

MODERNIDAD Y EXTERIORIDAD EN LATINOAMERICA

La Propuesta de la Filosofía de la Liberación

Gustavo Leyva

No he sido ni pretendo ser en modo alguno un especialista en Filosofía Latinoamericana. Como latinoamericano, sin embargo, me han interesado siempre los problemas que han sido abordados en el interior de ella. El texto que a continuación presento es una versión resumida de un trabajo cuya extensión original comprendía aproximadamente el doble de la presente. Espero que la reducción en la extensión del texto original no haya sido en detrimento ni del contenido de la argumentación, ni de la claridad con la que se presenta la misma. Quiero aquí articular una serie de inquietudes e interrogantes en torno a la Filosofía de la Liberación y, en general, en torno a la Filosofía y el pensamiento latinoamericanos. Espero que estas reflexiones sean entendidas como una contribución a una discusión fructífera y no como dogmas conclusivos sobre problemas que son especialmente complejos. He procedido de la siguiente manera: en primer lugar, me ocupo del modo en que la Filosofía de la Liberación ha comprendido la Modernidad y de la manera en que aquélla se ha interpretado a sí misma en relación a ésta (I). En segundo lugar, me detengo en la forma en que la Filosofía de la Liberación ha retomado algunas reflexiones avanzadas por la Teoría de la Dependencia en un intento por especificar históricamente las reflexiones sobre la Alteridad de E. Lévinas (II). Finalmente dedicaré algunas observaciones a la propuesta ética de la Filosofía de la Liberación (III) .

I. La Modernidad occidental y la Filosofía de la Liberación.

La Filosofía de la Liberación desarrollada sobre todo por Enrique Dussel se ha preocupado por una reescritura de la Modernidad occidental europea, en donde la inclusión de lo excluído, de lo Otro, se convierte en el punto de partida para una reinterpretación radical del proyecto de la Modernidad en su conjunto . Una reinterpretación de esta clase no se entiende a sí misma sólo como filosófica, sino también, a la vez, histórica, política y aún económica. El objetivo de una reflexión semejante es el de una ampliación en la autocomprensión de la Modernidad, de

forma que la pretensión de universalidad de ésta cese de ser una mera universalidad abstracta y no se reduzca e identifique con la particularidad europea. Ello supone una reinterpretación del proceso de constitución de la Modernidad europea mediante su referencia a lo Otro de esta misma Modernidad. De esta manera, los antecedentes de ésta en el mundo helénico y prehelénico son comprendidos mediante su referencia originaria al mundo nohelénico, es decir, al mundo egipcio, babilónico y semita. Análogamente, su articulación en el mundo posthelénico se esclarece mediante su referencia al mundo noeuropeo, esto es, a Africa, Asia y América Latina.

Según Dussel, la Modernidad europea se ha constituido en una relación de tensión entre procesos históricos de diverso alcance en los que la exclusión y represión de lo Otro han sido elementos constitutivos. El ego cogito de Descartes que se encuentra en el origen de la filosofía occidental moderna se mostrará así como la expresión en el orden filosófico de la experiencia europea moderna de un Yo que no sólo piensa, sino que a la vez conquista o, dicho en términos más extremos, que piensa conquistando y que dispone el mundo natural y social mediante el despliegue incontrolado de una voluntad de poder que se afirma a través de la violencia y el exterminio, sea de la naturaleza o de otras culturas. El ego conquiro es pues la condición de posibilidad del cogito ergo sum. La filosofía europea moderna se caracterizaría así por situar una subjetividad vuelta en sí misma en el centro de su reflexión teórica, frente a la cual lo Otro los otros sujetos, la naturaleza, las otras culturas noeuropeas aparecen como meros instrumentos de manipulación constituidos en el interior de un horizonte de dominio, de una "dialéctica de la totalidad" que remite constantemente hacia la autoafirmación de la identidad. Detrás del discurso de la filosofía europea se encuentra, pues, no una voluntad de poder en abstracto, sino la pretensión de una fundamentación en el orden de la teoría y mediante una ontología de dominio de la expansión económica, geográfica y política de los países de Europa occidental. Es por ello que no sólo el Renacimiento, la Reforma y los procesos de secularización o la Ilustración, sino la conquista de América y la colonización de Africa

constituirán los acontecimientos históricos decisivos en la emergencia de la Modernidad. En una lectura de la Modernidad como la propuesta por la Filosofía de la Liberación desempeña un papel fundamental, pues, aquéllo que me permitiré llamar siguiendo a Foucault la recuperación de los saberes sometidos, de los contradiscursos, de la memoria de los oprimidos, tal y como éstos pueden rastrearse en las reflexiones de Antón de Montesinos en la Isla Hispanola sobre las injusticias cometidas en contra de los indígenas, en Francisco de Vitoria, en Francisco Xavier Clavijero o en el alegato de Bartolomé de las Casas en favor de una "argumentación racional sin dominación" en lo que tal vez pueda considerarse el primer debate en la Edad Moderna sobre la racionalidad y la Modernidad europeas.

En el interior de la reinterpretación de la Modernidad ofrecida por la Filosofía de la Liberación, se conferirá una importancia especial al encuentro de las culturas indoeuropeas y semitas, de acuerdo a Dussel quizá el encuentro cultural más importante a lo largo de la historia humana . En efecto, la cultura indoeuropea había desarrollado una autoreflexión expresada sobre todo en la filosofía griega. La cultura semita, por su parte, articulada inicialmente en la tradición religiosa, desarrollará una reflexión sobre sí misma en la teología medieval y en la filosofía desarrollada a partir de ella. Es allí que categorías centrales de la cultura semita, como la de la alteridad y la de la libertad como exterioridad, se mantendrán y desarrollarán en la teología y filosofía medievales, básicamente bajo la figura de la trascendencia divina. Desde esta perspectiva la antigüedad grecoromana aparece dominada por una cultura indoeuropea que a lo largo de la Edad Media cedería su puesto a la semita que, a su vez, en la Edad Moderna se eclipsaría y cedería el paso a la lógica de la Totalidad de una subjetividad centrada en sí misma. La historia de la filosofía, y con ella acaso la de la humanidad europea en su conjunto, aparecería así como la historia de la lucha entre la cultura semita y la cultura indoeuropea y de la resolución de esta lucha en favor de ésta última. La Filosofía de la Liberación, por su parte,

buscará retomar esta lógica de la alteridad tematizada en el interior de la tradición semita para desarrollar una reflexión en la que la alteridad, en este caso ya no una alteridad abstracta, sino una alteridad concreta, a saber, la de los pueblos oprimidos de la periferia, según habremos de verlo más adelante, pasará a desempeñar un papel central .

Lo anteriormente expuesto traerá consigo una serie de repercusiones de distinto alcance en el modo de interpretar la filosofía en general y la filosofía latinoamericana en particular. En efecto, en contra de la tendencia fundamental de la filosofía europea occidental moderna, la filosofía latinoamericana se articula como una superación de la filosofía de la subjetividad moderna y de la autoconciencia eurocéntrica que a ella ha sido característica. América Latina, insistirá Dussel, no se encuentra simplemente en la premodernidad, pues en ella no tuvo lugar el mismo curso histórico que conoce el Occidente europeo. La filosofía de la liberación no puede ser antimoderna en el sentido de la búsqueda no sólo ingenua sino además imposible de una restauración del pasado precolombino, indígena, en donde el pasado se convierta en futuro y el origen en meta. Tampoco puede expresar acríticamente las exigencias de la Postmodernidad y su crítica escéptica y/o nihilista a la Modernidad en un contexto histórico caracterizado por el hambre y la miseria. La Filosofía de la Liberación muestra, al mismo tiempo, un escepticismo frente a propuestas como la habermasiana en el sentido de una consumación (Vollendung) de la Modernidad, imposible en América Latina, pues ello presupondría la adopción de un modelo de desarrollo de los países de capitalismo avanzado, que ha sido no sólo uno de los topoi de la falacia dependientista sino, en general, de toda suerte de eurocentrismo. La convicción de la Filosofía de la Liberación es que América Latina nació al mismo tiempo que la Modernidad pero como su otra cara, silenciada y explotada, pero a la vez necesaria, es decir, como lo Otro de la Modernidad; la Exterioridad que aquélla requirió para poderse articular e interpretar como tal. La Modernidad nació con la apertura de Europa al mundo a finales del siglo XV. En este desarrollo le correspondió al "descubrimiento"

de América un papel decisivo por medio del cual la Europa de la época cesó de ser una cultura periférica del mundo árabe, turco, musulmán para pasar a convertirse en la cultura dominante a nivel mundial. La Modernidad y su Exterioridad, Europa y América Latina, se articularían, pues, en una única realidad en la que esta última hará las veces de la otra parte negada, dominada y explotada .

La filosofía latinoamericana requerirá por ello desarrollar una reflexión en torno a la historia y la construcción de la identidad en donde se atienda ya no sólo a la tradición europea, sino también a las culturas precolombinas y ello es fundamental en la argumentación de Dussel al humanismo de la cultura semita que se ha ido decantando a lo largo de la historia al lado de las culturas indoeuropeas en el sentido arriba expuesto . En efecto, es en la cultura semita donde puede detectarse la presencia de un "núcleo éticomítico" (Ricoeur) ausente en la tradición indoeuropea. Las duras condiciones de vida en el desierto llevaron a los semitas a una peculiar experiencia del Ser y de la Alteridad expresada en el rostro del Beduino cuya figura se recorta en la lejanía del desierto y en donde el otro hombre no aparece más como una proyección del Yo sino, más bien, como una epifanía del prójimo, del Otro, de modo tal que el desierto, la Naturaleza, la Physis, se revelarán ya no tanto como el lugar originario en relación al cual el hombre se constituye como tal sino, más bien, como el sitio de encuentro con el Otro, únicamente en relación al cual el hombre puede llegar a ser hombre. Entendido de esta manera, el hombre surge y se constituye no en el interior de la lógica de la totalidad y de la relación monológica hombre-naturaleza, sino en aquella lógica de la alteridad descubierta a través del rostro del prójimo y de la experiencia de la libertad y de justicia que ella posibilita .

A diferencia de la indoeuropea, la cultura judeosemita se caracterizaría así por un componente esencialmente dialógico y ético. Esta peculiaridad se observa ya en forma clara en el Código de Hammurabi, especialmente en su epílogo, donde aparece formulada la demanda de bienestar para todos mediante una justicia social que comprenda

especialmente a los desprotegidos esto es, a los débiles, a los huérfanos, a las viudas, etc. En el interior de la tradición semita, pues, y ello es lo decisivo, se articula un horizonte de crítica frente a la vertiente ontologizante y solipsita de la tradición europea dominante desde Descartes. El contenido de esta tradición se explicitará teóricamente en el pensamiento dialógico desarrollado ya en el siglo XX por gentes como Martin Buber , Franz Rosenzweig y Emmanuel Lévinas . Este pensamiento dialógico articulará filosóficamente la experiencia básica de la trascendencia, de la alteridad, de lo Otro, que subyace a la tradición semita y ofrecerá a la vez el punto de partida para la Filosofía de la Liberación latinoamericana. En este pensamiento dialógico se expresa un punto de ruptura frente a la "Lógica de la Totalidad" imperante en la filosofía europea dominante para reflexionar, en cambio, en torno a la "Lógica de la Alteridad" que Dussel desarrollará bajo la forma de una Analéctica o Anadialéctica en vinculación estrecha a la concepción de la trascendencia de la teología medieval y a los filósofos posthegelianos, especialmente a aquéllos que ya en el siglo XX se inscriben en la tradición del pensamiento dialógico ya citada. La concepción de la Modernidad propuesta por la Filosofía de la Liberación será, pues, una concepción analéctica, una concepción animada por el propósito de reintegrar lo excluído, de reivindicar lo oprimido, de revelar, reconocer e integrar al Otro, de pensar la alteridad mostrando la forma en que ésta se encuentra en el origen del contradiscurso que ha sido constitutivo del discurso de la Modernidad europea occidental. La Filosofía de la Liberación se orientará, pues, dirá Dussel, a una transmodernidad que realice las potencialidades ocultas, negadas y reprimidas que han atravesado a la Modernidad occidental desde sus inicios y que se han articulado en forma de una Exterioridad radical con respecto a ésta última .

En mi opinión son varias las insuficiencias que presenta la reinterpretación y crítica del programa de la Modernidad occidental ofrecidas por la Filosofía de la Liberación. Me limitaré a agrupar algunas de ellas en tres grandes rubros:

1) No deja de llamar la atención, en primer lugar, la generalidad y la unilateralidad, las simplificaciones y los dualismos insostenibles que se presentan en la reconstrucción que la Filosofía de la Liberación ofrece de la Modernidad occidental. Así, por ejemplo, la Filosofía de la Liberación construye y opera con un concepto genérico de la tradición semita que no tiene que ver en absoluto con la historia real de los pueblos semitas. En efecto, ya desde su introducción por A. Schlözer en 1781 en referencia a la tabla bíblica de los pueblos descendientes de Sem ofrecida por el Génesis (Gen.,10) el término "semita" no designa ni una raza específica ni un pueblo determinado, sino una comunidad lingüística. Considerados como comunidad lingüística y partiendo de su distribución geográfica, los semitas suelen ser divididos en tres grandes grupos: 1) el grupo semita del noreste compuesto de asirios y babilonios; 2) el grupo semita del noroeste, compuesto sobre todo por ugaritas, fenicios, hebreos y arameos y, finalmente, 3) el grupo semita del sur, compuesto por árabes y etíopes. En esta diversidad geográfica, racial, religiosa y cultural parece difícil encontrar un común denominador que permita hablar, como lo hace Dussel, de un "humanismo semita" y, aún más difícil, caracterizar a éste como el depositario de una idea de la Trascendencia y la Alteridad que permite reinterpretar la historia del Occidente moderno en su conjunto. Resulta también una simplificación, a mi parecer excesiva, la interpretación ofrecida por Dussel de la historia de la cultura del occidente moderno a la luz de una lucha entre la cultura semita y la indoeuropea, decidida finalmente en favor de éstos últimos, sin hacer las precisiones y especificaciones pertinentes ni al interior de los pueblos indoeuropeos ni tampoco, como hemos visto ya, al interior de los semitas. Las tensiones entre el catolicismo y el protestantismo, entre las tradiciones étnicas y las multiculturales en el interior de los pueblos indoeuropeos no encuentran sitio en una generalización semejante. Finalmente, en una visión idealizada de la tradición semita como la ofrecida por Dussel, se han dejado de lado algunos de los rasgos más autoritarios de ésta, como por ejemplo su estricta organización patriarcal y jerárquica o su actitud de intolerancia frente a la religión de

los pueblos vecinos. Ello trae como consecuencia, entre otras cosas, una actitud frente a la mujer y lo femenino acuñada falocráticamente que reaparecerá en algunos de los pensadores que se sitúan en el interior de esta tradición

2) En segundo lugar, no es claro el modo en que la crítica de la Modernidad occidental ofrecida por parte de la Filosofía de la Liberación escapa a los dilemas de una crítica autorreferencial al modo de la Dialéctica Negativa (Adorno), de la genealogía (Foucault) o de la deconstrucción (Derrida), esto es, de una crítica a la Modernidad y a la razón occidentales que, al convertirse en total, deviene autoreferencial y se vuelve contra sí misma. La crítica de la Modernidad realizada por parte de la Filosofía de la Liberación apunta hacia la inclusión de lo excluído, de lo oprimido, de lo Otro. Ello supone, sin embargo, recurrir a la pretensión de validez universal de demandas como las de igualdad, justicia y reconocimiento que han constituido desde siempre el núcleo del contenido normativo de la Modernidad occidental. La Filosofía de la Liberación procede así a una crítica prácticamente total de la Modernidad del Occidente europeo buscando situarse en lo Otro, apelando, en un movimiento por demás paradójico, a criterios tomados de las experiencias básicas de la propia Modernidad occidental europea. La Filosofía de la Liberación pone al descubierto la lógica de poder y exterminio inherente a la Modernidad y a la tradición filosófica europeas modernas, al ego cogito desenmascarado como ego conquiro, pero recurriendo tanto a un registro discursivo generado en el interior de la propia Modernidad europea a saber, la filosofía, como a contenidos normativos que han formado parte de ésta.

3) La interpretación que ofrece la Filosofía de la Liberación de la Modernidad occidental es no sólo general, sino además reduccionista. Comienza así con una reducción de la Modernidad occidental al despliegue de una lógica de poder, dominio y exterminio de lo Otro que opera tanto a nivel económico, como social, político, cultural y filosófico para, a continuación, oponer a esta imagen unívoca de la

Modernidad europea la alteridad de América Latina, Asia y Africa capaz de constituir el único horizonte desde el que la Modernidad europea podrá ser criticada y/o criticarse a sí misma. A causa de simplificaciones excesivas como ésta, la Filosofía de la Liberación no hace justicia al contenido normativo de la Modernidad cultural europea, tal y como éste se expresa problemáticamente en el interior de un plexo con múltiples líneas de fuga que recorren a la propia Modernidad prácticamente desde sus orígenes. Así, por ejemplo, en las ciencias naturales modernas y en la reflexión sobre ellas ha operado un movimiento por el que el saber teórico ha ido más allá de la mera generación de saber técnicamente utilizable para el dominio de la naturaleza y de la sociedad. Lo mismo podría decirse de la pretensión universalista del derecho y la moral modernos, tal y como éstos se expresan en forma, es cierto, imperfecta en las instituciones de los Estados de derecho, en los modos de formación democrática de la voluntad colectiva, en las reflexiones de Francisco de Vitoria, de Jean Jacques Rousseau, de I. Kant, etc., o de la fuerza explosiva que han desplegado las experiencias de la Modernidad estética en sus intentos por librarse precisamente de una autocomprensión unívoca de una Modernidad reducida a poder, dominio y disposición técnica sobre la naturaleza y la sociedad. En este mismo sentido puede ser entendida la sorprendente desatención de Dussel a aquellas reflexiones filosóficas que han acompañado a la Modernidad europea desde sus orígenes y que se han constituido como proyectos nocartesianos, no monológicos, sino dialógicos y con una enorme comprensión hermenéutica para pensar la Alteridad por ejemplo, las culturas extrañas. Pienso en autores como Giambatista Vico y, en general, en la tradición humanista y retórica de los siglos XVI, XVII y XVIII al igual que en reflexiones como las desarrolladas por Herder o Humboldt, en los siglos XVIII y XIX etc. o, ya en el siglo XX, en una gran variedad de pensadores que van desde H. G. Gadamer y su énfasis en la apertura respecto al Otro más allá de toda pretensión de dominio por el Yo como actitud hermenéutica básica hasta la tentativa de S. Toulmin por reinterpretar la Modernidad desde la tradición del escepticismo y del humanismo renacentista.

Lo dicho anteriormente muestra la dinámica no unívoca, sino plural, diversa, que ha caracterizado a la Modernidad occidental desde sus inicios. La Modernidad se ha constituido no como un único discurso unívoco, sino en el interior de una relación de tensión entre una multiplicidad de discursos y contradiscursos. En este sentido, autores como Harmut y Gernot Böhme se han preocupado por reconstruir la crítica a la razón y a la Modernidad occidental tomando como ejemplo la filosofía de Kant y mostrando que desde sus inicios la Ilustración (Aufklärung) no ha cesado de ilustrarse a sí misma, de expandir sus propios límites, de desplegar paulatinamente su potencial crítico y autocrítico. La razón moderna ha aparecido en todo momento en una relación de tensión con lo Otro de ella que le ha sido constitutiva desde siempre; su dinámica se caracteriza por una autocrítica y ampliación posibilitadas precisamente por la integración de lo Otro, de lo negado y excluido que, posteriormente volvería a surgir, bajo otras figuras, con otras modalidades, para ser integrado nuevamente en un movimiento sin fin por el que la razón se amplía constantemente a sí misma. Ello mostraría que la Modernidad europea, la razón occidental, no han existido ni pueden existir sin lo Otro de ellas.

Esto significa, y en ello le asiste la razón a la Filosofía de la Liberación, que la exclusión de lo Otro ha sido un elemento constitutivo de la Modernidad europea, un rasgo estructural de una racionalidad occidental convertida en discurso de poder que constituye incesantemente al Otro como excluido. No obstante, ello no puede conducir en modo alguno, como la Filosofía de la Liberación parece creer, a una desautorización, a una deslegitimación de la racionalidad occidental, de la Modernidad europea y de la forma en que esta se ha interpretado y comprendido a sí misma, particularmente en lo referente a su pretensiones de igualdad e inclusión de lo excluido sin barreras de ningún tipo. La racionalidad y la Modernidad europeas se han articulado en discursos y prácticas en los que lo Otro sean los trabajadores, las mujeres, el llamado Tercer Mundo, etc. pueden ser incluidos para de ese modo transformar y ensanchar los espacios y la propia

autocomprensión de la razón y la Modernidad desde el interior de éstas. Este proceso de integración de lo excluído, de incorporación de lo Otro ha sido un rasgo básico en el decurso de la Modernidad misma. La pretensión universalista de la Modernidad o, mejor dicho, del contenido normativo de la Modernidad, se halla por principio bajo premisas de autocorrección, de autoexpansión, de transformación interna y de integración incesante de lo diverso y de lo Otro más allá de toda pretensión de dominio. Sin saberlo quizá, el diálogo que lleva a cabo la Filosofía de la Liberación con Apel, con Ricoeur o con Taylor constituye el mejor ejemplo de lo arriba expuesto: una radicalización de la Modernidad en virtud de una inclusión de lo Otro siempre en marcha, imperfecta, inacabada al margen de toda pretensión de dominio. De acuerdo a esto, la Modernidad ha corregido, corrige y podrá seguir corrigiendo sus limitaciones en virtud de la profundización y radicalización de sí misma que desde siempre la han caracterizado.

II. La Filosofía de la Liberación y la Teoría de la Dependencia.

La Filosofía de la Liberación ha buscado concretizar las reflexiones sobre la Alteridad desarrolladas por E. Lévinas ante todo en la figura de los oprimidos en el "Tercer Mundo" en el marco de la relación Norte / Sur. La relación Totalidad / Exterioridad de Lévinas aparece así reinterpretada en el interior de la relación Norte / Sur que, a su vez, aparece situada y analizada en el marco de una teoría de la dependencia reformulada con la ayuda de la teoría marxista del valor mediante nociones como la de transferencia de plusvalor, etc. . La tensión Totalidad / Exterioridad, Identidad / Alteridad, se reformula, pues, en términos de la relación Centro / Periferia. La Exterioridad, el Otro, se revela así en términos históricos, sociológicos y políticos como la periferia de Europa dentro de la cual se incluyen tanto la primera (América Latina), como la segunda periferias (Asia y Africa) . La exterioridad concreta es la de los pueblos de la periferia esto es, de Africa, Asia y América Latina cuya historia aparece de esta manera como la historia de la negación de su alteridad, negación que ha conducido en ocasiones a la violencia y al exterminio de los

mismos. El exterminio de la población indígena, el trabajo de los negros bajo relaciones de esclavitud, etc., son a este respecto ejemplos elocuentes.

Es desde esta perspectiva que la Filosofía de la Liberación se vinculará a una cierta línea de la Filosofía Latinoamericana. En efecto, retomando una propuesta ya planteada por Augusto Salazar Bondy, Dussel expresará su convicción de que la filosofía latinoamericana debe alcanzar su autenticidad mediante una reflexión sobre los procesos históricos de liberación que han tenido lugar en la periferia. Es así que la filosofía latinoamericana, reinterpretada en clave de la filosofía de la liberación, se constituirá ante todo como una filosofía política orientada a reflexionar tanto sobre las condiciones de opresión de los pueblos del "Tercer Mundo" como sobre las condiciones de su eventual liberación, rompiendo así desde la exterioridad aquella ontología de dominio que ha legitimado hasta ahora la expansión eurocéntrica para convertirse, en cambio, en portavoz de la crítica desarrollada desde la Exterioridad concreta, es decir, desde los procesos de liberación de los pueblos oprimidos de la periferia. De acuerdo a la Filosofía de la Liberación, con la conquista de América se inició un proceso de destrucción violenta de la unidad orgánica de las sociedades y culturas precolombinas que conduciría finalmente al establecimiento de una cristiandad colonial por parte de una España impregnada del espíritu de la contrarreforma y del catolicismo a ultranza. A lo largo de este proceso Latinoamérica se convirtió, al lado de Africa y Asia, en parte de una economía mundial en cuyo centro se encontraría Europa. Las guerras de independencia que tuvieron lugar en América Latina no habrían hecho otra cosa más que sustituir la dependencia con respecto de Europa por la dependencia en relación a los Estados Unidos de América. En la historia de América Latina, sin embargo, pueden detectarse movimientos de resistencia en los que se patentizan las raíces del proceso de liberación. Desde la rebelión de Tupac Amaru en 1780-1781 hasta la Revolución Cubana ha habido diversos momentos en los que la exterioridad de la periferia, en este caso de América Latina, ha planteado sus exigencias de autonomía, de liberación

cultural, política y económica.

Las reflexiones desarrolladas por la Filosofía de la Liberación sobre la Exterioridad concreta de los países del Tercer Mundo aparecerán así enmarcadas en el horizonte conceptual suministrado por la Teoría de la Dependencia, particularmente en la interpretación que de ésta ha ofrecido I. Wallerstein. Me detendré un momento en este punto, pues a mi entender en la Teoría de la Dependencia se presentan también ciertos dualismos y simplificaciones que no harán sino reforzar aún más los esquemas bipolares de la propia Filosofía de la Liberación. Me centraré particularmente en la forma en que la Teoría de la Dependencia fue concebida en América Latina.

La llamada economía del desarrollo y una cierta variante de las teorías de la modernización constituyeron los paradigmas dominantes en la discusión latinoamericana sobre el desarrollo económico hasta principios de los años sesenta. De acuerdo a estas teorías, el atraso de los países que anteriormente habían sido colonias debía ser explicado ante todo a partir de factores internos a esas sociedades. Apoyadas así en presupuestos heredados de la economía clásica, de la Ilustración burguesa y de los precursores de la sociología moderna, estas teorías situarían en las estructuras sociales y culturales imperantes en los países que antiguamente habían sido colonias los obstáculos decisivos para una modernización y un desarrollo cultural, social, económico y político. La teoría de la modernización entendía a ésta como un proceso económico, social, político y cultural por el que sociedades tradicionales, agrarias, subdesarrolladas, simples, devenían sociedades desarrolladas, industriales, urbanas, complejas, tanto en su organización social como en su ordenación económica y política. La modernización se entendía así al modo de un proceso unilineal que debía abarcar necesariamente a toda sociedad de acuerdo a leyes generales. De esta manera, el desarrollo se interpretaba ante todo como desarrollo de la productividad, crecimiento económico, industrialización, urbanización, alfabetización, movilidad social, participación y democratización en el sentido de los sistemas

democráticos parlamentarios de los países del occidente europeo y de Estados Unidos, etc. Estas teorías se hallaban animadas por la convicción de que el desarrollo económico llevaría por sí mismo a una modernización política por la cual los sistemas autoritarios debían transformarse gradualmente en democracias al estilo occidental.

Las teorías de la modernización fueron criticadas con justeza tanto por su enorme generalidad como, sobre todo, por su falta de perspectiva histórica. En efecto, en ellas la modernización aparecía dotada de un carácter prescriptivo donde el modelo de las sociedades de Europa Occidental y de Estados Unidos se presentaban como la norma ideal que debía ser alcanzada por el resto de los países suponiendo a la vez, además, que todos los países subdesarrollados disponían de las mismas posibilidades para alcanzar el estadio en que se encontraban los países desarrollados. En el curso de los años sesenta, sin embargo, bajo el influjo tanto de los movimientos anticolonialistas que desde fines de los años cuarenta habían tenido lugar en Asia y, posteriormente, en Africa, como de los regímenes populistas en México, Brasil y Argentina, en los que a las aspiraciones de soberanía política se añadiría una exigencia de independencia económica, de una industrialización no sujeta a las necesidades de la metrópoli y retomando, además, ciertas ideas tanto del keynesianismo como del marxismo, comenzó a delinearse un nuevo paradigma que insistiría en que los obstáculos decisivos para el desarrollo en los países que antaño habían sido colonias radicaban fundamentalmente en factores externos, sobre todo en aquéllos derivados de la economía internacional.

Contrariamente a lo que habían sostenido las teorías del desarrollo y la modernización, los problemas de los llamados países "subdesarrollados" se explicaban entonces no por un escaso grado de modernización, sino por deformaciones económicas estructurales cuyas causas remitían, en último análisis, a la forma en que había tenido lugar la colonización de ellos y al modo en que éstas economías se habían integrado en el mercado mundial. Estos factores habrían continuado ejerciendo un papel decisivo aún después de las luchas por la independencia por

parte de las antiguas colonias, luchas cuyo resultado no habría sido otro que el de haber posibilitado una cierta transformación en las estructuras de dependencia que, en último término, reproducirían constantemente el atraso y el subdesarrollo. Estas teorías se centrarían ante todo, pues, en la relación estructural de dependencia en la que se encontraban los llamados países subdesarrollados con respecto a los países desarrollados en el interior del sistema económico mundial. Para ello se retomarían ciertos elementos avanzados tanto por la teoría marxista del imperialismo fuera en su vertiente leninista o luxemburguista como por las reflexiones desarrolladas por teóricos como Raúl Prebisch y Hans Singer en torno al comercio internacional y de acuerdo a las cuales los productores de bienes primarios se encontraban en una situación estructural de desventaja debido a su peculiar inserción en la división internacional del trabajo. El subdesarrollo en los países del llamado "Tercer Mundo" se explicaba así por su situación periférica en la economía mundial. Las raíces del atraso y el subdesarrollo se consideraban, pues, básicamente como externas.

La Teoría de la Dependencia se articuló conceptualmente en forma clara a fines de los años sesenta en reflexiones como las de André Gunder Frank (*Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, 1967) y Fernando Henrique Cardoso/Enzo Faletto (*Dependencia y Subdesarrollo en América Latina*, 1969) y se difundió ampliamente durante los años setenta. Gunder Frank puede ser considerado como el fundador de la teoría de la dependencia. En su libro *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1967) retomaría ideas propuestas por Paul Baran en *The Political Economy of Growth* (1957) para exponer la tesis de que la explotación del llamado "Tercer Mundo" no sólo había continuado después del derrumbe de los sistemas coloniales, sino que había asumido sólomente formas nuevas aunque no por ello menos intensas y eficientes. La propia dinámica del capitalismo internacional habría generado así un desarrollo en el centro y un subdesarrollo o, en el mejor de los casos, un desarrollo dentro de los marcos del subdesarrollo, en la periferia.

Immanuel Wallerstein (*The Modern World System*, 3 Vols., 1974-1989) intentaría posteriormente una suerte de reconstrucción sinóptica de las reflexiones realizadas por la Teoría de la Dependencia en la que se integrarían las teorías de André Gunder Frank con los análisis de Fernand Braudel sobre la *économie-monde* para de ese modo situar la dependencia en el interior de una totalidad, en este caso de aquélla suministrada por la economía mundial entendida al modo de un sistema en el interior de cuyas fronteras se encuentra un determinado número de Estados nacionales que se relacionan entre sí de acuerdo a una cierta división internacional del trabajo. Contrariamente a lo que había sostenido la teoría de la modernización, los teóricos de la dependencia insistirían, pues, en que el desarrollo y el subdesarrollo no eran diferentes estadios que se sucedían linealmente en el interior de un proceso evolutivo, sino más bien posiciones funcionales dentro de una y la misma economía mundial. La relación existente entre las naciones industrializadas y los países en vías de desarrollo se caracterizaría como una relación Centro Periferia basada en relaciones de explotación expresadas en el intercambio desigual, la transferencia de ganancias, una división internacional del trabajo injusta, etc. Es así que, a diferencia de la teoría de la modernización que subrayaba la tendencia a la unificación y homogeneización de diversas sociedades en el interior de un mismo y único esquema evolutivo de acuerdo a leyes generales, la Teoría de la Dependencia se ocuparía más bien de subrayar la polarización en el interior del sistema económico mundial.

En algunas de sus versiones, la Teoría de la Dependencia parecía estar de acuerdo con el diagnóstico de Raul Prebisch, aunque rechazaría su prescripción de corte keynesiano que se reducía básicamente al proteccionismo, la sustitución de importaciones y, en general, al fomento de un desarrollo industrial nacional. En esta línea pueden ser inscritas las reflexiones de Celso Furtado (*Desarrollo y Subdesarrollo*, 1964), quien llamaría la atención sobre el hecho de que la conformación y dimensión más bien reducida del mercado interno en los países subdesarrollados constituía el obstáculo principal para la

formación de capital en esas economías por lo que el Estado debía combatir y allanar estos problemas estructurales. Las alternativas ofrecidas por los teóricos de la dependencia para solucionar los problemas derivados del subdesarrollo y el atraso abarcaban así desde la formación de una alianza entre los obreros, campesinos y ciertos sectores de la burguesía nacional hasta la radical transformación del capitalismo responsable en último término de aquel sistema mundial por el que algunos países habían asumido el papel de centro mientras que otros habían sido condenados al de periferia por medio de una revolución violenta que habría de instaurar el socialismo, único sistema que podía ofrecer una solución real a los problemas del atraso, el subdesarrollo y la dependencia. La Teoría de la Dependencia plantearía nuevamente la cuestión de la posibilidad de un desarrollo nacional e independiente, demanda enarbolada por movimientos populistas y de liberación en el "Tercer Mundo" en los que se hallaban presentes ocasionalmente elementos provenientes del marxismo orientados a una reflexión en torno a la posibilidad de la superación de las relaciones de dependencia mediante un socialismo tercermundista. Es en este sentido que podrían ser interpretados fenómenos como la revolución cubana o la vietnamita. Es en ellos que se habría expresado en forma paradigmática la demanda de liberación, desarrollo y autonomía que había sido sistemáticamente negada a los países del "Tercer Mundo" en el interior del sistema capitalista mundial. Pasaré ahora a hacer algunos comentarios sobre lo anteriormente expuesto.

Me parece claro que las reflexiones provenientes de la teoría del desarrollo y la modernización se han visto confrontadas con problemas que han hecho estallar los límites de sus paradigmas, pues la experiencia histórica de los últimos sesenta años ha mostrado que el proceso de modernización no ha conducido en absoluto a transformaciones económicas, sociales y políticas que hayan abarcado por igual a todos los países del planeta. El desarrollo alcanzado en los países del llamado "Tercer Mundo" ha sido hasta ahora desigual, restringido solamente

a ciertas regiones y a ciertas ramas de la actividad económica. Sus beneficiarios han sido determinadas capas sociales sobre todo los sectores altos y medios en los grandes centros urbanos conduciendo a situaciones en las que a veces lo peor de la modernidad occidental pobreza, desempleo, violencia, destrucción del entorno ecológico, etc. y lo peor de las tradiciones locales autoritarismo, clientelismo, paternalismo, etc. se han entrelazado para producir sistemas en los que el autoritarismo político, la pobreza, la marginación, el atraso y la corrupción se han convertido en rasgos prácticamente institucionales.

La Teoría de la Dependencia, por su parte, parece continuar empeñada en recurrir al colonialismo, al mercado mundial, al capitalismo internacional, etc., esto es a factores predominantemente externos, para explicar el atraso y la pobreza en vastas zonas del planeta en una explicación no exenta de generalidades y dualismos piénsese por ejemplo en las oposiciones Dependencia / Liberación, Desarrollo / Subdesarrollo, etc. en el interior de un esquema bipolar en este caso el esquema Centro/Periferia, que hoy se antojan más bien insostenibles, pero que, sin embargo, parecen adecuarse perfectamente a los dualismos y simplificaciones que ya antes habíamos encontrado en la Filosofía de la Liberación (Identidad/Alteridad, Totalidad/Exterioridad), donde la Alteridad y la Exterioridad aparecen ahora especificadas histórica, económica e incluso geográficamente: la Periferia formada por los países de Asia, Africa y América Latina.

En efecto, aunque las repercusiones del colonialismo y del mercado mundial capitalista no pueden ser sin más dejadas de lado, las Teorías de la Dependencia parecen recurrir sólomente a este fenómeno para explicar el atraso y el subdesarrollo de países que antiguamente fueron colonias dejando sin responder, por ejemplo, cuestiones tales como las relativas a aquellas colonias que sin embargo han sido capaces de generar un proceso de desarrollo autónomo, o las relacionadas con aquellos países como los de América Latina que después de ciento cincuenta años de independencia en promedio no han podido generar un

proceso de industrialización independiente, o bien las relativas a aquellos países que jamás fueron colonias en el sentido estricto de la palabra y que hoy muestran rezagos que se antojan insuperables (Etiopía, Irán, Tailandia), o las conectadas con aquellas diferencias en lo que al desarrollo se refiere entre ciertas colonias donde la labor de los pioneros anglosajones fue fundamental (Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) y aquellas otras donde la influencia de los colonos latinos españoles, portugueses e italianos resultó decisiva (Argentina, Uruguay, Chile), o las que tienen que ver con la existencia de países que anteriormente fueron potencias coloniales pero que a pesar de la transferencia de recursos de sus antiguas colonias no avanzaron sustancialmente en su proceso de industrialización (Portugal, España, Rusia) o, finalmente, las que tienen que ver con la existencia de países hoy altamente industrializados que o bien jamás poseyeron colonias o bien las tuvieron pero en un grado mínimo (Estados Unidos, Alemania y los países escandinavos). La respuesta a estas preguntas requiere no de una gran teoría orientada a enmarcar la complejidad de los diferentes ritmos en el desarrollo económico, político, ideológico, etc., en el interior de un gran esquema ordenado bipolarmente sino, más bien, de una reflexión diferenciada que considere, a modo de ejemplo, la movilidad social, el orden jurídico-legal, la existencia y fomento de la competencia económica, la cuestión agraria, la competencia administrativa, la existencia y desarrollo de la iniciativa privada, las tradiciones culturales e ideológicas, los niveles de educación y capacitación técnica, etc., en cada país.

La necesidad de una reflexión diferenciada más allá de las grandes generalizaciones y dualismos que han caracterizado a la Teoría de la Dependencia se ha hecho patente sobre todo desde mediados de los años ochenta, cuando el paradigma ofrecido por esta se vio enfrentado a problemas que comenzaron a cuestionar su fuerza explicativa. En particular se hizo evidente un proceso de diferenciación progresiva en el interior del llamado "Tercer Mundo" que cuestionaba la legitimidad del esquema Centro/Periferia y, en general, de los fundamentos de la

Teoría de la Dependencia . En efecto, un proceso de diferenciación y de heterogeneización había tenido lugar en los países que antaño habían sido colonias de Europa.

Por un lado, es cierto, persisten aún fenómenos de pobreza, analfabetismo, desnutrición, falta de servicios médicos y sanitarios, crecimiento poblacional incontenible, éxodo masivo del campo a la ciudad, concentraciones urbanas sin precedente en las capitales tercermundistas y destrucción del entorno ecológico. Por otra parte, sin embargo, ha habido en ciertos países del llamado "Tercer Mundo" procesos de modernización industrial y agrícola que han propiciado en éstos una dinámica de desarrollo que los diferencia de aquéllo que la Teoría de la Dependencia consideraba característico del "Tercer Mundo". Es así que puede pensarse en ese grupo de países de la región del sureste de Asia (Hong-Kong, Singapur, Taiwán y Corea del Sur) donde ha tenido lugar un proceso de industrialización que ha posibilitado en estos países una mejora sustancial en el nivel de vida similar a la de los países más desarrollados de Europa Occidental así como a la de Estados Unidos. En estos países el problema de la deuda externa ha sido prácticamente controlado, pues gracias a sus excedentes en la balanza comercial o bien han reducido drásticamente su tasa de endeudamiento como es el caso de Corea del Sur o bien se han convertido incluso en exportadores de capital. La situación de éstos países es distinta a la de países como México, Brasil, Argentina o la India en los que efectivamente ha tenido lugar un cierto crecimiento económico, pero en los que los rasgos más opresivos de la heterogeneidad estructural tanto a nivel regional como a nivel social pobreza, atraso, etc. no han podido ser revertidos en la manera en que lo han sido en el grupo de países asiáticos arriba mencionado. La situación de los dos grupos de países anteriormente mencionados es, a su vez, distinta de aquel grupo de países aún más densamente poblados, con una economía basada sobre todo en el petróleo, cuyos ingresos se han orientado a la industria de la guerra y que se encuentran afectados por una fuga de capitales en gran escala (Irán, Irak, Libia). Este último grupo se diferencia, a su vez, de aquél grupo de

países con altos índices de pobreza, con un bajo nivel de industrialización y que desde los años cuarenta y cincuenta no han experimentado una mejora sustancial en su nivel de vida piénsese aquí sobre todo en países como Bolivia y Haití en América Latina, Ruanda y Somalia en Africa, etc. o en las economías exportadoras en el Mar Negro (Rumania, Ucrania, etc.).

Entre los fenómenos que contradicen algunos de los supuestos básicos de la Teoría de la Dependencia podríamos señalar, pues, los siguientes:

- La acumulación de capital en Europa no estuvo determinada exclusivamente por la explotación de las colonias, sino también por fenómenos internos.
- El reciente desarrollo de los países asiáticos de la Cuenca del Pacífico contradice de facto el supuesto básico de la Teoría de la Dependencia acerca de la imposibilidad estructural de un desarrollo capaz de remover y superar en el interior del sistema capitalista mundial barreras que parecían irrebasables.
- La explicación monocausal del subdesarrollo y el atraso mediante la dependencia externa no atiende los múltiples factores internos económicos, políticos, sociales y culturales que se articulan en forma distinta en cada país. Buena parte de los problemas económicos y políticos que hoy en día se padecen en los países del llamado Tercer Mundo son el resultado de factores internos que históricamente se remontan incluso a épocas históricas anteriores a la aparición del capitalismo y del mercado mundial. Los sistemas autoritarios en los países subdesarrollados, por ejemplo, no son sólo el resultado de una dinámica introducida por el colonialismo europeo, sino que se apoyan en tradiciones que ya existían aún antes de que los europeos hubieran arribado a los países en cuestión. Piénsese por ejemplo en las tradiciones paternalistas y autoritarias de los aztecas y los incas que hasta el día de hoy perviven en la organización política de países como México. Estas cuestiones habían sido tematizadas ya por los pensadores de la Ilustración francesa (Montesquieu) al igual que por Hegel, Marx piénsese en sus análisis sobre el modo de producción "asiático" , Weber en sus análisis sobre

la influencia de las tradiciones culturales y religiosas, en concreto de la ética protestante, en el surgimiento del capitalismo, Wittfogel y otros;

-El socialismo en el Tercer Mundo no fue el resultado del desarrollo capitalista, de la creciente industrialización, de la emergencia de la clase obrera y de la articulación de las demandas de ésta en una lucha política de vasto alcance. Más bien resultó ser un instrumento capaz de propiciar un cierto desarrollo económico bajo sistemas autoritarios, burocráticos y (semi) dictatoriales organizados en torno a la figura de un caudillo que debía propiciar transformaciones en la sociedad de arriba abajo. Esta parece haber sido una constante desde la Revolución China de Mao hasta la Revolución cubana de Fidel Castro pasando por regímenes como los de PolPot.

A partir de lo anteriormente señalado resulta claro que los llamados "Primer" y "Tercer Mundo" no son, en modo alguno, entidades unitarias. Bajo estas denominaciones genéricas se comprenden y a la vez se ocultan una gran variedad de sociedades con tradiciones culturales, religiosas y políticas por entero distintas que no pueden ser reducidas a un común denominador ni integradas en un esquema bipolar como el de Centro/Periferia propuesto por la Teoría de la Dependencia. Así pueden observarse desarrollos desiguales de la economía y la política: altas tasas de crecimiento que se combinaron con procesos de democratización (España y Portugal), pero también con mantenimiento de sistemas autoritarios (China); estancamiento económico paralelo a procesos de democratización (Europa Oriental) o a alguna forma de autoritarismo (mundo islámico y las Repúblicas de la antigua Unión Soviética), etc. Las Teorías de la Dependencia y las nociones de Centro/Periferia han perdido, pues, la fuerza explicativa que en el algún momento se les atribuyera.

Lo anteriormente señalado tiene que ver también con una revisión radical de la forma en que la Teoría de la Dependencia y la Filosofía de la Liberación han interpretado la realidad de América Latina en concreto. En efecto, en el

interior de las ciencias sociales en América Latina se está operando actualmente un cuestionamiento radical de la lógica modernotradicional y, en general, de toda lógica dualista que, según habremos de ver, no dejará de tener consecuencias en algunos presupuestos básicos que las ciencias sociales al igual que la filosofía latinoamericanista la Filosofía de la Liberación incluída parecen haber aceptado hasta ahora como supuestos incuestionables . De acuerdo a estas reflexiones, la Modernidad en Latinoamérica aparece señalada por la heterogeneidad, el cruce de diversos tiempos y culturas, de diversos modos de configuración social y de articulación de lo político. Más allá tanto de la lógica de la identidad como de todo esquema dualista, se advierte aquí una lógica de lo diferente y lo heterogéneo. La heterogeneidad y diversidad en los ritmos y modalidades del desarrollo en el plano económico, social, político e ideológico de la Alemania de los años veinte había conducido ya a E. Bloch en su *Erbschaft dieser Zeit* (1935) a una reflexión por demás sugerente sobre la disimultaneidad de lo simultáneo (*Ungleichzeitigkeit der Gleichzeitigkeit*) en la historia, sobre aquélla discronía de lo sincrónico por la que se rompe la unidimensionalidad de la historia y se abre la vía para una consideración pluridimensional de la misma . Investigaciones recientes de sociólogos como Ulrich Beck y Klaus von Beyme han mostrado en este mismo sentido el modo en que la propia dinámica de la Modernidad en los países industrializados del occidente europeo así como en Estados Unidos se ha caracterizado por una lógica heterogénea en la que no sólo se conservan ciertos rasgos de sociedades premodernas sino que también, al mismo tiempo, se producen nuevas formas de configuración y reordenación de la tradición donde diversos mundos y tiempos se superponen unos a otros en el plano de la economía, la política, la cultura y la vida cotidiana . En este punto se han fracturado tanto la lógica unitaria de la identidad empeñada en ofrecer una visión uniforme de la Modernidad como la pertinencia de un dualismo estrecho heredero de una versión simplificada de la dialéctica orientada a explicar la Modernidad como la eterna lucha contra la tradición o, en su transposición a escala planetaria, como la relación dual

entre el Centro y la Periferia o, en su interpretación latinoamericanista, en forma de la dicotomía civilización/barbarie, dependencia/liberación, etc.

En el ámbito de América Latina investigaciones como las de Brunner, por ejemplo, han mostrado a la Modernidad en América Latina como el resultado complejo de una serie de fenómenos y procesos económicos, sociales, políticos y culturales histórica y estructuralmente diferentes que se han entrecruzado en formas siempre inéditas. Ello puede ser observado a nivel meramente fenomenológico ya desde los años veinte aunque se manifestará más claramente a partir de los cincuenta y sesenta: la urbanización, el surgimiento de clases medias que cuantitativa y cualitativamente empiezan a desempeñar un papel decisivo en la sociedad, en la política y la cultura latinoamericanas, en la construcción de la identidad nacional, en el surgimiento de una incipiente cultura postmaterialista, la configuración de una industria cultural, el surgimiento y despliegue de los medios masivos de comunicación particularmente de la televisión que, a diferencia de lo que aconteció en la historia de Europa, ha desempeñado un papel decisivo en la construcción de la identidad nacional en América Latina, la transnacionalización económica, medial e informativa, los movimientos obreros, campesinos, populares e indígenas y, al lado de ellos, en los años setenta y ochenta, el surgimiento de movimientos ecologistas, feministas y de homosexuales en donde se han decantado formas de protesta, de organización, de articulación ideológica y aún de estilos de vida alternativos que han abierto nuevos espacios sociales y culturales y que han planteado una visión más compleja y diferenciada de la sociedad civil y de los problemas sociales en Latinoamérica que pone en entredicho la pertinencia de todo esquema dualista.

A lo largo de este complejo proceso histórico que, repito, atraviesa a la economía y a la sociedad lo mismo que a la política y a la cultura, no han cesado de articularse en formas siempre inéditas la tradición y la modernidad, lo local y lo cosmopolita, la alta y la baja cultura, lo popular y

lo masivo, lo masivo y lo elitista, etc. Así, por ejemplo, en la economía encontramos al lado de empresas de alta composición orgánica de capital con empleo de las tecnologías más avanzadas, formas de producción tradicional y artesanal mezcladas, a su vez, con formas de economía informal. Análogamente, la sociedad presenta, al lado de la alta burguesía, una clase media urbana ilustrada con preocupaciones y modos de vida similares a los de las clases medias de los países de Europa occidental y de Estados Unidos de Norteamérica y ello, a su vez, coexistiendo con movimientos obreros, sindicales y campesinos que, a su vez, se yuxtaponen a movimientos indigenistas que se articulan en forma de resistencia a condiciones de vida que responden más bien a dinámicas del siglo pasado con representaciones ideológicas no exentas de un cierto mesianismo. En el campo de la política se observan formas de organización de la convivencia y resolución de los conflictos en el marco de un Estado de Derecho moderno sobre todo en las grandes ciudades al lado del clientelismo más burdo y de estructuras cacicales y tradicionales de poder en la provincia. La cultura presenta un panorama no menos abigarrado, pues en ella se encuentran el muralismo al lado de los comics, de la abstracción y del cubismo; Marguerite Duras, Botho Strauss, Milan Kundera y Umberto Eco, al lado de Octavio Paz, Jorge Luis Borges y Gabriel García Márquez; el rock al lado de la salsa, el bolero, el tango y la bossa nova; Lyotard, Foucault, Habermas y Rorty al lado de la cultura indigenista, "profunda", para emplear el término utilizado por Guillermo Bonfil.

Podría concluirse de todo lo anteriormente expuesto que los procesos de diferenciación creciente operados en el plano económico, social, político y cultural tanto en el interior del llamado "Tercer Mundo" en su conjunto como en el interior de los países de América Latina en particular, han convertido en insostenibles algunos de los supuestos básicos de la Teoría de la Dependencia y, de esa manera, han cuestionado nuevamente la pertinencia de las generalizaciones excesivas y de los dualismos simplistas de toda suerte de esquemas bipolares Centro/Periferia. Ha

sido justamente este esquema, sin embargo, aquél al que la Filosofía de la Liberación ha recurrido en su intento por especificar concreta e históricamente la Alteridad y la Exterioridad. La heterogeneidad y creciente diferenciación social, económica, política, cultural y temporal en los países del "Tercer Mundo" en general y en el interior de los países de América Latina en particular, han convertido en insostenibles los intentos por explicar los dilemas del mundo actual a partir de un esquema bipolar y omnicompreensivo, sea en la forma de una lucha de la Modernidad en contra de la tradición, sea al modo de una lucha planetaria basada en la relación dual entre el Centro y la Periferia o, en su interpretación latinoamericanista, bajo la figura suministrada por las dicotomías civilización / barbarie, dependencia / autonomía, liberación / opresión, etc. Sin embargo, ha sido en el interior de estas dicotomías en donde se han articulado no sólo los conceptos de opresión y liberación, dependencia y autonomía en América Latina, sino también aquéllos discursos que han configurado en forma decisiva el pensamiento y la acción política latinoamericanos desde principios de los años sesenta: la Teología de la Liberación, las revoluciones socialistas bajo el modelo de Cuba o Nicaragua, la Teoría de la Dependencia, buena parte de la filosofía latinoamericanista y, por supuesto, la propia Filosofía de la Liberación.

III. La Ética de la Liberación.

Filósofos como Habermas han insistido reiteradamente en que uno de los rasgos definitorios de la Modernidad radica precisamente en el hecho de que en ella se torna especialmente problemático el estatuto de las razones últimas en la legitimación de las normas y principios morales. Ha sido así una preocupación propia de los pensadores de la Modernidad desde Rousseau y Kant hasta nuestros días aquélla relacionada con la fundamentación de las normas y principios morales, una vez que el recurso a la mitología, a la religión o a la cosmología ha quedado en definitiva cancelado. Las legitimaciones de corte mitológico, religioso o metafísico ceden así el paso en el mundo moderno a un tipo procedimental de legitimación en el que lo decisivo habrá de ser el libre acuerdo entre iguales en el

plano de la argumentación. Habermas insiste en que en pensadores como Rousseau y Kant este desarrollo habría de traer como consecuencia la aparición de un principio formal de la razón avocado a desempeñar en lo sucesivo el papel que antaño correspondiera a los principios sustantivos (la Naturaleza, Dios, etc.) en la fundamentación de las normas y principios morales. En el momento en que esta clase de razones últimas han dejado de ser teóricamente plausibles, las condiciones formales de la justificación argumental de las normas y principios morales empezarán a adquirir una fuerza legitimamente por sí mismas. Esta racionalidad comunicativa, racionalidad discursiva o racionalidad argumentativa, como Habermas la denomina, expresará, pues, una concepción procedimental o formal de la racionalidad, una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones que surgen en el ámbito de la interacción humana. Ella no hará sino expresar, pues, una concepción reflexiva de la comunicación humana de acuerdo a la cual las pretensiones de validez que todo sujeto plantea con sus emisiones lingüísticas en el plano de la comunicación orientada al entendimiento con otros sujetos, podrán ser dirimidas, cuestionadas, justificadas o rechazadas únicamente en el interior de ese mismo ámbito por medio de razones susceptibles de ser ampliadas por la vía de la argumentación. La propuesta ética que se delinea a través de planteamientos semejantes será concebida como una ética formal, procedimental y aquí Habermas se vinculará a una tradición de corte kantiano. Análogamente, la filosofía política inspirada en esta reflexión no habrá de interrogarse por las cuestiones relativas a la organización sustantiva de la democracia, sino tan sólo por aquéllas relacionadas con las condiciones formales de la formación democrática de la voluntad y es en esta dirección que Habermas interpretará el contractualismo en la línea de Rousseau y de John Rawls

.

Suele señalarse que la filosofía práctica desarrollada en la vertiente inaugurada por Kant en la que se inscriben tanto las reflexiones de Habermas como las de Apel ha realizado una distinción tajante, una separación radical, entre los

problemas de fundamentación y justificación de las normas y principios morales, por un lado, y aquéllos otros relacionados con su aplicación, por el otro, centrándose básicamente en los primeros y desatendiendo, a pesar de las distinciones por demás sutiles realizadas por Apel en el nivel "B" de su ética del discurso, los segundos. En efecto, debido a su exagerado énfasis en la justificación adecuada de las normas y principios morales, esta clase de reflexiones han mostrado una incapacidad absoluta para dar respuesta a las cuestiones relativas a la aplicación de las normas generales previamente legitimadas a situaciones particulares, a cómo los ideales morales pueden ser efectivamente realizados. Entendida al modo de una razón meramente procedimental, la razón práctica delineada en las reflexiones de Habermas y Apel aparece caracterizada por un formalismo que, empeñado en proporcionar únicamente reglas generales para la acción, no parece poseer la suficiente fuerza normativa como para orientar la acción particular de los individuos concretos dotados siempre de una identidad, insertos en tradiciones culturales y mundos de vida específicos, enfrentados a situaciones particulares y siempre cambiantes. En el momento en que la elucidación trascendental de aquéllas condiciones ideales de argumentación pretende dejar de lado todos estos fenómenos haciéndolos pasar por meras contingencias irrelevantes en la determinación de los presupuestos formales y universales que debe satisfacer necesariamente la acción comunicativa (Habermas) o la argumentación ideal (Apel), en ese mismo momento, los participantes en la argumentación, sin una identidad específica, al margen de la sociedad, de la cultura, de la historia y de sus tradiciones, terminan por convertirse en entidades totalmente vacías. Esta me parece ser la dirección en la que también se inscribe la crítica realizada por la Filosofía de la Liberación a la Ética del Discurso desarrollada por Karl Otto Apel y Jürgen Habermas.

Enrique Dussel, por su parte, se ha propuesto desarrollar una ética de la liberación que escape a los dilemas y problemas planteados por una fundamentación a partir de un principio absoluto e inmovible, pero que, al mismo

tiempo, mantenga la pretensión universalista que ha sido propia de la Modernidad en el ámbito normativo. La ética de la liberación planteada por Dussel debe constituirse, sin embargo, en forma de crítica en contra de la pretensión pseudouniversalista de la razón europea, evitando, al mismo tiempo, el particularismo y relativismo de un pensamiento latinoamericanista que resultaría en último análisis provincialista e ingenuo. La ética de la liberación debe entonces concretizar la pretensión de universalidad propia de la reflexión ética de la Modernidad e impedir, al mismo tiempo, su instrumentalización en favor de la reproducción o legitimación de un sistema de dominio determinado a diferencia de lo que ha ocurrido, por ejemplo, con la teoría del derecho natural, que en algún momento sirviera para la justificación de la esclavitud y la opresión de los indios, o con la insistencia ilustrada abstracta en los derechos humanos, siempre reacia a aceptar la alteridad de los indígenas. En este punto la Filosofía de la Liberación expresará nuevamente su firme convicción de que solamente en la afirmación de la positividad implícita en la exterioridad de los oprimidos podrá ser trascendida la totalidad propia al sistema de dominio imperante y, con ella, los límites de toda suerte de universalización ética susceptible de ser instrumentalizada en favor de un sistema de opresión determinado. No la idea de la humanidad en general como una totalidad universal, sino el conjunto de los oprimidos, especificado concretamente en términos sociales e históricos y situado en una relación de exterioridad con respecto al sistema de dominio imperante, será lo único que podrá constituir un punto de referencia ético que sea concreto y a la vez incondicionado. Esta posición de exterioridad de los oprimidos, de los pobres, les permite, de acuerdo a Dussel, colocarse en una perspectiva que es la más crítica y válida posible trascendiendo así el velo impuesto por las relaciones de dominio imperantes para articular de esta manera la exigencia ética de la supresión de éstas. Será precisamente su exterioridad constitutiva la que impedirá a los pobres y oprimidos reconstruir cualquier tipo de pretensión de dominio. Su posición social de exterioridad les permite, pues, un punto de vista privilegiado tanto

desde un punto de vista gnoseológico como desde un punto de vista moral. Se puede esperar justicia, parece querer decir Dussel, sólomente de aquél que padece la injusticia y no de aquél que la comete.

Interpretada de la manera arriba expuesta, la ética de la liberación puede ser comprendida no como algo más que un intento de concretización e historicización del imperativo categórico kantiano. En este intento, la Filosofía de la Liberación busca, al mismo tiempo, mantener la pretensión de universalidad propia a la reflexión ética de la Modernidad aunque sin el recurso a una trascendentalidad formal, en definitiva vacía, que, a la vez, pueda evitar el riesgo del relativismo. El imperativo de la ética de la liberación se enunciará así de la siguiente manera: "¡Libera a la persona indignamente tratada en el Otro oprimido!", principium oppresssionis absoluto y a la vez concreto. Esta exigencia de liberación de los oprimidos de la situación de dominio en la que se encuentran ex-presa un imperativo de validez incondicional y absoluta. Así lo ha señalado el propio Dussel en su *Ética comunitaria* (Madrid, 1986) donde afirma que el imperativo de la razón práctica debe rezar ahora: "¡Libera hic et nunc a los pobres!". Este imperativo, dirá Dussel, exige una realización procedimental que no es propiamente una "aplicación" de lo trascendental en lo empírico". En efecto, ya que la realidad de la pobreza y la opresión se presenta en cada sociedad, la exigencia expresada en el imperativo anteriormente citado y las máximas de acción en las que éste pueda expresarse máximas del tipo "¡Da al hambriento de comer!", "¡Ayuda al que se encuentra en necesidad!", etc.- se muestran asimismo como exigencias éticas absolutas, válidas para cualquier ser humano en todo momento y en cualquier sociedad. La liberación a la que se orienta una ética de esta clase aparece ocasionalmente entendida bajo la figura del éxodo de los oprimidos de la totalidad del sistema de dominio para poder constituirse como rostros, como personas. Así comprendida, la liberación del oprimido que pretende esta ética no implica en absoluto la aniquilación física del opresor sino, paradójicamente, su liberación, la posibilidad de su inserción en una relación en donde él se convierta

nuevamente en hombre, es decir, su redención. La ética de la liberación muestra aquí una dimensión utópica que presenta gran similitud con la utopía de una sociedad sin clases, con la visión teológica y escatológica del "Reino de Dios" o con su secularización marxista en el "Reino de la Libertad", ideas, todas ellas, que representan un horizonte ya no tanto trascendental como escatológico que apunta finalmente hacia la supresión de toda forma de dominio. Desearía realizar ahora algunas observaciones en torno a lo anterior.

La reformulación que la Filosofía de la Liberación ha hecho del imperativo categórico kantiano parece haber desatendido algunas de las críticas más sugerentes que han sido realizadas a las pretensiones fundamentadoras absolutas de las reflexiones éticas de la Modernidad. No pienso en aquellas reflexiones que buscan alternativas tradicionales frente a aquéllas que se consideran ordenaciones normativas caducas de la modernidad o que proponen una reducción de la ética al ethos, a las formas de moralidad concreta, negando así cualquier noción ética más allá del horizonte de una sociedad o de una cultura dadas en un momento histórico específico, cuestionando de este modo la pretensión de validez universal que ha sido un elemento central de las reflexiones éticas modernas . Pienso, más bien, en aquellas reflexiones que han intentado recuperar aquellas críticas de corte aristotélico, hegeliano, wittgensteiniano, hermenéutico, pragmático, etc., no en el interior de una propuesta conservadora sino, más bien, en el interior de una reflexión postilustrada sobre el mundo de la vida moral moderno y sus conflictos. Pienso, pues, en aquellas reflexiones que han insistido en que el mundo moral, la vida moral en su conjunto, resultan ser, en último análisis, más amplios, complejos y diferenciados de lo que está dispuesta a aceptar una ética empeñada en definir un principio universal, un fundamento incommovible, un punto de vista moral o un orden único de explicaciones de la vida moral .

Pienso, en primer lugar, en aquellas reflexiones que han señalado que la pretensión por suministrar una

"fundamentación" sólida e inmovible de nuestra cultura y de nuestra vida moral, no expresa finalmente sino una tentativa por escapar del vocabulario y las prácticas del propio tiempo buscando determinar algo ahistórico y necesario, una suerte de "confort metafísico" (Nietzsche), olvidando, como ya W. James lo subrayara, que las acciones y proyectos humanos se caracterizan ante todo por su falibilidad y contingencia, por lo que la única justificación que podremos concebir para nuestras prácticas y comportamientos no será otra que una meramente conversacional . Pienso, en segundo lugar, en aquellas propuestas que han subrayado la manera en que las reflexiones éticas modernas, sea la kantiana con su formulación del imperativo categórico o su reinterpretación e historización en la clave suministrada por la Filosofía de la Liberación, parecen haber operado una reducción y una simplificación de la complejidad de la vida moral, de los juicios morales concretos al igual que de los conceptos morales sustantivos que se emplean en los dilemas morales cotidianos que comportan siempre implicaciones contextuales y hermenéuticas, a un único tipo de problemas y conceptos, a un único punto de vista moral . Pienso también, en tercer lugar, en aquellas otras reflexiones que han señalado las dificultades, quizá irresolubles, planteadas por la aplicación de principios y normas universales a situaciones morales específicas, problema especialmente relevante en el momento de determinar y enfrentar un problema moral. De acuerdo a esto, las reflexiones éticas inscritas en el programa de la Modernidad se caracterizarían por una incapacidad casi total para determinar cuáles son las cuestiones moralmente relevantes tanto en el ámbito público como en el privado . Pienso, en cuarto lugar, en las críticas que han sido realizadas a las propuestas éticas herederas de la Modernidad, críticas totalmente desatendidas por la Filosofía de la Liberación, por la separación que ellas han realizado entre aquellas cuestiones relativas a la justicia y aquéllas otras relacionadas con la felicidad y la vida buena, con la universalidad de lo justo en el ámbito público y la particularidad de lo bueno en el ámbito privado y con las relaciones de diferencia, tensión y yuxtaposición entre

ambas dimensiones . Pienso, finalmente, en aquellas propuestas que se han preocupado por atribuir un lugar relevante en su reflexión a las cuestiones relativas a la configuración de la identidad moral, cuestiones que han sido, es cierto, retomadas parcialmente por la Filosofía de Liberación pero que hasta ahora no han pasado de la mera repetición de algo que se ha convertido en un lugar común y en último término vacío, a saber: que la construcción de la Identidad europea ha tenido lugar a partir de la negación de la Exterioridad de modo que la configuración de la Identidad de América Latina ha sido bajo la forma de una Alteridad negada, etc.

En lugar de intentar responder a los cuestionamientos desarrollados en las líneas de reflexión arriba expuestas, cuestionamientos que, en último análisis, apuntan también a insuficiencias y carencias en la propia Filosofía de la Liberación, Dussel parece haberse contentado con la repetición de lugares comunes en los que reaparecen una idealización de los oprimidos, un utopismo, un mesianismo y un profetismo que me parecen inaceptables. Abordaré brevemente estos problemas para volver después a señalamientos conclusivos respecto a la propuesta ética de la Filosofía de la Liberación.

Cabe destacar, en primer lugar, que en la Filosofía de la Liberación reaparecen elementos del pensamiento utópico clásico, en particular del proyecto de realización de una suerte de ideal que se entiende al modo de un contramundo hipotético frente al mundo real y en donde el pronóstico histórico-filosófico y la representación ficcional de un mundo posible mejor y más justo que el presente parecen ser elementos constitutivos. Se ha destacado con razón que en el pensamiento utópico aparecen las ideas del progreso y de la perfección que posteriormente la Ilustración haría también suyas. De acuerdo a ellas, el propio decurso histórico habría de conducir progresivamente a las sociedades y a los individuos a un estado de perfección moral. En sus versiones ilustradas, las utopías se presentarán no como otra cosa sino como la secularización de una serie de ideas que habían surgido en

el interior de un horizonte religioso, teológico (Cfr., Lessing, Kant). En el caso de Marx cuya propuesta en este punto parece más cercana a la de la Filosofía de la Liberación, la proyección utópica se apoya ocasionalmente en una filosofía de la historia de corte especulativo, en la que el tránsito del orden existente hacia el estado de perfección del orden social ideal se explica en forma teleológica de acuerdo a un proceso necesario susceptible de ser explicado científicamente y llevado a cabo por un sujeto histórico sea el proletariado o aquéllo que se entiende bajo el término genérico de "los pobres" o "los oprimidos". Ello no expresa en último análisis sino una potenciación de la utopía que muestra enormes similitudes con la utopía científico-tecnocrática en la línea de Descartes, Bacon y Saint Simon. En efecto, la idea de la disolución del dominio de lo político mediante la administración de las cosas un planteamiento que se encu-entra ya en Saint Simon y que reaparece en la Crítica al Programa de Gotha de Marx no expresa sino una reducción de la política a la ingeniería y planificación sociales, en virtud de la cual los seres humanos en el "Reino de la Libertad" acaban por convertirse también en objetos susceptibles de ser controlados mediante pronósticos científicos y planificación tecnocrática, es decir, en objetos de una ingeniería social reproducida y proyectada a nivel de la sociedad en su conjunto. Esta idea se inscribe en el interior de la tradición de las utopías científico-tecnológicas del dominio del hombre sobre la naturaleza, esta vez bajo la figura de una utopía tecnocrática del dominio del hombre sobre la sociedad humana como una cuasinaturaleza, del establecimiento de un reino humano (*regnum hominis*) a través del dominio científico técnico. En semejantes proyectos se excluyen por principio el carácter abierto del tiempo en este caso sobre todo del futuro, al igual que la diversidad y la contingencia de la vida individual y social, la posibilidad de una separación entre los ámbitos público y privado. En estos proyectos el orden ideal se presenta siempre como uno en el que la vida social e individual se hallan construídas de acuerdo a un plan racional y unitario que suele abarcar al Derecho, la política, la economía, el tiempo libre, la cultura, la ciencia, la educación e incluso la

sexualidad y la fantasía. El futurismo ético que anida en el pensamiento utópico y que se propone una suerte de anticipación de un ideal mediante la representación de un mundo alternativo frente al mundo real no expresa, pues, sino el anhelo, de carácter en último término teológico-religioso, de reconquistar el Paraíso, de recuperar la identidad perdida con la Naturaleza, de reconciliar a la humanidad consigo misma en un futuro; como dice Lévinas, en el que la convergencia entre eticidad y realidad pueda asumir una figura concreta, a saber: la figura de mi proximidad con el Otro y la posibilidad de vivir y afirmarse sin una autoafirmación egoísta del sujeto, es decir, de alcanzar un estado de perfección ética en un orden sagrado, cerrado en sí mismo y al margen del acontecer histórico real, en el que y esto es decisivo el dinamismo y la contingencia de la historia han desaparecido. El bosquejo de utopías no expresa, pues, más que la incapacidad de comprender el carácter de indeterminabilidad y apertura que resulta esencial a la vida y la historia humanas.

Es en un sentido análogo al anteriormente expuesto que aparecerán en la Filosofía de la Liberación elementos de carácter profético. En efecto, la pregunta en torno a la posibilidad de que los oprimidos se encontraran integrados en la lógica de la Totalidad propia al sistema de dominio a un grado tal que fueran incapaces de llevar a cabo una acción liberadora, o bien de que, por alguna razón perversa, no tuvieran intrínseco alguno en comprometerse en la realización de su liberación, preguntas que estimularan en forma por demás productiva a algunos de los teóricos más destacados de la Escuela de Frankfurt o a filósofos como Foucault y Baudrillard, aparecen respondidas en la Filosofía de la Liberación mediante el recurso a la figura teológico-religiosa del profeta, figura que asume el carácter de Deus ex machina en la argumentación dusseliana. En efecto, el profeta es aquel hombre que puede abrirse a la palabra de los oprimidos y descubrir la alteridad de éstos últimos, aún cuando ellos no puedan o no deseen reconocerla. El profeta es aquél que ha realizado una conversión en favor de los oprimidos rompiendo con la lógica del sistema de dominio imperante. El es, pues, aquél que ha podido transcender el

velo que cubre a los oprimidos cuando éstos han interiorizado a tal grado el sistema de dominio que son incapaces de llevar a cabo una acción liberadora consecuente. Así entendido, el profeta lleva a cabo una "pedagogía analéctica" de la liberación. Las condiciones que le permitan al profeta y sólo a él trascender el velo impuesto por el sistema de dominio no aparecen explicitadas por Dussel. Él se limita a señalar que la figura del profeta ofrece una alternativa concreta a la creencia ingenua en la liberación de los oprimidos por sí mismos, sin dejar en claro de qué manera esta argumentación puede escapar realmente a los peligros del paternalismo. Del mismo modo que en la figura del sabio es decir, de aquél que ante la imposibilidad de asumir una responsabilidad frente a los dilemas del mundo real busca refugio en el reino de la teoría se expresa la lógica de la totalidad, en la figura del profeta se articulará la lógica de la alteridad. Esta caracterización del profeta parece haber dejado de lado, sin embargo, algunos rasgos que son también característicos a éste. Es así que a lo largo de la historia de las religiones, el profeta ha aparecido siempre como una persona que actúa no en virtud de una investidura como lo hace, por ejemplo, el funcionario sino a partir de una relación especial e inmediata con la divinidad. La intensidad y exclusividad características de la relación del profeta con la divinidad explican uno de los rasgos que caracterizan el mensaje profético, a saber, su pretensión de verdad absoluta e inmovible. El resto de las religiones y/o mensajes son por ello, o bien subestimados, o bien considerados por principio como equivocados. Asumiendo una tarea liberadora análoga a aquélla que antaño condujera al pueblo israelita desde Egipto hasta la tierra prometida a través del desierto, y enunciando un mensaje que por principio le ha sido encomendado por la divinidad y sustraído por ello a la argumentación racional, la figura del profeta se revela, en países caracterizados por una cultura política con fuertes rasgos autoritarios, como el correlato perfecto del caudillo en el plano filosófico. El contenido de su mensaje y la tarea que lleva a cabo testimonia la presencia extática, más allá de toda argumentación racional, de una figura que se ha convertido en la última

instancia a la que debe acudir la Filosofía de la Liberación para responder a problemas para los que ella en realidad no ofrece respuesta alguna.

Anteriormente me he referido ya a una serie de problemas que la propuesta ética de la Filosofía de la Liberación ha dejado de lado. Una respuesta frente a las aporías y problemas que dimanaban de un programa fundamentalista fuerte; una visión que, más allá de todo reduccionismo, intente dar cuenta de la complejidad del mundo moral y que atienda, además, a las cuestiones relativas a la aplicación hermenéutica de las normas y principios morales a situaciones, culturas y formas de vida concretas; una propuesta que reflexione sobre las relaciones de tensión y yuxtaposición entre la justicia y la felicidad, lo justo y lo bueno, lo público y lo privado; todo ello, repito, parece haber sido dejado de lado por la Filosofía de la Liberación que, en el mejor de los casos, insiste en que su historización y concretización del imperativo categórico kantiano resuelve de una vez y para siempre todos los problemas éticos existentes y posibles. Yo por mi parte estoy convencido de que una propuesta que intente recoger y dar respuesta a problemas tales como la yuxtaposición entre la justicia y la felicidad, lo justo y lo bueno, lo público y lo privado, no tiene por qué ser interpretada como una adopción acrítica de problemas y reflexiones surgidas en los países industrializados que poco tienen que decir con respecto a la problemática específica de los países del "Tercer Mundo", ni tampoco tiene por qué conducir necesariamente al rechazo de la totalidad del programa normativo de la Modernidad en su conjunto, tal y como éste aparece articulado en conceptos y categorías morales como las de autonomía y justicia, que mantienen una pretensión legítima de universalidad. Una propuesta semejante tendría que hacer justicia a intuiciones como las de Aristóteles, Hegel, Wittgenstein o Heidegger, de acuerdo a las cuales los principios y normas morales están integrados siempre en un mundo de vida concreto, en un horizonte cultural específico. Ello no significa en modo alguno el que nuestras evaluaciones y juicios morales deban ser entendidos como una mera aceptación acrítica de lo existente. Se trataría,

más bien, de elucidar las pretensiones de universalidad ya implícitas en nuestra vida moral concreta mostrando como en ésta operan ya prácticamente nociones de autonomía y justicia que permiten articular ya no una crítica trascendente, basada en principios metafísicos abstractos, sino una crítica inmanente de nuestro horizonte moral, en la que la crítica de lo existente empiece con normas que ya se hayan implícitas, operando en lo existente mismo, y en virtud de la cual la reflexión ética se articule por principio como crítica de toda utopía ficcional. Lo anterior no implica, por supuesto, rechazar el universalismo ético moderno. Se trata, más bien, de una tentativa por comprenderlo como una perspectiva históricamente adquirida desde la cual podemos pensar la vida moral ya no como algo trascendentalmente fundamentado o requerido de una fundamentación trascendental sea esta fundamentación entendida en el sentido de Kant, Apel, Habermas o de la propia Filosofía de la Liberación. No se trata, pues, de un rechazo de los ideales morales universalistas de la tradición ilustrada moderna, sino más bien del abandono de una comprensión simplificada y esquemática de la complejidad de la vida moral. Una propuesta de esta clase tendría que avanzar así en dirección de una defensa del universalismo al margen de toda suerte de presuposiciones metafísicas, que sea capaz, a la vez, de escapar a la ingenuidad e inconsistencia del relativismo. Se trataría, pues, de una propuesta ética en la que se disuelva aquel nexo constitutivo entre negativismo y mesianismo presente en autores como Adorno, en la que no se recurra tampoco a ideas escatológicas judeocristianas al modo de Bloch, de Benjamin o del propio Lévinas ni tampoco a una versión secularizada de ellas en la forma de un quiliasmo especulativo tal y como éste se presenta en Joaquín de Fiore y en la Cábala, en la filosofía de la historia en la tradición alemana desde Lessing al igual que en la Filosofía de la Liberación. Se trataría, en fin, de una reflexión en la que se abandonaran tanto la idea de un fundamento último de nuestras normas y principios morales como la idea utópica de una reconciliación final a la que conducirían necesariamente o, en sus versiones más refinadas, a la que tenderían en forma permanente, las interacciones humanas

en el interior de nuestra vida moral concreta. En último análisis, se trataría de una reflexión que mostrara y aceptara la opacidad, la fragilidad, la temporalidad y la materialidad de la vida moral y del acontecer humano en general.

Consideraciones finales

La discusión con la Filosofía de la Liberación realizada a lo largo de este trabajo ha mostrado las insuficiencias que han caracterizado a ésta desde su surgimiento. Tanto la interpretación de la Modernidad occidental como la reformulación y radicalización de la Alteridad al igual que la propuesta ética ofrecidas por la Filosofía de la Liberación aparecen situadas en el interior de un esquema en donde las generalidades, las simplificaciones, los reduccionismos y los dualismos son rasgos constitutivos. En efecto, en la línea de reflexión abierta por la Filosofía de la Liberación, la historia, la economía, la política, la filosofía y la cultura en su conjunto aparecen situadas en el interior de un vasto horizonte en donde a lo largo de los siglos, bajo diferentes formas y con diversos protagonistas, se han enfrentado los dominantes a los dominados, los ricos a los pobres, el centro a la periferia. Este modo de proceder no ha sido, sin embargo, exclusivo de la Filosofía de la Liberación, sino que ha permeado a otros discursos latinoamericanistas y tercermundistas como la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la Filosofía Latinoamericanista de Leopoldo Zea y, en general, a buena parte no sólo de las reflexiones que en materia histórica, sociológica, política y filosófica se han producido durante los últimos treinta años en América Latina, sino también, en mayor o menor grado, a los movimientos sociales y a los procesos políticos más significativos ocurridos en Asia, Africa y América Latina en los últimos sesenta años. Tengo en mente un vasto espectro que abarca desde la Revolución China hasta las Revoluciones de Cuba y Nicaragua pasando por los grandes movimientos populistas latinoamericanos (Cárdenas en México, Vargas en Brasil y Perón en Argentina), las Revoluciones en Vietnam y Camboya, etc. Es en el interior de estos esquemas en donde se articularon conceptualmente y se interpretaron prácticamente en la acción política las categorías Identidad / Alteridad,

Totalidad / Exterioridad, Centro / Periferia, Civilización / Barbarie, Dependencia / Autonomía, Liberación / Opresión, Imperialismo / Nación, la idea de la identidad como la defensa de "lo propio", de la cultura "nacional" frente a la penetración "imperialista", etc. La heterogeneidad y creciente diferenciación social, económica, política, cultural y temporal en los países del "Tercer Mundo" en general y en el interior de los propios países de América Latina en particular, la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del llamado "Mundo socialista", las profundas transformaciones operadas en la Unión Soviética, Europa Oriental y el Sudeste de Asia, el fin del conflicto Oeste/Este y de la confrontación bipolar en su forma clásica como una confrontación entre modelos distintos de organización económica, política y social, el incesante avance del proceso de entrelazamiento e internacionalización económica, social, política, tecnológica y medial que, con diferentes ritmos, tiene lugar en el mundo entero, todo ello ha provocado profundas transformaciones en todos los órdenes que, entre otras cosas, han convertido en insuficientes e ingenuas las tentativas por explicar los dilemas y tensiones del mundo actual a partir de un esquema bipolar y omnicompreensivo, sea en la forma de una lucha de la Modernidad en contra de la tradición, sea al modo de una lucha planetaria basada en la relación dual entre el Centro y la Periferia, el Capitalismo y el Socialismo, etc. No se trata de negar, y en esto deseo ser especialmente claro, la realidad de la pobreza, la marginación, la desigualdad, la discriminación y destrucción sistemática de otras culturas y el deterioro del entorno ecológico que afectan especialmente a los países de Asia, Africa y América Latina. Se trata más bien de repensar estos problemas con instrumentos conceptuales que no reproduzcan las simplificaciones, esquematismos y dualismos arriba señalados. Se trata, pues, muy probablemente, de liberarse de los dogmas en los que la propia Filosofía de la Liberación parece haber estado atrapada desde sus inicios.