la filosofía eurocéntrica, sino que ejerce, lo que denomino, una desobediencia civilizatoria, colonial y moderna obviando como modelo a seguir a la civilización moderna eurocéntrica, a los principios y fundamentos de la misma que fueron, a su vez, elementos fundamentales desde donde han sojuzgado a los otros culturales y a la naturaleza.

En cambio, los sujetos vivos (esclavizados) han recurrido a su propia tradición y cosmoconvivencia desde donde reiniciarán un proceso de re-humanización que deberá enfrentar al infierno o modelo esclavista moderno, civilizatorio, colonial-neocolonial, proceso al que también llamaré de modernicidio. En la coyuntura histórico-revolucionaria haitiana asistimos a una re-actualización y re-situacionalización del estar y ser del *vudú*, que con este estudio también estamos estimulando a que acontezca aún hoy, por la profundidad y actualidad de sus fuentes y fundamentos revolucionarios. En aquella coyuntura la actualización del *vudú*, en estas tierras, consistió en construir un mundo constituido por los diversos mundos de *Abya Yala*. En la actualidad se trata de la dinámica orbital la que se hace extensiva a los mundos de *Abya Yala* y el globo.

Por **modernicidio** entiendo la acción explotativa-extractiva con la que dicha etapa ejercerá un eficaz dominio duro y destructivo del mundo. Entonces de esta manera, la estructura del patrón de poder inicial de la modernidad, será justamente el modo de producción esclavo (posibilitado desde la dominación teológica, filosófica, jurídica, política, bélica, racial, sexual, corporal, estética, etc.), de conquista, de explotación colonial y neocolonial que extiende su necrológica hasta el presente, haciendo depender todo el proceso de la explotación del otro y de la naturaleza, destruyendo así el nivel ecológico (base de toda posibilidad de desarrollo de la vida humana colectiva en la tierra), el nivel de la diversidad cultural exterminada, y el nivel de las espiritualidades, que se siguen de la destrucción de la diversidad cultural. Un modernicidio, que se planteó autónomo de la metafísica clásica greco-medieval (Dios-naturaleza), pero totalmente dependiente de la extracción-explotación de la vida, de las culturas, del sujeto y del trabajo vivo colectivo-sociocultural (necrodialéctica).

Con el concepto modernicidio, ya no se trata solo de que una episteme mata a

otra (epistemicidio), sino este proceso está incluido dentro de la lógica necrológica de la modernidad. En cambio, con modernicidio (modernidad) se trata de que una época, una historia (historicidio) completa mata a otra y no permite la con-vivencia plural-pluriepocal, ni uno de los fundamentos de la vida que es la **co-existencia** diversa de las diferentes dimensiones. Se trata, de que un espacio-tiempo cultural-espiritual mata a los otros espacios-tiempos, intentando homogenizar todo desde una época hecha sujeto de dominio. Pero está claro para nosotros, que es una tarea imposible en su consumación total, ya que la pluri-dimensionalidad es infinita y subyacente a la modernidad²³ misma y a toda historia.

2.3 Voz ética

El término de *voz-ética*, lo propongo para avanzar en el concepto sobre la experiencia de lo que hasta ahora Dussel sólo llamó “escuchar la voz del otro” o “saber-oír” la revelación del otro, a través de la palabra interpelante del otro como otro. ¿Qué tipo de voz es la que hay que saber escuchar y saber oír? Para nosotros es una *voz-ética*, que a la vez que interpela al sistema, desde lo difuso o lo nítido de sus sonidos o conceptos, fundamentalmente nos compromete, responsabiliza y solidariza en no reproducir la dialéctica ontológica asimétrica del sistema. Será fundamental para analizar el proceso de la Revolución Haitiana.

Esta *voz-ética* de conciencia analéctica (crítica) se diferencia de la mera *voz-moral* de la conciencia burguesa de “*lo mismo*” que el capital, porque la asimetría de la pobreza para la moral burguesa es siempre justa (formal), no escandalosa, pero en la realidad es vacía para aquel que está atascado en los sufrimientos que el sistema le proporciona. La *voz-ética* puede interpelar desde argumentos y desde el *grito*, desde el *clamor* del que reclama justicia de vida cultural, ecológica, económica, política, religiosa, estética, etc. Por lo tanto, es una **voz poliédrica**, abarca el complejo multidimensional del desarrollo de la vida. Lo difuso o nítido de los sonidos, conceptos o acciones proferidos por esta *voz-ética* tienen una sola dirección, la justicia y equilibrio del “trabajo-pan-paz” con el medio natural y cultural por cambios

²³ Por las huellas que este modernicidio (modernidad) está dejando en la historia humana, en la ecología y en la historia de la vida del planeta tierra, podríamos de llamarla como **modernoceno**, **egoceno**, **capitaloceno**, **colonoceno**, **epistemoceno**.

transitorios, por revolución, o por profunda transformación. De esta manera es también una *eco-voz-ética*. No reducimos el concepto de cambio, revolución y transformación a la violencia, ni a la no-violencia, consideramos que las culturas, es decir cada una de ellas, son las que deben encontrar las respuestas y los caminos de la justicia que su *voz-ética* reclama. El momento máximo de la *voz-ética*, es cuando los pueblos pueden conjugar sus proyectos de liberación articulado a sus *praxis* correspondientes.

La voz del otro es una *voz-ética* como hemos afirmado más arriba, lo que implica, que en su voz está contenida Otra geo-eco-cultura, Otra situacionalidad. Esta *voz-ética* es también en realidad una voz meta-cultural, como meta-física de la alteridad, ya que la meta-física, en este sentido, no es un pensamiento apartado, como en Pirrón que, desde su escepticismo, les criticara a los platónicos dogmáticos cuando querían sostener una entidad abstracta, independiente y separada del mundo. Ese otro (meta-físico), que está más allá del perímetro que yo puedo ver, y que a su vez viene a mostrarme un elemento que debo tener en cuenta. Este tipo de relación es recíproca.

La voz del otro es diversa, y para escuchar la diversidad de voces, es preciso tener en cuenta que la voz del otro es, por otro lado, pluri-religiosa, pluri-ética, pluri-atea, etc. La voz del otro además de ética, teológica y pluri-religiosa, también es fundamentalmente política, porque no sólo interpela desde su propia cultura y sus propios derechos a la dignidad sagrada de la naturaleza, la dignidad humana universal, a la dignidad del vestido, la comida, la vivienda digna, etc., sino que también propone, *actúa y trabaja* para que la política no se disocie de la ética, siendo el mismo uno de los tópicos principales que abordamos en este trabajo. Se suman más elementos aún, que nos muestran el significado poliédrico de la voz del otro como otro. La voz del otro y el otro, como otro es una posibilidad perenne de articulación entre la ética y la política, de lo contrario el doble discurso, el sistema de vida asimétrico no se superará jamás.

Es el amor-de-justicia, trans-ontológico, el que permite aceptar como verdadera su palabra inverificada. Este acto de la racionalidad histórica es el supremamente racional y la muestra de la plenitud del espíritu humano: ser capaz de juzgarse por la palabra creída es, un acto creador

que camina por sobre el horizonte del todo y avanza sobre la palabra del otro en lo nuevo²⁴.

La altura del espíritu humano al que aludimos, es justamente que, en este caso particular, el europeo pueda ver y escuchar que el otro como mayoría histórica reclama poder vivir, demanda agua potable, pan, trabajo liberador, vestido, techo, justicia, eco-ambiente saludable y sagrado, etc. Cada una de estas reivindicaciones interpelan campos diferentes de la realidad práctica. La voz del otro, como pro-yecto para la liberación trans-ontológico-trans-moderno, plantea en su creatividad un nuevo orden metodológico-arquitectónico-sistemático-poliédrico-anapolítico concreto-legal-futuro y simétrico, con respecto a la 'patria-nación' ontológica moderna-posmoderna, **donde-se-pueda-vivir-sin-ser-dominado ni dominar**. Por último, la voz-ética es mestiza, ya que es, también, un principal canal de expresión de esta cultura popular sincrética-mestiza latinoamericana que nace en el Siglo XV como los hijos de Malinche, Hernán Cortés y Makandal, siendo la única cultura que posee 528 años en la historia del sistema mundial, y a la vez la primera nueva cultura, de este sistema mundo. Como cultura mestiza, iniciada en esta forzada modernidad es la más antigua de los demás continentes respecto de Asia, África y Oceanía.

2.4 Haití un caso poliédrico de voz ética

Con Haití en este marco, podemos repensar el término *ayllu*²⁵ y *lakou*²⁶ como gran *ayllu* y *lakou anapolítico* universal-pluriversal, en el que se podrán articular, una pluralidad de dimensiones necesarias de la realidad, así como la profundización de las reciprocidades de la diversidad de culturas y espiritualidades. **Inmersión filosófica en el mundo de los espíritus de la revolución.**

Vivir libres, o morir es el primer principio de la filosofía indo-afro-haitiana perteneciendo a los *tainos* y *arahuacos*. Un vivir libres en la naturaleza sagrada, en el

²⁴ Dussel, E.: *Método para una Filosofía de la Liberación*. Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 191.

²⁵ "Ayllu o comunidad agraria, por ejemplo, que regula la obtención de alimentos y constituye la estructura básica de todo un imperio, como también debió serlo el de los imperios anteriores, inclusive el de *Tiahuanaco* clásico. La idea central de esta organización, consistía en una especie de **economía de amparo**, por oponerlo a nuestras formas económicas, las que, a su vez, desde el ángulo indígena, se pueden calificar como de *desamparo*" (véase Kusch: *Obras completas*. Tomo II, pp. 108-109).

²⁶ "Es una forma de quilombo donde viven en familia muchos fugitivos según principios de solidaridad, ayuda mutua y libertad. La organización de la unidad de producción económica y reproducción social está bajo la responsabilidad de los fugitivos, los que tienen reputación de comunicarse con los dioses del *vudú*" (Juste, 2009: 16).

cosmos de vida (no en el cosmos extenso cartesiano)²⁷ y según su sabiduría, no según reglas-leyes externas de un otro foráneo, extraño, extractor-destroductor. De todos modos, entraremos en el mundo categorial de la filosofía y teología de la liberación afro-haitiana que se mestizó con este principio del sujeto cultural indígena, y luego con elementos criollos y europeos.

La palabra *vodun* en la lengua *fon* que se hablaba en Dahomey, que es la actual República Benín, significa potencia invisible, temible y misteriosa que está y actúa en los procesos humanos, que es lo que constituye, en unidades rítmicas y danzantes, a todas las cosas, sin dualismos estratégicos, artificiales y tecnológicos del tipo alma-cuerpo, mente-cuerpo, espíritu-cuerpo cartesiano. Será lo que entendamos aquí por espíritu de liberación. En este sentido es otro **estar** (plenamente activo-reactivo liberador) desde el cual se deviene **ser**, para un **estar-aconte-siendo** propiamente indo-afro-haitiano-americano. La deculturación de millones de afro-esclavos para América significó, en este sentido, la desorbitación-traslación de filosofías y prácticas habituales propias de estas culturas (geo-filosofías, mapas filosóficos). Ello fue llevado a cabo de diversas maneras como sucedió con el *vodú* para Haití, o el *candomblé* en Brasil, el *candombe* en Uruguay, los ritos afro-argentinos, la santería en Cuba, el *obeayisne* en Jamaica o el *shangó cult* en Trinidad, etc.

Debemos realizar un **viraje espiritual** para sacar al *vudú* de su relación con el salvajismo, con lo incivilizado en el que fue puesto por el eurocentrismo (modernicidio) desde el imperio español, francés e inglés, hasta el imperialismo norteamericano, utilizado para legitimar la guerra justa, la intervención a dicho país desde comienzos del siglo XX. El viraje del pensamiento, debe ubicar al *vudú* dentro de la filosofía universal, como reflejo de la diversidad de filosofías del mundo, dentro de la historia de la filosofía *abyayalense*-americana, dentro de la historia de las ideas haitianas y americanas produciendo una de las revoluciones y opciones de vidas más profundas que conoce la historia humana. Para ello, debemos preparar nuestros espíritus, para que puedan disponerse a entrar a un otro orden poliédrico posible y factible, no exigiendo que dicho orden, responda a cánones de la única ontología impuesta globalmente, que es la occidental-oxidante (Francisco Bauer, 2007).

²⁷ Capítulo 2 “Entre el cosmos extenso y el cosmos vida. Una reflexión filosófica intercultural” en Bauer, 2018 (véase bibliografía).

También debemos reconocer, que el querer entrar a dicho ámbito ya nos posiciona en un cierto estar fuera. Por lo tanto, tendremos limitaciones ya no como un nativo de tal orden, sino como un otro del mismo. De todos modos, también dicha posición nos posibilita descentrar **el régimen que traemos a cuesta**, modificarlo y ampliar el cosmo-panorama. Al modificar nuestros centrismos, curamos la **paradigmatitis** de la que padecemos (paradigmas occidentales compuestos de diversos centrismos y últimas instancias epistémicas, culturales, corpóreas, etc.)²⁸.

De todos modos, tampoco se trata de un otro orden que nos sea totalmente extraño, porque al mestizarse con las revoluciones de la independencia y con la historia de liberación que está siempre abierta, nos constituye al fin en nuestras identidades venales y espirituales. Intentamos contactarnos, con la diversidad de elementos que poseemos, y que aún nos son desconocidos (como elemento y/o como posibilidad de articulación) debido a la imposición de múltiples máscaras del espectro-demonio eurocéntrico.

Entonces dijimos que debemos entrar en otro orden, siendo este el **mundo de los espíritus** cuidadores del mundo-persona. Se trata de un término que descentra el concepto de mundo de la vida (*Lebenswelt*) eurocéntrico, que en su reverso oculta su otra cara como mundo de la violencia, que muy bien analizara F. Fanon en *Los condenados de la tierra*, y que definimos como un mundo de la conquista, de la muerte, o como necromundo. En este mundo de los espíritus, lo imaginario y lo real copulan para crear un otro orden poliédrico posible y vivible con el troquel-marca de la búsqueda de liberación del infierno de la esclavitud moderna, y de la búsqueda de libertad como vida cultural autodeterminada, superando la autonomía moderna, que no lo es respecto de la extracción y de la explotación de los cuerpos y de la sagrada naturaleza.

Se deben reconstituir las relaciones de la gente consigo mismo, en su interior, con los demás, con el mundo, con la naturaleza, con los muertos. El mundo de los espíritus (no habría que traducirlo al alemán, perdería contenido, con nuestros idiomas es suficiente) refiere a todo ello y a tipos de relaciones que pueden parecer totales para el que está meramente dentro, pero para el que está-aconte-siendo en las

²⁸ Neologismo que significa totalizar-cosificar un paradigma como si no pudiera ser modificado, hacerlo piel como órgano envolvente y total, como si la piel no cambiara.

filosofías del mundo, cada filosofía denota relaciones particulares-universales siendo así universales situados.

Dentro de este contexto es conveniente evaluar el ejercicio de la hechicería. La misma se vuelve obsesiva y dominante, en principio por dos razones, por un lado, porque los “amos-blancos” son considerados como los nuevos hechiceros con más poder que los espíritus protectores tradicionales, entonces de esta manera se los verá como caníbales peligrosos. Guillaume Bosmar en una obra llamada *Voyage en Guinée* publicada en 1705 relata que los negros comprados para el Nuevo Mundo temían porque iban a servir de banquete a los amos blancos. Será el régimen moderno y el modo de producción esclavista, el que es considerado como el imperio de la hechicería y el canibalismo, en el que las fuerzas de la tradición religiosa africana se reunían, para lanzarse al ataque de los “amos” con el sentido de la re-humanización y liberación.

Luego de la declaración de independencia (1° de enero de 1804), y por la construcción de múltiples *oufòs* u *ounfos* (templos *vudú*) en el campo como en las periferias urbanas, **el pueblo se despliega sobre sus propios principios, criterios y valores de vida**, fortaleciendo de esta manera su rebeldía frente a las autoridades y recuperando sus propios derechos. Sin una estructura eclesiástica como sucede con el Vaticano, el *vudú* podía desarrollarse con más libertad y sin el verticalismo castrante, para de esa manera, concentrar sus fuerzas en enfrentar a la religión colonialista. El catolicismo hegemónico pensará en un contragolpe.

La estructura de la iglesia comenzará a restablecerse, desde el concordato firmado en 1860, con el fin de acompañar la formación de una *élite* civilizada y modernicida, que luego pondrá en práctica la erradicación sistemática del *vudú*, acompañada con campañas de persecución y desestabilización de las revueltas populares. Se organizan grandes campañas anti-supersticiosas, por ejemplo, en 1896 como en 1941 (época del surgimiento de la negritud con J. P. Mars). Logran captar a ciertos vuduizantes, a los cuales se le dice, que ponen en peligro su propia vida y su dignidad de persona civilizada.

Comenzará otra lucha, desde ese momento en el que el *vudú* no podrá reconstituirse sin reconocerle a la hechicería un lugar propio en su sistema, para poder defenderse de las acusaciones de barbarie. Por un lado, en el discurso del vuduizante

se diferencia entre la práctica de la religión y de la magia-hechicería. En la estructura de organización de los espíritus, del culto y de los ritos, parece haber una oposición entre *lwa-éritajs*²⁹, frente a los *lwa-achtés*³⁰. Cuando los *oungan* y el *ounsi* (vuduizantes, adeptos e iniciados del *vudú*) reconocen poseer *lwa-éritajs* equivale a poner en acción una defensa contra las acusaciones de hechicería, entonces, es como decir que la persona dispone de fuerzas o puntos que los padres le legaron, o que adquirieron por elección de espíritus de parientes fallecidos y que se acuerdan de él/ella.

Estos *lwa-éritajs* son los que ponen al individuo en la descendencia de los antepasados, para colocarlos en un lugar en la sociedad presente. El individuo no puede rechazar dichos *lwa*, porque pueden transformarse en fuerzas persecutorias y fuente de desgracias para él y su familia. Por lo tanto, estos *lwas* son esenciales en la constitución de la personalidad individual y para la asignación de una posición social. Esto conduce a creer que se está del lado honorable y limpio del *vudú*, que se opone a las prácticas de magia y hechicería. Por otro lado, hay que aclarar otro aspecto como el **económico** de estos *lwas*, ya que están relacionados con la herencia de las tierras. Dicha tierra les pertenece a los *lwa* y por su mediación a los antepasados. Está descentrada la visión de individuo-humano-dominador o de un posible *ego* propietario y poseedor de todo. De esta cosmoconvivencia otra, proviene en Haití la **norma económica** de amparo y de la indivisión de una tierra heredada. Podemos decir, que es una **economía espiritual**, de cuidado de la vida como esencia ética.

Debemos aclarar que, desde el proceso revolucionario, se comienza a reconstruir un modo de producción doméstico a principios del Siglo XIX sobre tierras ocupadas mayormente en las montañas, y también en otras tierras adquiridas por los antiguos esclavos. De esta manera, bajo las tradiciones africanas reconstituyeron formas de trabajo colectivo como la *coumbite*, *courvéé*, *escouade*, etc. Conjuntamente con las formas de organización del espacio, habitándolo en torno a la parentela, es que fueron revaluados y remodelados. Por su parte el *lakou* (*la cour*), que en castellano significa patio, pasa a ser el nombre de una asociación de familias, cuyas casas están frecuentemente construidas en forma de herradura y ordenada alrededor de una casa

²⁹ Son los espíritus obtenidos directamente de la familia a través de la herencia.

³⁰ Son los *lwa* comprados, o los obtenidos por contrato.

principal.

Sobre la cima del *lakou* está ubicado el cementerio familiar, en el cual se levanta una gran cruz que sería la residencia del *Iwa* de los muertos *Barón-Samdi*. Por otro lado, también tenemos el *démanbré* que sería un emplazamiento reservado para los espíritus o *Iwa* de antepasados, de los *Iwas-éritajs* y, además, el lugar de celebración (*ounfo*) de las ceremonias del *vudú* presididas por el patriarca. El culto al *démanbré* se lleva a cabo el 24 de diciembre o 6 de enero y los hijos que se encuentran lejos del *lakou*, sea en la ciudad o en el extranjero regresan para participar del culto, o si no pueden volver envían una contribución para mostrar su lazo de solidaridad. Incluso cumplen con este deber familiar, hasta los miembros de la familia convertidos al protestantismo, aunque hayan sido inducidos a rechazar el *vudú*.

Este culto en relación a la cosmovivencia afroamericana, reviste una gran importancia económica en cuanto se realiza para mantener la indivisión de la tierra para conservarla como herencia familiar, resguardándola de la avidez de los agentes del Estado, de los notables de la ciudad y de los usureros. Economía, derecho y cosmovisión (cosmoconvivencia) se articulan espiritualmente, en el sentido en el que los que heredan la tierra son primero y, a la vez, herederos de los *Iwas* de los padres o de los antepasados.

Insisto en esta articulación de cosmovisión, economía y derecho, debido a que no es el factor económico el determinante en el sistema de *Iwas-éritajs* como si sucede en la economía por desposesión moderna, capitalista (como pudimos analizarlo con Kusch-Dussel) y aún más incrementada con el neoliberalismo e individualismo. La relación de los *Iwas* con la tierra, están revestidas de una profunda intimidad, y por más que se deje de habitar una tierra heredada la herencia del *Iwa* no se pierde automáticamente, y puede volver en **sueños** (la simbólica de la vida) o a través de enfermedades que aquejan al individuo que no reconoce su ascendencia ancestral. Pero también hay que aclarar, que la relación con los *Iwas* no es tampoco el factor determinante. Bajo esta lógica, fue el cimarronaje el que permitió hablar sobre una **República campesina libre** en las primeras décadas de la independencia.

Debemos aclarar, también, que no es necesario estar vinculado a un *lakou* para poseer un *Iwa-éritajs*, ya que el vuduzante tiene generalmente un *Iwa-rasin* o *racine* o raíz que pertenece a los *Iwa-éritajs*, es decir un espíritu que al nacer recibe de sus

padres o de sus antepasados como protector personal que aseguran el bienestar de la persona, y al que debe rendir un culto cotidianamente en su propia casa, y para tal fin se construye un oratorio preferentemente en el dormitorio, simbolizando la presencia del *lwa* con una vela encendida, o con una piedra pulida colocada sobre el oratorio, o con una imagen del santo católico correspondiente a ese *lwa*.

Para evaluar si es rígida la oposición o no entre *lwa-éritajs* y *lwa-achtés*, es importante analizar la clase de *lwa* que el sujeto puede recibir de herencia. Así es que en algunas aldeas se heredan el *lwa-rada* (rito rada relacionado con los *fons* y *yorubas*) articulándose con ellos *lwa-Petro-Congo* (perteneciente al rito Petro y Congo de procedencia bantú), siendo que para Jean Kerboull en *El vudú: magia o religión?* sostiene que los *lwa-rada* son espíritus buenos que manifiestan el auténtico *vudú* e inician al sujeto en el sistema de prácticas religiosas (*ounsi*). De esta forma continuó mostrando una cosmovivencia otra, una filosofía espiritual que operó con carácter crítico, práctico y liberacionista durante todo el proceso de la Revolución Haitiana, en la época del eurocentrismo arquitectónico y sistemático iluminista-kantiano-hegeliano insertas ambas en la historia, economía, política, estética y filosofía del sistema-mundo (*World-System*).

Por otro lado, los *lwa-gads* son espíritus capaces de garantizar la seguridad del individuo y de una comunidad (*lakou*), no siendo espíritus del mal, aunque si no son bien atendidos pueden ser muy agresivos y determinantes, ocasionando la muerte de familiares y animales de dicha gente. Un *lwa* de esta clase es el del tipo *Congo* llamado *Marinette Bois Sec* celebrando culto en el patio del *ounfo* fuera del *peristyle*, espacio abierto dentro del templo, donde generalmente se desarrollan las ceremonias *vudú* y danzas rituales. Puede dar lugar a reproducir la oposición entre espíritus del campo³¹ y espíritus de la aldea, pero en el panteón *vudú* dicho *lwa* asiste en la guerra portando un sable templado a **fuego** posibilitando algunas veces la **danza** sobre el fuego.

Hacia la década de 1990 se logra admitir que la asamblea-ceremonia (institución-*potestas*) del *Bois-Caiman* prefigurada en los comienzos de la lucha de los esclavos por la independencia se llevaba a cabo en honor a los *lwás* de rito *Congo-Petro* siendo de procedencia *bantú*. La tendencia hacia la hechicería es un elemento con el que el vuduizante puede contar para la relación con todo *lwa*, entonces no

³¹ Son los relacionados a la magia y hechicería.

puede colocarse la hechicería solo del lado de los *Iwa* de rito *Petro-Congo*, ni del lado de los *Iwa-achtés*. Los últimos suponen un predominio de actividades de magia, pero como estrategia defensiva en torno a la práctica de hechicería de los primeros.

2.5 La salud como un nuevo trascendental o como otra idea directriz e integradora del poliedro anapolítico

Con este párrafo desarrollo la reflexión de lo que considero una séptima idea directriz o trascendental: “la salud, y lo saludable”. Al sistema, a la arquitectónica analógica, al poliedro *anapolítico* es necesario articularle un nuevo postulado intenso: “un mundo sano y saludable es posible”. Esta necesidad surge debido a los nefastos efectos que la modernidad capitalista (modernicidio) está ocasionando en todo el espacio de la vida. Este postulado es intenso y obliga porque durante millones y miles años el mundo fue saludable y posibilitó el desarrollo de todo tipo de diversidad de vida. Este postulado hoy, al parecer se transforma en utopía, pero tenemos grabado en la memoria de nuestras células toda su realidad y posibilidad. Concibo que la salud es una idea que abraza la arquitectónica, al sistema inclusivo, al institucionalismo y poliedro analéctico-anapolítico, ya que es fundamental para nuestro pensamiento crítico plantear una tal dimensión de la cultura y del planeta. La filosofía siendo también una disciplina, ciencia y arte vinculada desde tiempos remotos y ancestrales a la salud puede realizar sus aportes específicos como podemos apreciar desde una filosofía para la salud. De esta manera ganamos en una visualización integrada y relacionada de manera orgánica y viva. **La salud del planeta y del mundo periférico pasa a ser hoy un problema central-global-trascendental.** No olvidemos, por ejemplo, que desde Egipto a Platón y de éste a nuestras comunidades indígenas, la tierra y el mundo han sido considerados un ser vivo, y que en la actualidad como he señalado, quedan reducidos a mera mercancía o *ente* de extracción.

Hoy la eliminación³² ecológica es un problema globalizado-en el eurocentrismo como estructura que lleva 528 años de construcción “desplazadora” de la vida y la naturaleza, es una alerta que rompe toda simplificación binaria de análisis crítico,

³² Recordemos que hablamos de destrucción-eliminación y no de simple desequilibrio debido a que tal desequilibrio se da entre una falta de coordinación entre las partes, pero cuando dichas partes son eliminadas, sean especies minerales, vegetales, animales, o culturas diversas, no hay posibilidad siquiera de desequilibrio, sino que comienza a destruirse y vaciarse la vida de su contenido diverso.

debido a que el condicionamiento de la vida, por parte de la arquitectónica eurocentrista, abarca las condiciones de la salud de la vida humana, animal, vegetal y mineral, donde quiera que se encuentre **va tras la vida como si fuera una presa**. Desde el punto de vista de la salud, esta clasificación, para otra cultura, puede ser inversa, siendo lo mineral lo más importante, ya que, todo lo demás depende de ello. Es el caso de la tierra, roca o piedra en la concepción de muchas culturas.

Para el caso específico del proceso de colonización-descolonización argelino, como situación límite paradigmática, el médico europeo ha asumido su actitud cultural-eurocéntrica frente a la lucha del pueblo argelino. Detrás del médico que cura las heridas de la humanidad hay un miembro de la sociedad dominante que se beneficia en Argelia con altos privilegios. No es casualidad, y aquí se suma otro elemento de gran importancia, que en los centros de colonización el médico es frecuentemente un terrateniente. Este es un privilegio que goza, incluso, por sobre sus pares de la metrópoli. Puede que el médico haya heredado y adquirido personalmente la tierra, pero lo seguro es que el médico también es un colono, es una importante polea de transmisión de la voluntad de poder y posesión y en este caso de la medicalización de la vida (I. Ilich). Aquí la excepción es encontrar uno que no se dedique al trabajo agrícola, a su explotación, a la medicalización de la vida, etc.

En Argelia los médicos como los profesores de la Facultad encabezaban los movimientos colonialistas. Por ello, en el caso de Argelia, no podemos solo definir la profesión médica como eurocentrista dentro de un modelo médico hegemónico. Dicho modelo hegemónico hace salir del claustro al profesional a desempeñar múltiples funciones como hemos podido observar. De acuerdo a la situación social su decisión de voluntad colonial se profundiza. Si la circunstancia es de crisis de "normalidad" en el orden establecido o insurgencia es habitual que se transforme en jefe de milicias u organizador de *raids* contra-terrorista. Es un anti-anticolonialista. Empuñando el revolver y los instrumentos de tortura aparece ahora la figura del pionero intelectual *cowboy*.

Con todo ello, lo que pretendo dejar asentado en mi concepto de salud como séptima idea directriz o trascendental de *anápolis* como institucionalidad anapolítica, es una integración de distintos niveles para la vida humana y del planeta. Reducimos el concepto de salud si sólo lo afirmamos como un derecho del hombre y como

ejercicio de una disciplina médica subyugada al mercado como polea de transmisión del sistema. Cuando también y principalmente se están destrozando las **condiciones ancestrales** que posibilitan el desarrollo de la vida en el planeta, cuando se está contaminado en progresión y dimensión geométrica el espacio sideral en sucesivas misiones, cementerios o basurales espaciales. Desde el punto de vista de la tecnología, el planeta entero ha sido abrazado desde el sistema de redes satelitales RED de Redes. Podemos suponer que además de todos los beneficios publicitados y aprovechados por todos, lo que también se ha tendido es una brida de dominio, seguridad, control y vigilancia que envuelve al planeta de manera ágil y orgánica como el plasma que circula por las arterias.

El concepto de Salud planteado como quinta idea directriz o trascendental, nos posibilita evaluar el cuidado global del planeta, no solo desde lo habitable, sino también desde lo no habitable por el hombre, pero con incidencia para el desarrollo de la vida. Esta quinta dimensión de la realidad humana vivifica, humaniza y prepara un legado para el desarrollo de la vida de las futuras generaciones. Este concepto de salud desde el punto de vista práctico es de suma complejidad porque requiere la revisión de los cuatro aspectos guías que hemos mencionado (verdad, justicia, bondad, belleza), a lo que en futuros trabajos le sumaremos dos trascendentales más como son la unidad y el amor, y porque además dicha salud es una resultante del equilibrio entre estas diversas directrices. Salud y libertad pueden ser aquí equiparados, dando un paso más de concreción sobre la liberación como proceso para alcanzar la salud.

Desde este macro concepto de salud, y es lo que llamo medicina **para** la liberación que exigen **pueblos médicos**³³ y cuidadores del planeta, podemos evaluar de manera práctica y *quasi* instantánea la articulación poliédrica entre la ecología, la economía, la política, el nivel de los principios formales y la dimensión de la instrumentalidad práctica, etc. La salud no es un *a priori* imperial, sino el resultante de la aplicabilidad de las responsabilidades, de los cuidados y de los encuentros entre-

³³ El término médico proviene del griego *medomai* como del latín *mederi* y ambos significan cuidar. La raíz indoeuropea es *med* y significa tomar medidas. Los pueblos son la base intersubjetiva del individuo, no es posible concebir sujetos aislados. Los pueblos no son meras masas o multitudes caóticas, como concibió el eurocentrismo desde Hobbes hasta la actualidad combatiendo a los pueblos, sino que poseen esta profunda dignidad dignificante dignificada a la que todos pertenecen y, además, pueden, también, transformarse en pueblos cuidadores de su medio y del planeta tomando medidas acordes y armónicas al respecto.

culturales vitales manifestados a nivel histórico-filosófico-comunitario. Nos dice si una comunidad funciona como tal, o si solo hay una pura razón de justificación aleatoria, encubridora de su gestión para manipular, adormecer e invisibilizar la muerte del otro.

Dentro de este marco y en sentido más específico, se debe emprender responsables, comprometidos y fidedignos relevamientos políticos, sociales, estadísticos y epidemiológicos, por parte de los que trabajan **con** la comunidad y **con** las teorías de la liberación, en función de las comunidades, son todas ellas otras importantes herramientas de sondeo, diagnóstico e intervención para el cambio. Por otro lado, también son claros indicativos para evaluar, por sus efectos, si funciona o no la dimensión humana fundamental de la articulación del nivel sagrado, material, formal y práctico. Porque, por sus causas hay que apelar a las ciencias sociales críticas en sus versiones liberacionistas como la filosofía, la historia, la sociología, la antropología, la economía y la teología de la liberación, etc.

Este macro concepto de salud envuelve al sistema inclusivo de racionalidad transversal, (y a la red de redes) ya que si en dicho sistema se cumplen los principios, normas y leyes quiere decir que se ha llegado a plasmar la pretensión de verdad, bondad, justicia, belleza, unidad, amor en dicho sistema, arquitectónica y poliedro anapolítico, lo que sería para nosotros un sistema, una arquitectónica, un poliedro al fin saludable. En cambio, dicho concepto macro de salud es toda una regla desde donde podemos medir, por ejemplo, el sistema α eurocéntrico hegeliano como un sistema no salubre. El parágrafo 347 de la filosofía del derecho de Hegel, con poder dictatorial (mandar atropellando) le otorga el derecho absoluto a uno y le niega y quita el derecho a otros. La articulación de principios y niveles es reducida egoístamente. Es para nosotros un paradigma de insalubridad.

Lo propio del institucionalismo analéctico-anapolítico es que se define ecológica, médica, histórica, económica, ética, estética, políticamente, etc. De esta manera se debe y se puede hacer un sistema, un poliedro saludable siendo necesario para ello deconstruir la totalidad y negarse como totalidad. El proyecto de transmodernidad, de neotemporaneidad se *realiza* por medio de una política de la liberación debidamente articulada y subsumida a la ética de la liberación. Una filosofía política que reflexione sobre la realidad histórica no puede dejar de incluir el nivel de contenido *material*, por lo tanto, el intento de la filosofía política incluirá este aspecto

como guía de sus reflexiones. La *ratio política* que proponemos, como hemos visto hasta aquí, no excluye en ningún momento el nivel sagrado, práctico *material* (ecológico, económico, cultural). Ambos niveles son fundamentales y perfectamente articulables para concebir una política constructiva, material de vida, más allá y más acá de las políticas antecesoras reductivas formales. La política es el arte práctico (*phronesis*) de vivir juntos. Si hay víctimas y se las reproduce, la política se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que la noble política debe ser acompañada por una filosofía política crítica, que desde el principio, sea capaz de ver al mundo a través de los ojos del sufrimiento, y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo, para proyectarse constructiva y felizmente hacia proyectos políticos descolonizadores, liberadores y salubres.

BAUER, Carlos (2008) *La analéctica de Enrique Dussel: un método para la construcción de una utopía factible o institución futura para el tercer milenio*. Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2016) *Anápolis. Comunidad inclusiva, ecológica, económica, pluricultural. Un proyecto ético-político para la construcción de una institucionalidad analéctica o un modelo factible de integración social y preservación de la vida*. Córdoba: Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2018) *Filosofía Austral. Epistemología Austral. Entre el discurso hegemónico y las cosmovisiones*. Volumen 1. Goiânia, Brasil: Editorial Phillos.

_____ (2019) *El vuelo del colibrí. América honda, América entrecultural, superación interior del capital. Vademécum de una filosofía orbital*. Goiânia, Brasil: Editorial Phillos.

BAUER, Francisco (2007) *Aportes para Descolonizar el saber eurocentrista*. Córdoba: Editorial La Cañada.

DUSSEL, Enrique (1966) *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las weltanschauungen*. Chaco, Resistencia: s/d.

_____ (1973) *América Latina. Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.

_____ (1974) *Método para una Filosofía de la Liberación*. Salamanca: Editorial Sígueme.

_____ (1977) *Filosofía Ética Latinoamericana. De la erótica a la Pedagógica de la liberación*. 6/III, 1ra. edición. México: Editorial Edicol.

_____ (1979) *Filosofía Ética Latinoamericana IV. La política latinoamericana (Antropológica III)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás de Aquino, Centro de Enseñanza Desescolarizada (CED).

- _____ (1983) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- _____ (1998) *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2006) *20 Tesis de Política*. México: Editorial Siglo XXI.
- _____ (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Volumen 1. Madrid: Editorial Trotta.
- HURBON, Laënnec (1993) *El bárbaro imaginario*. México: FCE.
- KUSCH, Rodolfo (2000) *Obras completas*. Rosario: Editorial Ross.
- LOUIS-JUSTE, J.A.; LEDESMA, I.; PIERRE, M.P.; GUTIÉRREZ D., J.A.; BOISROLIN, H. (2009) *Haití: La ocupación y la tercerización del imperialismo (Una lucha incondicional por la libertad plena)*. Montevideo: Ediciones Universidad Popular Joaquín Lencina.
- NIETZCHE, Friedrich (1992) *Así habló Zarathustra*. Buenos Aires: Editorial Planeta-Agostini.
- PARISÍ, Alberto (1988) *Una Lectura Latinoamericana de El Capital de Marx*. Córdoba: Editorial Letra.